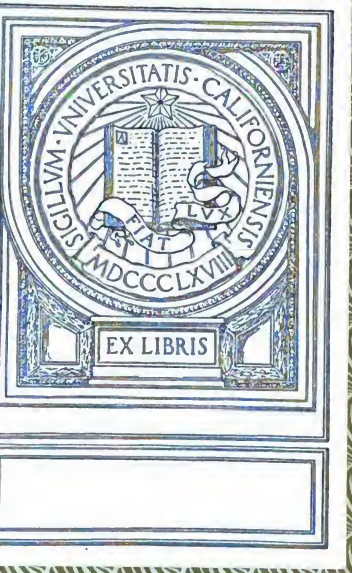
UC-NRLF
$B 485 615


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

L. Floss
Pfarrer

Die

katholische Wahrheit

oder

die theologische Summa

des

heiligen Thomas von Aquin

deutsch wiedergegeben

von

Dr. Ceslaus Maria Schneider.

10. bd.3

Dritter Hauptteil.

Der Weg zur Herrlichkeit.

Zweite Abhandlung.

Die Sakramente und die letzten Dinge.

Regensburg.
Verlags-Anstalt vorm. G. J. Manz.
1889.

Buchdruckerei der Verlags-Anſtalt vorm. G. J. Manz in Regensburg.

Digitized by Google

BX1741
T52
1926
v.10

Zweite Abhandlung.

Die Sakramente und die letzten Dinge.

Nachdem nun das behandelt worden, was sich auf die Geheimnisse des fleischgewordenen Wortes bezieht, bleibt noch zu erwägen das, was zu den Sakramenten der Kirche gehört, welche vom fleischgewordenen Worte selber ihre Wirksamkeit haben. Und zwar wollen wir da zuerst betrachten die Sakramente im Allgemeinen; und dann jedes Sakrament im Besonderen. Mit Rücksicht auf den ersten Punkt ist fünferlei zu erwägen: 1. Das Wesen eines Sakramentes; 2. die Notwendigkeit der Sakramente; 3. die Wirkungen der Sakramente; 4. die Ursache; und 5. die Zahl der Sakramente.

Sechzigstes Kapitel.

Das Wesen der Sakramente.

Erster Artikel.

Die Sakramente sind der Seinsart nach Zeichen.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. „Sakrament" hat seinen Namen vom „Heiligen": davon also daß ihm eine heiligende Kraft innewohnt, wie Heilmittel oder Medizin so heißt, weil es das Heil, die Gesundheit verursacht. Dies entspricht aber mehr dem Wesenscharakter der Ursache wie des Zeichens.

II. „Sakrament" will besagen etwas Geheimnisvolles, Verborgenes, nach Tob. 12.: „Das Sakrament des Königs zu verbergen ist gut;" und Ephes. 3.: „Wie beschaffen da ist die Offenbarwerdung des Sakraments, das vor den Zeiten verborgen war in Gott." Dies ist aber gegen den Charakter eines Zeichens. Denn „Zeichen will besagen etwas, was außer der Gestalt und dem Eindrucke, den es für die Sinne mit sich bringt, noch

#6993
M275956

Zweiter Artikel.

Die Beschaffenheit des Zeichens einer heiligen Sache, damit dieses Zeichen ein Sakrament sei.

a) Nicht jedes Zeichen einer heiligen Sache ist ein Sakrament. Denn:

I. Alle sichtbaren Dinge sind Zeichen heiliger unsichtbarer Dinge, nach Röm. 1.: „Das Unsichtbare Gottes wird durch das, was gemacht worden, verstanden." Nicht alle sichtbaren Dinge aber sind Sakramente.

II. Alles im Alten Bunde war Figur Christi, „des Heiligen der heiligen," nach 1. Kor. 10.: „Alles, was ihnen begegnete, war Figur; ein Schatten des Körpers Christi" (Kol. 2, 17.). Nicht aber alle Thaten der Patriarchen und alle Ceremonien waren Sakramente.

III. Auch im Neuen Testamente bestehen viele Zeichen von Heiligem, die nicht Sakramente genannt werden, wie das Besprengen mit Weihwasser, die Konsekration des Altars u. dgl. Also nicht alle solche heilige Zeichen sind Sakramente.

Auf der anderen Seite definieren viele: „Das Sakrament ist das Zeichen einer heiligen Sache" (vgl. oben Augustin). Also ist jedes Zeichen einer heiligen Sache ein Sakrament.

b) Ich antworte: Zeichen werden so recht eigentlich den Menschen gegeben, damit sie von Bekanntem zur Kenntnis des Unbekannten gelangen. Eigentlich also wird „Sakrament" Jenes genannt, was das Zeichen einer heiligen Sache ist, die sich auf die Menschen bezieht. Und sonach sprechen wir jetzt von Sakramenten, als von Zeichen einer heiligen Sache, insoweit ein solches Zeichen die Menschen heiligt.

c) I. Die sichtbaren Kreaturen bezeichnen etwas in sich Heiliges, wie die göttliche Weisheit und Güte; nicht aber insoweit wir dadurch geheiligt werden. Sonach sind sie, wie wir jetzt davon sprechen, keine Sakramente.

II. Manches im Alten Bunde bezeichnete die Heiligkeit Christi, insoweit Er in Sich heilig ist; Manches, insoweit wir dadurch geheiligt werden; wie das Opfern des Osterlammes bedeutete das Opfer Christi, wodurch wir geheiligt worden. Derartiges Heilige war ein Sakrament.

III. Jene heiligen Zeichen drücken nur eine gewisse Vorbereitung für die Heiligkeit aus; während die eigentlichen Sakramente die Vollendung der menschlichen Heiligkeit bezeichnen und danach, also vom Zwecke und der Vollendung im Heiligen her, benannt werden.

Dritter Artikel.

Das durch die Sakramente Bezeichnete.

a) Nur eine Sache darf durch ein Sakrament bezeichnet werden. Denn:

I. Es entsteht sonst die Gefahr, daß man sich täuscht; wie bei vieldeutigen Worten. Dies aber verbietet der Apostel (Kol. 2.): „Sehet, daß euch niemand verführe durch falsche Weisheit und leeren Wortschwall."

II. Das Sakrament bezeichnet das Heilige, insoweit dieses die Heiligung des Menschen wirkt. Das ist aber nur das Blut Christi, nach

Hebr. ult.: „Jesus hat, damit Er durch sein Blut sein Volk heilige, außerhalb des Thores gelitten.“ Also nur das Blut Christi wird durch ein Sakrament bezeichnet.

III. Ein Sakrament kann nur Zeichen sein für den Zweck der Heiligung. Dieser aber ist nur einer, das ewige Leben, nach Röm. 6.: „Ihr habt eure Frucht in der Heiligung; als Zweck aber das ewige Leben.“ Dieses also allein ist das durch die Sakramente Bezeichnete.

Auf der anderen Seite ist im Altarssakramente ein doppeltes Bezeichnete: der wahre Körper Christi und der mystische, wie Augustin sagt (Prosper, lib. sent. Aug.; cap. hoc est, de consecr. dist. 2.).

b) Ich antworte; ein Sakrament hat so recht eigentlich den Zweck, unsere Heiligung zu bezeichnen. Darin kann nun dreierlei erwogen werden: 1. Die Ursache unserer Heiligung, die da ist das Leiden Christi; 2. die innere Form unserer Heiligung, die in der Gnade und in den Tugenden besteht; 3. der letzte Zweck, das ewige Leben. Dies Alles nun bezeichnen die Sakramente: Sie sind Zeichen, die ins Gedächtnis zurückrufen das Leiden Christi, welches vorhergegangen; welche hinweisen auf das, was in uns durch das Leiden Christi bewirkt wird, nämlich die Gnade; und vorbilden die künftige Herrlichkeit.

c) I. Ein Zeichen führt dann in Irrtum, wenn es vielerlei bezeichnet, was nicht ineinander zusammenhängt. Diese drei Dinge aber, die von den Sakramenten bezeichnet werden, haben geregelte Beziehung zu einander; wie z. B. „Mensch“ bezeichnet Leib und Seele, insoweit aus ihnen die menschliche Natur gebildet wird. Da ist kein Anlaß zur Täuschung.

II. Jedes Sakrament bezeichnet die heiligende Ursache, insoweit es auf die Wirkung hinweist, die Gnade, welche aus dem Leiden Christi fließt.

III. Das Sakrament braucht bloß jene Vollendung zu bezeichnen, welche die Form ist, die im Menschen den Menschen heiligt, also die Gnade. Es braucht nicht ausschließlich jene Vollendung zu bezeichnen, welche der Endzweck selber ist.

Vierter Artikel.

Jedes Sakrament ist eine sinnlich wahrnehmbare Sache.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Nach 2. Priorum c. penult. et ult. (Aristot.) „ist jede Wirkung ein Zeichen für die Ursache.“ Es giebt aber auch Wirkungen, die nur dem vernünftigen Verständnisse zugänglich sind; wie das Wissen eine Wirkung des regelrechten Beweises ist. Da nun für den Charakter eines Sakramentes es genügt, daß es das Zeichen einer heiligen Sache sei, soweit danach im Menschen die Heiligung bewirkt wird; so ist dafür nicht erfordert, daß es etwas sinnlich Wahrnehmbares vorstelle.

II. Die Sakramente gehören zum Kulte oder zur Verehrung Gottes. „Gott aber ist ein Geist; und die Ihn anbeten, sollen Ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten,“ nach Joh. 4.; und nach Röm. 14. „ist das Reich Gottes nicht Speise und Trank.“ Also wird nichts sinnlich Wahrnehmbares zu einem Sakramente erfordert.

III. Nach Augustin (2. de lib. arbitr. 18. et 19.) „sind die sinnlich wahrnehmbaren Dinge die geringsten Güter, ohne welche der Mensch recht

leben kann." Die Sakramente aber sind zum menschlichen Leben notwendig. Also gehört dazu nichts sinnlich Wahrnehmbares.

Auf der anderen Seite schreibt Augustin (tract. 80. in Joan.): „Das Wort tritt zum Element und es wird ein Sakrament;" wo er vom Wasser spricht.

b) Ich antworte, für jedes Wesen sehe die göttliche Weisheit vor gemäß der Seinsweise desselben, nach Sap. 8.: „Sie ordnet Alles mit Milde;" und nach Matth. 25.: „Er gab einem jeden gemäß der Kraft desselben." Nun ist es dem Menschen so recht naturgemäß, daß er durch sinnlich Wahrnehmbares aufsteigt zum Verständnisse des Geistigen; und ein Zeichen ist eben alles das, wodurch man zur Kenntnis von etwas Anderem kommt. Da also die heiligen Dinge, welche durch die Sakramente bezeichnet werden, geistig sind und rein der Vernunft angemessen, da ferner durch sie der Mensch geheiligt wird; so folgt, daß durch einige sinnlich wahrnehmbaren Dinge die Bezeichnung des Sakramentes vollendet werde; wie ja auch durch Bilder und Figuren, die den Sinnen zugänglich sind, in der Schrift das Verständnis des Geistigen eröffnet wird.

c) I. Jegliches Ding wird begrifflich bestimmt und danach benannt, insoweit etwas demselben an sich, der inneren Natur nach nämlich und ohne Bedingung, unabhängig von allem Anderen; nicht aber insoweit etwas ihm nur wegen etwas Anderem zukommt. Nun kommt es der inneren Natur der sinnlich wahrnehmbaren Wirkung zu, daß sie, als zuerst und an und für sich dem Menschen bekannt werdend, zur Kenntnis von etwas Anderem führt, weil all unser Erkennen vom Sinne anfängt. Die rein geistigen Wirkungen aber haben dies nicht an und für sich, daß sie zur Kenntnis von etwas Anderem führen können, außer insoweit sie durch Anderes offenkundig werden d. h. durch etwas sinnlich Wahrnehmbares. Daher kommt es, daß an erster Stelle und hauptsächlich Zeichen genannt werden die den Sinnen zugänglichen Dinge, welche nach Augustin „außer ihrer den Sinnen dargebotenen Form noch etwas Anderes erkennbar machen." Die rein der Vernunft zugänglichen Wirkungen aber müssen erst offenbar geworden sein durch einige Zeichen, sollen sie selber Zeichen sein. Und so werden Sakramente allerdings genannt auch nicht sinnlich wahrnehmbare Dinge, insoweit sie durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen offenbar geworden sind (vgl. Kap. 63.).

II. Als Zeichen geistiger Dinge nur, nicht nach ihrer Natur, gehören sinnlich wahrnehmbare Dinge zum Kulte oder zur Verehrung Gottes.

III. Augustin spricht von den sinnlichen Dingen in ihrer Natur betrachtet. Soweit sie Geistiges bezeichnen, sind sie sehr hohe Güter.

Fünfter Artikel.

Bestimmte Dinge werden zu den Sakramenten erfordert.

a) Dies wird bestritten:

I. Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge dienen in den Sakramenten nur dazu, um zu bezeichnen. Durch verschiedene Dinge aber kann das Nämliche bezeichnet werden. So wird in der Schrift Gott manchmal bezeichnet durch das Bild eines Steines oder eines Löwen oder durch die Sonne ꝛc. Also können verschiedene beliebige Dinge genommen werden für ein und dasselbe Sakrament.

II. Das Heil der Seele ist weit notwendiger wie das des Körpers. Für das letztere aber kann die eine Medizin anstatt einer anderen gegeben werden, wenn die erste mangelt. Also muß bei den Sakramenten, als Heilmitteln für die Seele, um so mehr ein Ding für das andere genommen werden können, wenn letzteres fehlt.

III. Das göttliche Gesetz und zudem nicht das Christi, der da kam, alle zu retten, darf nicht engere Schranken ziehen dem Heile des Menschen wie das Naturgesetz. Im Stande des Naturgesetzes aber wurden keine bestimmten Dinge für die Sakramente erfordert; sondern nach Wunsch oder nach Gelübde wurden sie genommen, wie aus Gen. 28. hervorgeht, wo Jakob gelobte, den Zehnten und Friedopfer dem Herrn darzubringen. Also dürfen um so weniger im Neuen Bunde bestimmte Dinge von vornherein zu den Sakramenten erfordert sein.

Auf der anderen Seite sagt der Herr bei Joh. 3.: „Wer nicht wiedergeboren worden ist aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, kann nicht eintreten in das Reich Gottes."

b) Ich antworte, bei der Spendung der Sakramente könne zweierlei erwogen werden: 1. der Kult Gottes; und 2. die Heiligung des Menschen. Das Erste bezieht sich auf den Menschen mit Rücksicht auf Gott; das Zweite auf Gott mit Rücksicht auf den Menschen. Nun ist es in der Gewalt Gottes, den Menschen zu heiligen. Also geht es nicht den Menschen an, zu bestimmen, woran seine Heiligung gebunden sein solle; sondern nur Gott. Also hat Gott im Neuen Bunde die Heilmittel für das Seelenheil des Menschen eingesetzt. Und danach muß man sich deren bedienen.

c) I. Allerdings kann Verschiedenes Ein und dasselbe bezeichnen. Zu bestimmen aber, welches von diesen verschiedenen Zeichen nun angewandt werden soll, ist die Sache dessen, der das betreffende Zeichen einrichtet. Gott aber bezeichnet uns in den Sakramenten geistige Wirkungen durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen, durch Figuren und Bilder in der Schrift. Wie also durch den heiligen Geist bestimmt worden, welche Bilder und Figuren in der Schrift geistige Dinge ausdrücken sollen; so kam es aus göttlicher Einrichtung, daß diese und nicht jene bestimmten Dinge in den Sakramenten zur Heiligung des Menschen mitwirken.

II. Von Natur haben die sichtbaren Dinge Heilkräfte in sich mit Rücksicht auf das körperliche Heil; und so kann, wenn zwei dieselbe Heilkraft haben, das eine für das andere benützt werden. Zur Mitwirkung in der Heiligung aber werden die Dinge nicht bestimmt durch natürliche Kraft, sondern gemäß der Bestimmung Gottes. Also mußte von Gott her bestimmt werden, welche Dinge zu den Sakramenten verwendet werden sollen.

III. Verschiedene Sakramente kommen den verschiedenen Zeitepochen zu, wie auch durch verschiedene Worte die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bezeichnet wird (Aug. 19. cont. Faustum 16 et 17.). Wie also die Menschen im Stande des Naturgesetzes nur durch inneren Antrieb bewegt wurden zur Gottesverehrung und nicht durch ein von außen her gegebenes Gesetz; so bestimmten sie auch, getrieben allein durch inneren Antrieb, welcher sinnlich wahrnehmbaren Dinge sie sich zum Kulte Gottes bedienen wollten. Später aber ward das Hinzutreten eines von außen her gegebenen Gesetzes notwendig, sowohl weil das Naturgesetz verdunkelt worden war infolge der Sünden als auch um ausdrücklicher hinzuweisen auf die Gnade Christi, durch welche das Menschengeschlecht geheiligt wird. Und so ward es auch notwendig, zu bestimmen, welcher Dinge sich die Menschen zu bedienen

hätten für die Sakramente. Deshalb werden keine Schranken gezogen dem menschlichen Heile; denn die zu den Sakramenten erforderlichen Dinge werden entweder gemeinhin überall gefunden oder können mit leichter Mühe besorgt werden.

Sechster Artikel.

Worte werden verlangt, um die Bezeichnung der Sakramente auszudrücken.

a) Dem steht entgegen:

I. Die Stelle bei Augustin (19. cont. Faustum 16.): „Was Anderes sind alle körperlichen Sakramente, wie gewisse sichtbare Worte.“ Worte also zu den Sakramenten hinzufügen würde heißen: Worte zu Worten hinzufügen.

II. Aus Worten und sichtbaren Dingen, als verschiedenen Seinsarten zugehörend, kann nicht etwas Eines werden; denn die Worte kommen von der Vernunft, die sichtbaren Dinge von der Natur. Jedes Sakrament aber ist etwas Eines, eine Einheit.

III. Die Sakramente des Neuen Bundes folgen denen des Alten Bundes nach, in denen keine Worte erfordert wurden (Aug. l. c.) als hinzutretende Form.

Auf der anderen Seite steht Epheſ. 5.: „Christus hat die Kirche geliebt und Sich selbst für sie dahingegeben, damit Er sie heilige, indem Er sie abwasche mit Wasser im Bade der Wiedergeburt im Worte des Lebens;“ und Augustin: „Das Wort tritt zum Element und es wird ein Sakrament.“

b) Ich antworte, nach drei Seiten hin komme den Sakramenten als Zeichen unserer Heiligung es zu, daß zu den sichtbaren Dingen das Wort tritt: 1. Von seiten der heiligenden Ursache, dem fleischgewordenen Worte; dem das Sakrament ähnlich wird dadurch, daß zur sinnlichen Sache das Wort tritt wie zum Fleische in Christo das ewige Wort trat. 2. Von seiten des zu heiligenden Menschen, der aus Leib und Seele zusammengesetzt ist, so daß die sinnlich wahrnehmbare Sache im Sakramente den Leib berührt und durch das Wort der Glaube in die Seele kommt. Deshalb sagt Augustin (tract. 80. in Joan.): „Woher diese so große Kraft des Wassers, daß dasselbe den Leib berührt und die Seele abwäscht außer weil das Wort dies macht, nicht weil es gesagt, sondern weil es geglaubt wird.“ 3. Von seiten der sakramentalen Bezeichnung selber. Denn „die Worte stehen unter den Menschen an der Spitze, sobald es darauf ankommt, etwas zu bezeichnen,“ sagt Augustin (2. de doctr. christ. 3.). Damit also zweifellos vollkommen vorliege, was jedes Sakrament bezeichne, war es notwendig, daß die in den Sakramenten gewollte Bezeichnung der sichtbaren Dinge durch Worte vollständig festgestellt werde. Das Wasser nämlich kann bezeichnen das Abwaschen, weil es feucht ist; die Erfrischung, weil es kalt ist; — wenn deshalb gesagt wird: „Ich taufe dich,“ so wird dadurch bezeichnet, man wolle nicht erfrischen, sondern abwaschen.

c) I. Auf Grund einer gewissen Ähnlichkeit heißen die sichtbaren Dinge bei den Sakramenten „Worte“; weil sie nämlich etwas bezeichnen und darin, im Bereiche des Bezeichnens, die Worte an der Spitze stehen.. Bei den Sakramenten werden aber ausdrücklich eigentliche Worte hinzugefügt, damit

die Bezeichnung des betreffenden Elementes auf etwas Bestimmtes beschränkt werde.

II. Im Charakter des Bezeichnens kommen die Worte mit den sichtbaren Elementen bei den Sakramenten überein; und so wird etwas Eines bei jedem Sakrament, wenn alle sonstige Thätigkeit wie Abwaschen, Salben ꝛc. mit dazu genommen wird.

III. Andere müssen sein die Sakramente, die das Gegenwärtige bezeichnen; und andere die Sakramente, welche das Zukünftige bezeichnen. Die Sakramente des Alten Bundes waren Vorbilder, Figuren Christi; und deshalb bezeichneten sie nicht in so ausdrücklicher Weise wie die des Neuen Bundes, welche von Christo selber ausfließen und eine Ähnlichkeit mit Ihm enthalten. Jedoch bedienten sich auch die Priester im heiligen Dienste mancher Worte, wie Num. 6.: „So sollt ihr segnen die Kinder Israels und ihnen sagen;" und ebenso die Empfänger der Sakramente, nach Deut. 26.: „Ich bekenne heute vor dem Herrn . . ."

Siebenter Artikel.

Bestimmt vorgeschriebene Worte sind bei den Sakramenten erfordert.

a) Dies ist:

I. Gegen Aristoteles (1 Periarch.): „Die Worte sind nicht die nämlichen bei allen." Das aus den Sakramenten fließende Heil aber ist das nämliche für alle. Also nicht sind bestimmte Worte von vornherein notwendig.

II. Gegen die Natur der Worte, da häufig verschiedene Worte ganz das Nämliche bezeichnen.

III. Gegen die Gewohnheit mancher, die Worte verkehrt auszusprechen wie die stotternden ꝛc.; und doch meint man nicht, daß dadurch die Wirkung der Sakramente gehindert werde.

Auf der anderen Seite hat der Herr bestimmt die Worte für die Eucharistie: „Das ist mein Leib"; und die für die Taufe: „Taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes."

b) Ich antworte; in den Sakramenten verhalten sich die Worte wie die das Bezeichnen bestimmende Form, die sichtbaren Elemente wie der bestimmbare Stoff. Da nun die Form in einem Dinge, das aus Stoff und Form zusammengesetzt erscheint, immer der hauptsächlichere Teil ist, und bereits bewiesen ward, daß ein von vornherein bestimmter Stoff für die Sakramente notwendig ist, so gilt dies um so mehr von der Form; daß die Worte nämlich von Gott her eingesetzt sind.

c) I. „Das Wort wirkt in den Sakramenten; nicht weil es (nach dem äußeren Klange) gesprochen, sondern weil es (dem Sinne nach) durch den Glauben aufgefaßt und festgehalten wird" (Aug. l. c.). Dieser Sinn aber bleibt der nämliche, in welcher Sprache auch immer die Worte äußerlich tönen.

II. Es mag wohl sein, daß bei jeder einzelnen Sprache verschiedene Worte Ein und dasselbe ausdrücken; aber immer giebt es Worte in derselben Sprache, die dieses ausdrücklicher und hauptsächlicher bezeichnen. Und ein solches Wort wird bei der Spendung des Sakramentes vorgeschrieben. So ist dies auch bei den sichtbaren Dingen der Fall, daß verschiedene Ein und dasselbe bezeichnen; eines aber drückt dies entschiedener und treffender

aus; wie z. B. das Wasser von den Menschen hauptsächlich und für gewöhnlich zum Abwaschen gebraucht wird und deshalb als Materie für die Taufe dient.

III. Wer mit Absicht die sakramentalen Worte verkehrterweise ausspricht; der scheint nicht thun zu wollen, was die Kirche thut, und somit vollendet er nicht das Sakrament. Geschieht es aber aus Irrtum oder infolge eines Zungenfehlers, so wird gleicherweise das Sakrament dann nicht hergestellt, wenn das Verkehrte so weit geht, daß es vollständig den Sinn der Worte hinwegnimmt; wie z. B. wenn man sagen würde: „Im Namen des Gevatters", anstatt „im Namen des Vaters". Wird aber der Sinn nicht ganz fortgenommen, so wird das Sakrament hergestellt; zumal wenn die verkehrte Aussprache mehr am Ende wie am Anfange der Formel kommt, so daß der Sinn schon einigermaßen feststeht; wie wenn man sagte: „Im Namen des Vaters und des Todes und des heiligen Geistes". Denn solche Worte bezeichnen allerdings nichts kraft der Aussprache; aber sie werden genommen wie bezeichnend infolge der Gewohnheit, so daß doch immer der Sinn derselbe bleibt. Was nun vom Anfange und vom Ende der Formel gesagt wurde, das hat gemäß der Anlage der Sprache mehr Wert im Lateinischen wie im Griechischen, wo der Sinn des Satzes in höherem Grade vom Ende abhängt. Im allgemeinen muß man Rücksicht nehmen auf den Umfang oder die Zahl der verkehrt ausgesprochenen Worte, nämlich wie der Sinn davon berührt wird.

Achter Artikel.

Zuweilen kann man einzelne Worte hinzusetzen zu der Form.

a) Nichts darf hinzugefügt werden. Denn:

I. Die sakramentalen Worte stehen mit Rücksicht auf die Notwendigkeit auf derselben Stufe wie die Worte der Schrift. Zu diesen aber soll man nichts hinzusetzen, nach Deut. 4, 2.; und Apok. ult. 18.: „Wer zu diesen Worten hinzufügt, den wird der Herr treffen mit den hier verzeichneten Plagen; und wer vermindert, wird getilgt werden aus dem Buche des Lebens." Also darf man auch zu den sakramentalen Worten nichts hinzusetzen.

II. Die Worte sind bei den Sakramenten wie die Form; bei dieser aber verändert jede Verminderung oder Hinzufügung den Gattungscharakter, wie bei den Zahlen (Metaph. 8.). Also verändert jedes Vermindern oder Hinzusetzen das Wesen und den Inhalt des Sakramentes.

III. Würde ein Zusatz nichts thun an der Wirkung der Formel, so könnte man auch die Worte umstellen oder etwas einschieben oder unterbrechen, ohne den Charakter des Sakramentes zu ändern.

Auf der anderen Seite aber taufen die Lateiner mit dieser Formel: „Ich taufe dich im Namen des Vaters ꝛc." Die Griechen aber bedienen sich dieser Formel: „Es soll getauft werden der Knecht Christi im Namen ꝛc." Beide aber spenden in Wahrheit das Sakrament der Taufe. Also kann man in der Formel etwas hinwegnehmen oder hinzusetzen.

b) Ich antworte: 1. Wenn derjenige, der das Sakrament spendet, die Absicht hat, durch solches Hinzufügen oder Mindern in den Worten der Form einen anderen Ritus einzuführen, der von der Kirche nicht angenommen

ist, so scheint er nicht das Sakrament zu vollenden; denn er scheint nicht die Absicht zu haben, daß er thue was die Kirche thut. 2. Da die Worte in den Sakramenten wirken nach ihrem Sinne, so wird das Sakrament nicht vollendet, sobald durch Hinzufügen oder Mindern der Sinn fortgenommen wird.

Wird also in dem vermindert, was zur Substanz der sakramentalen Form gehört, so wird der Sinn fortgenommen und besteht das Sakrament nicht. Deshalb sagt Didymus (2. de Spir. s.): „Wenn jemand so tauft, daß er einen der drei erwähnten Namen ausläßt, der tauft nicht in Wahrheit.“ Wird aber etwas fortgenommen, was nicht zur Substanz der Form gehört, wie z. B. bei der Form der Eucharistie: „Denn dies ist mein Leib“, das „denn“, so wird das Sakrament zwar vollendet; aber es kann geschehen, daß der betreffende sündigt, wenn er aus Nachlässigkeit oder Verachtung so handelt.

Was nun das Hinzufügen anbelangt, so gilt die gleiche Unterscheidung. Wird dadurch der Sinn fortgenommen wie bei der Taufe der Arianer, die da sprachen: „Ich taufe dich im Namen des Vaters, der größer ist und des Sohnes, der geringer ist;“ — so besteht die Wahrheit des Sakramentes nicht. Ist dies nicht der Fall, sondern bleibt der gebührende Sinn bestehen, so bleibt die Wahrheit des Sakramentes, mag man hinzufügen am Anfange, in der Mitte oder am Ende. So wäre es eine wahre Taufe, wenn jemand sagte: „Ich taufe dich im Namen des allmächtigen Vaters, des Eingeborenen Sohnes und des heiligen Geistes des Trösters“; und ähnlich, wenn er sagte: „Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes; und daß die seligste Jungfrau dir beistehe“. Wollte er aber sagen: „Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes und der seligsten Jungfrau“; so wäre dies wahrscheinlich keine wahre Taufe. Denn Paulus sagt (1. Kor. 1.): „Ist Paulus für euch gekreuzigt worden oder seid ihr im Namen Pauli getauft?“ Jedoch muß da unterschieden werden. Wird verstanden, daß der taufende den Namen der seligsten Jungfrau hinzufügt mit demselben Rechte und zum selben Zwecke wie die der heiligen drei göttlichen Personen, so ist der Sinn dem wahren Glauben entgegengesetzt und so hört die Wahrheit der Taufe auf. Wird aber dies „im Namen der seligsten Jungfrau“ so verstanden, nicht als ob dieser Name etwas wirkte bei der Taufe, sondern damit die Fürbitte Marias dem Täufling nütze, daß er die Taufunschuld bewahre, so bleibt bestehen die Wahrheit der gespendeten Taufe.

c) I. Um die Schrift auszulegen, haben die heiligen Lehrer Vieles hinzugesetzt; nicht aber um ihren Sinn zu ändern. Und so kann jemand zur sakramentalen Form etwas hinzusetzen, wenn er nur nicht sagt, es gehörte etwas zur Notwendigkeit der Form was nicht dazu gehört.

II. Die Worte gehören zur Form des Sakramentes auf Grund des bezeichneten Sinnes. Was also den Sinn ändert, das nimmt die Wahrheit des Sakramentes fort.

III. Ist die Unterbrechung bei den Worten eine so große, daß die Absicht des aussprechenden unterbrochen wird oder das Verständnis und der Sinn der Worte verloren geht, so hört die Wahrheit des Sakramentes auf. Ist die Unterbrechung eine geringe, so bleibt die Wahrheit des Sakramentes. Dasselbe gilt vom Umstellen der Worte.

Einundsechzigstes Kapitel.

Über die Notwendigkeit der Sakramente.

Erster Artikel.

Die Sakramente sind für das menschliche Heil notwendig.

a) Dies ist nicht so. Denn:

I. Nach 1. Tim. 4. „ist die Übung mit Hilfe des Körperlichen wenig nützlich." Dazu aber gehören die Sakramente.

II. Nach 2. Kor. 12. wird dem Apostel gesagt: „Es genüge dir meine Gnade." Also sind die Sakramente überflüssig.

III. Das Leiden Christi wird als die hinreichende Ursache unseres Heiles bezeichnet. Da also die hinreichende Ursache da ist, so folgt die entsprechende Wirkung, nach Röm. 5.: „Da, als wir Feinde waren, wir versöhnt worden sind mit Gott durch den Tod seines Sohnes, so werden wir um so mehr versöhnt sein in seinem Leben." Also besteht keine Notwendigkeit für die Sakramente.

Auf der anderen Seite schreibt Augustin (19. cont. Faustum 11.): „Unter dem Namen keiner Religion, sei es der wahren sei es einer falschen, können die Menschen vereinigt werden, wenn man sie nicht durch äußere Merkmale oder durch die Verknüpfung sichtbarer Sakramente verbindet." Notwendig aber ist es, daß die Menschen um ihres Heiles willen vereinigt werden unter dem einigen Namen der wahren Religion. Also sind die Sakramente notwendig für das Heil.

b) Ich antworte, die Sakramente seien aus drei Gründen notwendig: 1. Auf Grund der Beschaffenheit der menschlichen Natur, welcher es eigen ist, durch Körperliches und sinnlich Wahrnehmbares zu Geistigem zu gelangen. Gott aber leitet jedes Wesen in einer dessen Beschaffenheit angemessenen Weise; und so hat seine Weisheit dem Menschen Hilfe gebracht für sein Heil unter gewissen äußerlich wahrnehmbaren, körperlichen Zeichen, welche man Sakramente nennt. 2. Auf Grund des Zustandes der Menschen, die durch die Sünde sich aus eigener Neigung körperlichen Dingen unterworfen hatten. Und so hat Gott gemäß der Krankheit das Heilmittel bereitet. Hätte Er dem Menschen nackt und offen Geistiges geboten, so würde dessen Geist sich nicht dem zugewendet haben, weil er hingegeben war dem Körperlichen. 3. Auf Grund der gewöhnlichen menschlichen Thätigkeit, die vorzugsweise mit Körperlichem sich beschäftigt. Damit es also dem Menschen nicht zu hart wäre, wenn er vom Körperlichen ganz abgezogen würde, sind ihm in den Sakramenten Übungen mit Hilfe des Körperlichen vorgelegt, wodurch er heilsam abgewandt wird von abergläubigen Übungen, die dem Dämon gelten oder überhaupt von allem irgendwie Schädlichem, was in sündiger Thätigkeit besteht. So wird der Mensch durch die Sakramente in einer seiner Natur angemessenen Weise vermittelst des Sinnlichen belehrt; er wird gedemütigt, weil ihm, der sich Körperlichem

unterworfen, nun durch Körperliches Beistand geleistet wird; er wird vor verderblichen Beschäftigungen bewahrt durch heilsame Übungen mit Hilfe des Körperlichen.

c) I. Die sakramentalen Übungen sind nicht rein körperlich; sondern bewirken und bezeichnen Geistiges.

II. Die Gnade wird eben dem Menschen verliehen in der seiner Natur angemessenen Weise. Und deshalb sind zur Erreichung der Gnade den Menschen die Sakramente notwendig.

III. Das Leiden Christi wird als hinreichende Ursache für das Heil des Menschen auf diesen angewandt und ihm zugänglich gemacht eben durch die Sakramente, die da wirken kraft des Leidens Christi, nach Röm. 6.: „Die wir getauft sind in Christo Jesu, wir sind in seinem Tode getauft."

Zweiter Artikel.

Vor der Sünde waren dem Menschen keine Sakramente notwendig.

a) Dem wird Folgendes entgegengestellt:

I. Die Sakramente sind notwendig, um Gnade zu erlangen. Dieser letzteren aber bedurfte der Mensch auch im Stande der Unschuld.

II. Gemäß der Beschaffenheit der menschlichen Natur sind die Sakramente dem Menschen notwendig. Diese aber ist dieselbe geblieben nach wie vor der Sünde.

III. Die Ehe ist ein Sakrament, nach Ephes. 5. Sie ist aber vor der Sünde eingesetzt (Gen. 2.).

Auf der anderen Seite ist das Heilmittel oder die Medizin nur dem kranken notwendig, nach Matth. 9.: „Nicht die gesunden bedürfen des Arztes." Die Sakramente aber sind geistige Heilmittel gegen die Sünde. Also erst nach der Sünde wurden sie notwendig.

b) Ich antworte; im Stande der Unschuld waren keine Sakramente. Denn auf Grund der Geradheit und Unversehrtheit dieses Standes war der Geist Gott unterworfen und dem Geiste die niederen Kräfte, der Seele aber gehorchte der Leib. Gegen diese Ordnung nun wäre es gewesen, wenn die Seele, sei es mit Rücksicht auf das Wissen sei es mit Rücksicht auf die Gnade, durch Körperliches ihre Vollendung erhalten hätte. Und danach waren im Paradiese keine Sakramente: weder als Heilmittel gegen die Sünde noch als Mittel zur Zweckvollendung der Seele.

c) I. Der Gnade bedurfte der Mensch im Stande der Unschuld; aber nicht bedurfte er zu deren Erreichung der Sakramente.

II. Die nämliche Natur ist nach der Sünde in einem anderen Zustande wie vorher. Denn nach der Sünde bedarf sie, auch mit Rücksicht auf den höheren Teil, zu ihrer Vollendung dies, daß sie etwas empfange vom Körperlichen her; was vor der Sünde nicht statthatte.

III. Die Ehe bestand im Paradiese nicht als Sakrament, sondern als natürliches Mittel für die Fortpflanzung. Infolgedessen aber bezeichnete sie etwas Zukünftiges mit Rücksicht auf die Kirche und Christum, wie auch alles Andere, was als Figur Christo vorherging.

Dritter Artikel.

Vor Christo nach der Sünde mußten Sakramente bestehen.

a) Dagegen wird geltend gemacht:

I. Durch die Sakramente wirkt und wird angewandt das Leiden Christi auf die Menschen. Die Wirkung aber geht nicht der Ursache vorher.

II. Der Stand der menschlichen Natur ward nicht geändert seit der Sünde bis zur Erlösung durch Christum. Die Sakramente aber sollen dem Stande der Natur angemessen sein. Also durften nicht andere bestehen unter dem Naturgesetze und andere von Moses hinzugefügt werden.

III. Die Sakramente im Gesetze Mosis mußten, weil ihnen näher stehend, ähnlicher sein den Sakramenten des Neuen Bundes wie die Sakramente vor dem Gesetze. Christus aber wird genannt Priester nach der Ordnung des Melchisedech, der da vor dem Gesetze war; und nicht nach der Ordnung des Aaron. Also waren die Sakramente vor Christo nicht zukömmlicherweise eingerichtet.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (19. cont. Faustum 13.): „Die ersten Sakramente, welche das Gesetz hochhielt und beobachtete, waren Vorzeichen des kommenden Christus.“ Notwendig aber war es für das menschliche Heil, daß die Ankunft Christi vorherverkündet werde; also waren einige Sakramente vor Christo notwendig.

b) Ich antworte, die Sakramente seien in der Weise für das menschliche Heil notwendig, daß sie sind sichtbare Zeichen unsichtbarer Dinge, durch welche der Mensch geheiligt wird. Niemand aber wird geheiligt außer durch Christum, „welchen Gott vorgestellt als den Sühner durch den Glauben in seinem Blute zur Offenbarmachung seiner Gerechtigkeit . . . daß Er selber gerecht sei und gerecht mache den, der da ist aus dem Glauben Jesu Christi“ (Röm. 3.). Also mußten vor der Ankunft Christi einige sichtbare Zeichen bestehen, vermittelst deren der Mensch seinen Glauben bekannte an die Ankunft des Erlösers Jesus Christus. Dergleichen Zeichen aber heißen Sakramente. Und somit mußten vor der Ankunft Christi Sakramente sein.

c) I. Das Leiden Christi ist die Zweckursache der alten Sakramente, die eingesetzt sind, um dasselbe zu bezeichnen. Die Zweckursache aber geht nicht der Zeit nach, sondern nur in der Absicht des handelnden dem Zweckdienlichen vorher.

II. Was den Glauben betrifft, so war der Stand unter dem Naturgesetze ganz der nämliche wie unter dem Gesetze Mosis; denn gleichmäßig wurden die Menschen stets gerechtfertigt durch den Glauben an die Ankunft des zukünftigen Christus. Jedoch fing die Sünde im Verlaufe der Zeit immer mehr an, die Kenntnis von den Geboten des Naturgesetzes und von der Richtschnur eines guten Lebens zu verdunkeln. Und so „mußte wachsen,“ nach Gregor (hom. 16. in Ezech.), „die ausdrückliche Erläuterung der Kenntnis des Glaubens.“ Demnach wurden auch die Hinweise auf den kommenden Heiland in den Sakramenten deutlicher und bestimmter im Gesetze Mosis wie im Naturgesetze, so daß während der Herrschaft des letzteren dem Menschen die Sakramente nicht im einzelnen bestimmt wurden, was unter dem Gesetze Mosis wegen der Verdunklung des Naturgesetzes und damit ausdrücklicher auf den Glauben hingezeigt würde, notwendig war.

III. Das Sakrament des Melchisedech ist dem Sakramente des Neuen Bundes ähnlicher mit Rücksicht auf die Materie, den Stoff; denn „Brot und Wein brachte er dar.“ Die Sakramente im Gesetze Mosis sind mehr ähnlich mit Rücksicht auf das durch das Sakrament Bezeichnete; nämlich mit Rücksicht auf das Leiden Christi, wie z. B. dies beim Osterlamme der Fall war und bei ähnlichen Opfern. Und dieser Unterschied war deshalb, damit nicht, wenn ein und dieselbe blieb die äußere Form und Gestalt des Sakraments, das im Neuen Bunde nur als eine Fortsetzung der Zeit nach erschiene des Sakramentes im Alten Bunde.

Vierter Artikel.

Nach Christo mußten ebenfalls Sakramente bestehen.

a) Es durften deren keine bestehen. Denn:

I. Wenn die Wahrheit kommt, weicht zurück die Figur. „Gnade und Wahrheit aber ward durch Jesum Christum gemacht“ (Joh. 1, 17.). Da also die Sakramente Zeichen oder Figuren der Wahrheit sind, durften nach Christo keine Sakramente sein.

II. Die Sakramente bestehen wesentlich in einigen Elementen. Nach Gal. 4. aber „waren wir, als wir klein waren, Knechte der Elemente dieser Welt.“ Da wir jetzt nun in der Fülle der Zeiten uns befinden, so bedürfen wir keiner Sakramente.

III. Nach Jakob. 1. „ist bei Gott keine Änderung und nicht der Schatten eines Wechsels.“ Dies aber scheint einen Wechsel im göttlichen Willen zu bezeichnen, daß nun andere Sakramente bestehen sollen wie im Alten Bunde, immer aber zu dem einen Zwecke, die Menschen zu heiligen. Also mußten mindestens die nämlichen Sakramente bleiben.

Auf der anderen Seite schreibt Augustin gegen Faustus (19, 13.): „Die Sakramente des Alten Bundes sind entfernt, weil erfüllt. Andere sind eingesetzt voll höherer Kraft, von größerem Nutzen; geringer zwar an Zahl, leichter aber um gespendet und empfangen zu werden.“

b) Ich antworte; wie die Altväter gerettet worden sind durch den Glauben an den kommenden Heiland, so werden wir heil durch den Glauben an den bereits gekommenen. Da nun die Sakramente Zeichen sind, durch welche der Mensch seinen Glauben an Christum, durch den er gerechtfertigt wird, bekennt, so müssen es andere Zeichen sein, die das Zukünftige, und andere, die das Vergangene ausdrücken. „Dieselbe Sache,“ sagt Augustin (l. c.), „wird anders angekündigt, wenn sie geschehen soll als wenn sie geschehen ist; wie ja auch das „er wird leiden“ eine andere Redeform ist wie das „er hat gelitten“. Andere Sakramente also müssen es sein, durch welche im Neuen Bunde bezeichnet wird das, was in Christo vorhergegangen ist; wie jene im Alten Bunde, welche dieses selbe als zukünftig hinstellten.

c) I. Nach Dionysius (5. eccl. hier.) ist der Stand der Gnade in der Mitte zwischen dem Stande des Alten Gesetzes und dem der Herrlichkeit, wo die Wahrheit nackt und ganz vollkommen erscheinen wird. Dann werden keinerlei Sakramente bestehen. Jetzt aber erkennen wir „durch den Spiegel in Rätseln“; und so bedürfen wir des Sinnlichen, um zur Kenntnis des Geistigen zu gelangen.

II. Der Apostel nennt da die Sakramente des Alten Bundes „dürf-

tige und schwache Elemente", weil sie weder Gnade enthielten noch verursachten. Sie gehörten also ganz der Welt an. Unsere Sakramente aber enthalten Gnade und verursachen sie. Somit ist da keine Ähnlichkeit.

III. Ein Familienvater hat nicht deshalb einen veränderlichen Willen, wenn er seinen Söhnen im Kindesalter andere Gebote giebt wie im erwachsenen Alter; andere im Winter und andere im Sommer. Und so ist Gottes Wille nicht deshalb als veränderlicher dargethan, daß Er durch andere Sakramente die zukünftig kommende Gnade bezeichnet und durch andere die bereits bestehende.

Zweiundsechzigstes Kapitel.

Über die Hauptwirkung der Sakramente: die Gnade.

Erster Artikel.

Die Sakramente verursachen Gnade.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Nicht dasselbe scheint zu sein: Zeichen und Ursache; denn „Zeichen" drückt mehr die Wirkung aus. Die Sakramente aber sind Zeichen der Gnade; also nicht deren Ursache.

II. Nichts Körperliches kann einwirken auf etwas Geistiges; denn „das Einwirkende steht höher wie das Leidende" (Aug. 12. sup. Gen. ad litt. 16.). Der Sitz der Gnade aber ist der vernünftige Geist des Menschen. Also wirken die Sakramente als etwas Körperliches nicht die Gnade im Geiste.

III. Gnade verursachen ist ganz und gar Gott eigen, nach Ps. 83.: „Gnade und Herrlichkeit wird der Herr geben." Also verursachen nicht die Sakramente, die in geschaffenen Dingen bestehen, die Gnade.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (tract. 80. in Joan.): „Das Wasser in der Taufe berührt den Körper und wäscht rein die Seele."

b) Ich antworte, jedenfalls müssen die Sakramente des Neuen Bundes irgendwie Gnade verursachen. Denn vermittelst ihrer wird der Mensch ein Glied am Leibe Christi, nach Gal. 3.: „Die ihr getauft seid, ihr habt Christum angezogen." Nur aber durch die Gnade wird der Mensch ein Glied Christi.

Manche sagen deshalb, die Sakramente seien nicht Ursache der Gnade dadurch daß sie etwas wirken, sondern weil Gott bei Spendung der Sakramente die Gnade wirkt. So z. B. erhielte jener, der infolge der Anordnung des Königs einen Zehner von Blei brächte, hundert Pfund; nicht weil dieser Zehner dies irgendwie wirkte, sondern der Wille des Königs allein macht, daß eine solche Summe Geld gegeben wird. Darum sagt Bernardus (1. de coena domini): „Wie ein Kanonikus investiert wird mit dem Buche, ein

Abt mit dem Stabe, ein Bischof mit dem Ringe, so sind verschiedene Gnaden zugeteilt den verschiedenen Sakramenten." Wer aber genau erwägt, der sieht, daß diese Art und Weise nicht überragt den Charakter eines bloßen Zeichens. Denn jener Zehner ist nur ein Zeichen des königlichen Willens, daß dem vorzeigenden eine bestimmte Summe Geld gegeben werde; und ebenso verhält es sich mit dem Buche, dem Stabe 2c. Danach wären also die Sakramente nichts als reine Zeichen, da doch aus vielen Autoritäten von heiligen hervorgeht, daß die Sakramente des Neuen Bundes nicht bloß bezeichnen, sondern verursachen die Gnade.

Deshalb muß man anders sagen. Denn eine doppelte wirkende Ursache giebt es: 1. Eine hauptsächlich und an erster Stelle einwirkende und 2. eine, die in der Weise eines Werkzeuges wirkt. Die erstere wirkt kraft ihres Wesens und ihr wird die Wirkung ähnlich, wie das Feuer kraft seiner Wärme warm macht. Und danach kann nur Gott die Gnade verursachen, da diese nichts Anderes ist wie eine Teilnahme und Ähnlichkeit mit dem göttlichen Wesen, nach 2. Petr. 1.: „Großes und Kostbares ist uns verheißen worden, daß wir teilhaben an der göttlichen Natur." Die in der Weise eines Werkzeuges wirkende Ursache aber wirkt nicht kraft ihres eigenen Wesens, sondern insoweit sie in Bewegung gesetzt ist von seiten der hauptein wirkenden Ursache. Die Wirkung wird da nicht dem Werkzeuge ähnlich, sondern der an erster Stelle und hauptsächlich einwirkenden Ursache; wie das Bett nicht ähnlich wird dem Beil, sondern der Exemplaridee im Geiste des Meisters. Und so, wie von Gott angewandte Werkzeuge, wirken die Sakramente des Neuen Bundes Gnade in uns: „Sie werden gespendet und gehen vorüber," so Augustin (14. cont. Faustum 16.); „die Kraft aber (Gottes), die durch sie gewirkt, bleibt in der Seele." Wodurch nun jemand wirkt, das wird recht eigentlich Werkzeug genannt, wonach Tit. 3. es heißt: „Er hat uns heil gemacht durch das Bad der Wiedergeburt."

c) I. Die haupteinwirkende Ursache kann allerdings nicht eigentlich bezeichnet werden als Zeichen der Wirkung, wenn auch diese Wirkung verborgen ist und sie selbst, die Ursache, offen und sinnlich wahrnehmbar. Die Ursache in der Weise eines Werkzeuges aber kann, wenn sie selber offenbar ist, genannt werden das Zeichen einer verborgenen Wirkung; denn sie ist nicht für sich allein Ursache, sondern selber wieder gewissermaßen Wirkung, insoweit sie bewegt und in Thätigkeit gesetzt wird von der Hauptursache. Und danach sind die Sakramente des Neuen Bundes zugleich Zeichen und Ursachen; und so wird gesagt: „Sie wirken das, was sie bezeichnen." Deshalb sind sie auch im wahrhaftigsten Sinne „Sakramente"; denn sie haben wirksame Beziehung zu etwas „Heiligem" (sacrum) und nicht bloß bezeichnen sie es.

II. Das Werkzeug hat zwei Arten Thätigkeit: Die eine, insoweit es in Thätigkeit gesetzt ist vom Haupteinwirkenden; die andere, insoweit es eigene Form und Natur hat. So kommt dem Beile es zu gemäß der eigenen Natur, zu spalten; gemäß der vom Meister eingedrückten Bewegung aber, ein Bett herzustellen; und zwar wird diese letztere Thätigkeit nur ausgeführt vermittelst der ersteren. Und ähnlich führen die Sakramente vermittelst der ihnen eigenen Thätigkeit, welche sie auf den Körper anwenden, den sie berühren, die Thätigkeit aus als ein Werkzeug in der Hand der göttlichen Kraft, so daß sie auf die Seele einwirken; wie das Taufwasser nach der ihm von Natur eigenen Thätigkeit den Körper abwäscht, nach der Thätigkeit aber als Werkzeug kraft der Macht Gottes die Seele rein macht;

denn aus Seele und Leib wird eine Einheit. Und dies sagt Augustin mit den Worten: „Es berührt den Leib und wäscht rein die Seele."

III. Dieser Einwurf berücksichtigt Gott als den Haupteinwirkenden; und soweit hat er recht.

Zweiter Artikel.

Die sakramentale Gnade fügt etwas hinzu zur Gnade der Tugenden und Gaben.

a) Dies wird geleugnet. Denn:

I. Durch die Gaben und Tugenden wird die Seele dem Wesen und den Vermögen nach hinreichend vollendet. Dies aber ist der Zweck der Gnade.

II. Die Mängel der Seele werden durch die Sünden verursacht. Alle Sünden aber werden hinreichend ausgeschlossen durch die Gnade der Gaben und Tugenden; da keine Sünde es giebt, die nicht einer Tugend entgegenstände. Also kann die sakramentale Gnade, die den Zweck hat, die Mängel der Seele zu haben, nichts hinzufügen zur Gnade der Tugenden und Gaben.

III. Alles Abziehen oder Hinzufügen in den Formen (oder Wesenheiten) ändert den Wesenscharakter, nach 8 Metaph. Fügt also die sakramentale Gnade etwas zur Gnade der Tugenden und Gaben hinzu, so ist da bloß der Name gemeinsam und nicht mehr der Wesenscharakter. Es wird somit, wenn gesagt wird, die Sakramente verursachen Gnade, nichts Bestimmtes, Faßbares ausgedrückt.

Auf der anderen Seite wären die Sakramente, wenn die von ihnen gewirkte Gnade nichts hinzufügte zur Gnade der Gaben und Tugenden, vergeblich vorhanden; was bei den Werken Gottes nicht der Fall sein kann.

b) Ich antworte, die Gnade an sich betrachtet vollende das Wesen der Seele, insoweit diese Anteil nimmt an der Ähnlichkeit mit dem göttlichen Sein. Und wie von diesem Wesen der Seele die Vermögen ausfließen; so gehen von der Gnade in die Vermögen der Seele aus vollendende Kräfte, welche Gaben oder Tugenden genannt werden, wodurch diese Vermögen vervollkommnet werden mit Rücksicht auf deren Thätigkeit. Die Sakramente aber haben einige besondere Wirkungen, die im christlichen Leben nötig sind; wie die Taufe als Wirkung hat die geistige Wiedergeburt, wodurch der Mensch den Lastern abstirbt und ein Glied Christi wird; und diese Wirkung ist etwas ganz Besonderes, welche absieht von den Thätigkeiten der Seelenvermögen. Dasselbe ist entsprechend bei den anderen Sakramenten der Fall. Wie also die Tugenden und Gaben zur gemeinhin so genannten Gnade hinzufügen eine gewisse Vollendung mit bestimmter Rücksicht auf die den Vermögen eigenen Thätigkeiten; so fügt die sakramentale Gnade hinzu zur gemeinhin so genannten Gnade und zu den Tugenden und Gaben einen gewissen göttlichen Beistand, um den besonderen Zweck, die besondere Wirkung des einzelnen betreffenden Sakramentes zu erreichen.

c) I. Die Gnade der Tugenden und Gaben vollendet genügend das Wesen und die Vermögen der Seele; aber die sakramentale Gnade vollendet mit Rücksicht auf einzelne besondere Wirkungen, welche im christlichen Leben notwendig sind.

II. Durch die Tugenden und Gaben werden genügend ausgeschlossen die Sünden für die dementsprechend thatsächlich bestehende Zeit und für die Zukunft. Aber die vergangenen Sünden, die dem Akte nach vorübergehen und der Schuld nach bleiben, finden ihr Heilmittel im besonderen in den Sakramenten.

III. Der Charakter der sakramentalen Gnade verhält sich zur gemeinhin so genannten Gnade wie die Gattung zur „Art". Wie also nicht nur der Name gemeinsam ist, sondern auch das innere Wesen (mit Rücksicht auf die „Art") zwischen dem gemeinhin so genannten sinnbegabten Wesen und dem Menschen; so auch ist nicht einzig der Name der nämliche von der Gnade überhaupt und von der sakramentalen Gnade.

Dritter Artikel.

Die Sakramente des Neuen Bundes enthalten Gnade.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Die Gnade ist nicht in den Sakramenten wie im Träger oder im Subjekt; Träger der Gnade nämlich ist nichts Körperliches, sondern die Seele. Sie ist auch nicht darin, wie in einem Gefäße; denn „das Gefäß ist ein beweglicher Ort", heißt es 4 Physic. So aber im Orte sein kommt nicht einem zum Wesen hinzutretenden accidens oder Zustande zu. Also enthalten die Sakramente keine Gnade.

II. Die Sakramente haben den Zweck, daß jemand vermittelst ihrer Gnade erlange. Die Gnade aber kann nicht als bloße Eigenschaft oder als zum Wesen hinzutretender Zustand von dem einen Träger oder Subjekt zu einem anderen übergehen. Also wäre zu nichts Gnade in den Sakramenten.

III. Das Geistige wird nicht enthalten von seiten des Körperlichen, wenn es auch darin ist; denn die Seele ist nicht im Körper enthalten, vielmehr wird umgekehrt der Körper von der Seele zusammengehalten. Die Gnade aber ist etwas Geistiges; also ist sie nicht enthalten im Sakramente, das immer etwas Körperliches ist.

Auf der anderen Seite sagt Hugo von St. Viktor (1. de sacr. part. 9. c. 2.): „Jedes Sakrament enthält auf Grund der Heiligung unsichtbare Gnade."

b) Ich antworte; die Gnade sei 1. in einem Sakramente wie im Zeichen; denn jedes Sakrament ist ein Zeichen der Gnade; — 2. wie in der Ursache; denn jedes Sakrament verursacht in der Weise eines Werkzeuges Gnade. Also ist in den Sakramenten des Neuen Bundes die Gnade nicht zwar gemäß der Ähnlichkeit im Wesenscharakter, wie die Wirkung einer Ursache mit dem gleichen Wesenscharakter, z. B. der Mensch im Vater; und auch nicht gemäß einer eigenen bleibenden Form, wie die Wirkungen der Sonne hier auf Erden in der Sonne enthalten sind, wenn auch nicht die Wesensgattung die gleiche ist. Vielmehr ist in den Sakramenten die Gnade gemäß dem, wie eine Kraft im Werkzeuge sich findet; nämlich in fließender und, mit Rücksicht auf das Sein im Bestande der Natur, in unvollständiger Weise. (Vgl. Art. 4.)

c) I. Die Gnade ist in den Sakramenten wie in einem dem Künstler zu einem Werke dienenden Gefäße; wie Ezech. 9. es heißt: „Ein jeder habe das Gefäß um zu töten, in seiner Hand."

II. Allerdings geht eine solche Eigenschaft oder ein solcher Zustand vermittelst eines Werkzeuges von der Ursache her in ein Subjekt oder in einen Träger über; so aber, daß ein solches Accidens in der Ursache und auch im Werkzeuge Sein hat je nach der Beschaffenheit beider.

III. Wenn das Geistige in vollkommener Weise in etwas sich findet, so hält es dieses zusammen. Die Gnade aber ist nicht so in den Sakramenten, sondern wie etwas im Fließen Bestehendes und Unvollendetes.

Vierter Artikel.

In den Sakramenten ist eine die Gnade verursachende Kraft.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Die Kraft, welche eine Ursache für die Gnade sein soll, muß jedenfalls eine geistige sein. Im Körper aber kann keine geistige Kraft sein: weder als etwas demselben Eigenes, weil ja jede Kraft in einem Dinge von dessen Wesen ausfließt und somit dieses nicht überragen kann; noch als etwas von einem anderen Empfangenes, weil das so Empfangene gemäß der Seinsweise des empfangenden aufgenommen wird.

II. Alles, was Sein hat, läßt sich zurückführen auf eine bestimmte Seinsart und auf einen bestimmten Grad des Guten. Es giebt aber keine Seinsart, auf welche eine solche Kraft, wie sie in den Sakramenten sich finden soll, zurückgeführt werden kann, wie klar ist, wenn man die einzelnen Seinsarten durchgeht. Auch läßt sich eine solche Kraft auf keinen Grad des Guten zurückführen: nicht nämlich auf die kleinsten Güter, da die Sakramente für das Heil notwendig sind; nicht auf die mittleren Güter, wie dies die Vermögen der Seele sind, da diese zu den natürlichen Gütern gehören; nicht endlich auf die höchsten Güter, wie die Gnade und Tugend. Also giebt es in den Sakramenten keine die Gnade verursachende Kraft.

III. Besteht eine solche Kraft innerhalb der Sakramente, so kann sie nur durch Erschaffen von seiten Gottes verursacht werden. Dann wäre es aber unzukömmlich, daß eine solch edle Kreatur sogleich zu sein aufhören soll, wenn das Sakrament gespendet ist. Also.

IV. Ein und dasselbe kann nicht in verschiedenen Dingen sein. Zu den Sakramenten aber gehören verschiedene Dinge, nämlich Worte und Sachen; wogegen in ein und demselben Sakramente nur eine Kraft sein kann. Also besteht eine solche die Gnade verursachende Kraft in den Sakramenten nicht.

Auf der anderen Seite schreibt Augustin (tract. 80. in Joan.): „Woher eine so große Kraft des Wassers, daß es den Körper berührt und die Seele abwäscht?“ Und Beda (c. 10. in Luc.): „Der Herr teilte durch die Berührung mit seinem reinsten Fleische den Wassern die Kraft mit, wiederzuerzeugen.“

b) Ich antworte, die da meinen, die Sakramente verursachten Gnade nur durch eine sie von außen her mitbegleitende Kraft, nehmen im Sakramente selber keinerlei Kraft an, welche beitrüge zum Hervorbringen der Wirkung. Nach ihnen wirkt die göttliche Kraft neben und zugleich mit den Sakramenten, bei Gelegenheit von deren Spendung, die sakramentale Gnadenwirkung.

Nimmt man aber an, daß die Sakramente in der Weise von Werkzeugen Gnade wirken, so muß man zugleich annehmen, in jedem Sakramente be-

finde sich eine demangemessene Kraft, welche die sakramentale Wirkung hervorbringt. Diese Kraft also steht zur vollkommenen, selbständig und an erster Stelle einwirkenden im Verhältnisse eines Werkzeuges. Denn ein Werkzeug wirkt nur insoweit es in Bewegung gesetzt ist von der haupteinwirkenden Ursache, die da selbständig wirkt. Die an erster Stelle einwirkende Kraft also hat ihrer Natur nach bleibendes und vollendet selbständiges Sein; wogegen die als Werkzeug dastehende Kraft ein vorübergehendes, vom Einen auf das Andere fließendes, unvollständiges Sein besitzt; wie ja auch die Bewegung selber eine an sich unvollendete Thätigkeit ist, die da vom Thätigseienden ausgeht zum Leidenden oder Empfangenden hin.

c) I. Eine selbständig bleibende geistige Kraft kann nicht Körperlichem innewohnen. Wohl aber kann Solches dem Geiste als Werkzeug dienen, um eine geistige Wirkung zu erzielen. So ist ja die äußerlich vernehmbare Stimme selber eine gewisse geistige Kraft, um die Vernunft des Menschen aufzuwecken, insoweit sie ausgeht von der inneren Auffassung des Geistes. In dieser Weise nun findet sich eine geistige Kraft in den Sakramenten, insoweit sie von Gott gebraucht werden zu einer geistigen Wirkung.

II. Wie die Bewegung als unvollendetes Thätigsein nicht im eigentlichen Sinne zu einer besonderen eigenen Seinsart gehört, sondern sich zurückführen läßt zur Seinsart des Thätigseins überhaupt als des Vollendeten, und wie das Anderswerden zur Seinsart „Eigenschaft" sich zurückführen läßt; — so ist die in der Weise eines Werkzeuges thätige Kraft nicht im eigentlichen Sinne innerhalb einer Seinsart, sondern läßt sich zurückführen auf die Seinsart und die Gattung der Kraft als des Vollendeten.

III. Wie die Kraft eines Werkzeuges, als eines solchen, demselben innewohnt aus dem Grunde selber, daß es in Bewegung gesetzt wird vom Haupteinwirkenden; so erlangt ein Sakrament geistige Kraft infolge des Segens Christi und der Anwendung von seiten des Spenders beim Spenden selber. Deshalb sagt Augustin (sermo de Epiph.): „Nicht darf man sich wundern, daß wir sagen, das Wasser, d. i. eine körperliche Substanz diene zur Reinigung der Seele. Es gelangt allerdings bis in die Seele und durchdringt die gesamten verborgenen Winkel des Gewissens. Denn durch den Segen Christi ist es feiner geworden und durchdringt nun die verborgenen Ursachen des Lebens, das Geheime des Geistes öffnet sich ihm."

IV. Wie ein und dieselbe Kraft des Haupteinwirkenden in allen jenen Werkzeugen sich findet, die für den nämlichen Zweck untereinander in geregelter Beziehung stehen und somit eine Einheit der Ordnung nach bilden; so findet sich ein und dieselbe sakramentale Kraft in den Elementen und den Worten, soweit von beiden Seiten her ein einziges Sakrament vollendet wird.

Fünfter Artikel.

Die Sakramente des Neuen Bundes haben ihre Kraft aus dem Leiden Christi.

a) Dem wird widersprochen:

I. Die Kraft ist dazu in den Sakramenten, damit sie Gnade verursachen, wodurch geistigerweise die Seele lebt. Wie aber Augustin schreibt (tract. 19. in Joan.), „belebt das ewige Wort die Seelen, soweit dasselbe im Anfange bei Gott war; und es belebt die Körper, soweit es Fleisch

geworden ist." Da also das Leiden dem Worte als dem fleischgewordenen angehört, so scheint das Leiden nicht die Kraft in den Sakramenten hervorbringen zu können.

II. Die Kraft hängt nach Augustin (tract. 80. in Joan.) vom Glauben ab: „Das Wort vollendet die Sakramente, nicht weil es materiell ausgesprochen, sondern weil es geglaubt wird." Der Glaube aber richtet sich nicht allein auf das Leiden Christi, sondern auch auf die anderen Geheimnisse seiner heiligen Menschheit und zumal auf seine Gottheit. Also haben die Sakramente nicht in einem besonderen Sinne ihre Kraft vom Leiden Christi.

III. Die Sakramente haben zum Zwecke die Rechtfertigung des Menschen, nach 1. Kor. 6.: „Ihr seid rein gewaschen, ihr seid gerechtfertigt worden." Die Rechtfertigung aber wird der Auferstehung zugeschrieben als besondere Wirkung, nach Röm. 4.: „Er ist auferstanden wegen euerer Rechtfertigung." Also haben die Sakramente vielmehr ihre Kraft von der Auferstehung Christi wie von seinem Leiden.

Auf der anderen Seite sagt die Glosse zu Röm. 5. (in similitudinem): „Aus der Seite des am Kreuze schlafenden Christus flossen die Sakramente, durch welche die Kirche erlöst worden ist."

b) Ich antworte, jedes Sakrament bringe Gnade in der Seele hervor in der Weise eines Werkzeuges. Nun giebt es ein Werkzeug, das mit dem Haupteinwirkenden verbunden ist, wie z. B. die Hand; und ein anderes besteht, das da getrennt ist vom Haupteinwirkenden wie z. B. der Stock. Durch das erstgenannte Werkzeug wird in Bewegung gesetzt das an zweiter Stelle angeführte, wie der Stock durch die Hand. Die Hauptursache also der Gnade ist Gott selber; wie ein damit verbundenes Werkzeug wirkt die heilige Menschheit Christi; wie ein getrenntes die Sakramente. Somit muß die Heilkraft von der Gottheit Christi sich ableiten vermittelst seiner heiligen Menschheit bis zu den Sakramenten selber. Nun hat die sakramentale Gnade vorzugsweise einen doppelten Zweck: Nämlich sie soll die Mängel der vergangenen Sünden hinwegnehmen, die dem Thätigsein nach vorübergehen, der Schuld nach aber bleiben; und dann soll sie die Seele vollenden in dem, was zum Kulte Gottes gehört gemäß der Religion des christlichen Lebens. Christus aber hat uns zumal durch sein Leiden von Sünden befreit sowohl in der Weise des Verdienstes als auch in der Weise der Genugthuung, nach beiden Seiten hin in hinreichender Weise. Ähnlich auch hat Er durch sein Leiden begonnen den Ritus der christlichen Religion, indem Er „Sich selbst darbot als Opfergabe und Darbringung" (Epheſ. 5.). Also haben offenbar aus dem Leiden Christi die Sakramente der Kirche ihre Kraft, dessen Wirksamkeit gewissermaßen mit uns verbunden wird durch den Empfang der Sakramente. Und um dies zu bezeichnen, floß aus der Seite Christi, als Er am Kreuze hang, Blut und Wasser, von dem das Wasser sich auf die Taufe bezieht und das Blut auf die Eucharistie, die da unter den Sakramenten die hauptsächlichsten sind.

c) I. Das ewige Wort ist die haupteinwirkende Ursache für das Leben der Seele. Der Leib Christi wirkt da als Werkzeug; während er mit den an ihm vollzogenen Geheimnissen mit Rücksicht auf die Leiber auch wirkt in der Weise des Beispiels (Kap. 56.).

II. Durch den Glauben wohnt Christus in uns, nach Epheſ. 5. Und deshalb wird vermittelst des Glaubens mit uns die Kraft Christi verbunden. Die sündennachlassende Kraft Christi gehört aber in besonderem Sinne

ſeinem Leiden an. Und ſonach werden durch den Glauben an ſein heiliges Leiden in beſonderer Weiſe die Menſchen von Sünden befreit, nach Röm. 3.: „Ihn hat Gott vorgeſtellt als Sühner durch den Glauben in ſeinem Blute.“ Die Kraft der Sakramente alſo, welche die Tilgung der Sünden zum Zwecke hat, rührt vorzugsweiſe aus dem Glauben an das Leiden Chriſti her.

III. Die Rechtfertigung wird der Auferſtehung zugeſchrieben auf Grund des Zielpunktes, zu welchem hin ſie gerichtet iſt; der da iſt die Neuheit des Lebens durch die Gnade. Dem Leiden wird ſie zugeſchrieben als dem Ausgangspunkte, ſoweit nämlich der Nachlaß der Schuld erwogen wird.

Sechſter Artikel.

Die Sakramente des Alten Bundes verurſachten keine Gnade.

a) Das Gegenteil erhellt aus Folgendem:

I. Aus dem Glauben an das Leiden Chriſti haben die Sakramente des Neuen Bundes ihre wirkſame Kraft. Solcher Glaube aber war im Alten Bunde, nach 2. Kor. 4.: „Wir haben den nämlichen Geiſt des Glaubens.“ Alſo wirkten Gnade auch die Sakramente des Alten Bundes.

II. Eine Heiligung vollzieht ſich nur vermittelſt der Gnade. Durch die Sakramente des Alten Bundes aber wurden die Menſchen geheiligt, nach Lev. 8.: „Als Moſes geheiligt hatte den Aaron und deſſen Kinder in ihren Gewändern.“

III. Beda ſagt (hom. circumc.): „Denſelben heilſamen Gnadenbeiſtand leiſtete unter dem Geſetze die Beſchneidung gegen die Erbſünde, welchen jetzt, zur Zeit der offenbar gewordenen Gnade, die Taufe leiſtet.“ Alſo wirkte die Beſchneidung Gnade, wie jetzt die Taufe es thut. Und da, wie die Taufe dies iſt für die Sakramente des Neuen Bundes, die Beſchneidung das Eintrittsthor war für die Sakramente des Alten Bundes, ſo wirkten ähnlich, wie ſie, die letzteren alle insgeſamt Gnade.

Auf der anderen Seite nennt Paulus (Gal. 4.) die Sakramente des Alten Bundes „dürftige und ſchwache Elemente“, weil nämlich, wie die Gloſſe bemerkt, „das Alte Geſetz nicht in vollendeter Weiſe rechtfertigte.“

b) Ich antworte; die Sakramente des Alten Bundes wirkten nicht Gnade aus eigener Kraft, ſonſt wäre das Leiden Chriſti nicht notwendig geweſen, nach Gal. 2.: „Wenn die Gerechtigkeit vom Geſetze kommt, ſo iſt umſonſt Chriſtus geſtorben.“ Dieſe Sakramente konnten gleicherweiſe nicht Gnade wirken kraft des Leidens Chriſti. Denn das Leiden Chriſti wird mit uns verbunden und auf uns angewandt durch den Glauben und die Sakramente. Nun vollzieht ſich der Glaube wohl durch eine Thätigkeit der Seele; und danach kann etwas bewegen und bethätigen, wenn es auch der Zeit nach ſpäter thatſächliches Sein hat, inſoweit es nämlich vorher aufgefaßt wird von der Seele, wie z. B. der Zweck die Seele bewegt, ehe er thatſächlich erreicht iſt. Aber die Verbindung des Leidens Chriſti mit der Seele durch die Sakramente geſchieht auf Grund des Gebrauches und der Anwendung von außen thatſächlich beſtehenden Dingen, und danach vermag nichts zu bewegen oder in Thätigkeit zu ſetzen eher als es iſt und ſomit Einfluß ausüben kann auf das wirklich Beſtehende. So konnten alſo die alten Vorväter durch den Glauben an das Leiden Chriſti gerechtfertigt werden gleichwie wir. Aber es konnte ſich vom Leiden Chriſti als von der einwirkenden Urſache keine

Kraft in die Sakramente ableiten, ehe es wirklich und thatsächlich bestand. Die Zweckursache nämlich kann wohl bewegen, ehe der Zweck thatsächlich erreicht ist, durch die Sehnsucht nach dem Zwecke. Aber einwirken in der Weise der wirkenden Ursache kann nichts, ehe es Sein hat. Und so enthielten die Sakramente des Alten Bundes keinerlei die Gnade verursachende wirkende Kraft; sondern standen nur als eben so viele Beteuerungen und Bekenntnisse des Glaubens, als Zeichen und Figuren des Leidens Christi da. Sie waren reine Zeichen des Glaubens, durch den wir gerechtfertigt werden.

c) I. Der Glaube an das künftige Leiden Christi konnte als in der Seele befindlich rechtfertigen. Wir aber haben den Glauben an das bereits thatsächlich vollbrachte Leiden Christi und so kann dieses noch dazu rechtfertigen gemäß dem thatsächlichen Gebrauche der Sakramente.

II. Jene Heiligung war nur eine figürliche. Dadurch wurden sie nämlich geeignet gemacht für die Gottesverehrung gemäß dem Alten Gesetze, welche durchaus eine Figur war des Leidens Christi.

III. Manche sagen, die Beschneidung habe nicht Gnade verliehen, sondern einzig die Sünde hinweggenommen. Dies aber kann nicht sein; denn nur „durch die Gnade werden wir gerechtfertigt" (Röm. 3, 24.). Deshalb sagen andere, die Beschneidung habe nur so viel Gnade gegeben als zur Entfernung der Schuld genügte; nicht aber für andere positive Wirkungen im geistigen Leben. Aber auch dies ist falsch. Denn vermittelst der Beschneidung konnte man zur Herrlichkeit gelangen, also zur letzten positiven Wirkung der Gnade; — und außerdem mag wohl vom betreffenden Stoffe aus die Entfernung des Mangels vorangehen den positiven Wirkungen; von der Form selber aus geht die positive Wirkung voran, denn im selben Maße wird der Mangel ausgeschlossen wie die Form ihr Subjekt oder den Stoff gemäß sich selber bildet und herstellt. Andere sagen deshalb, die Beschneidung habe Gnade gegeben für diese Wirkung, die da ist das ewige Leben; nicht aber für diese andere, welche im Zurückdrängen der Begierlichkeit besteht; und dies schien auch mir das allein Richtige (4. dist. 1. qu. 2. art. 4. qu. 3.). Wer aber genauer prüft, der sieht, daß auch dies falsch ist. Denn die geringste Gnade kann widerstehen jeder Begierlichkeit und das ewige Leben verdienen. Darum scheint dies angemessener, daß man sage, die Beschneidung sei, wie alle anderen Sakramente des Alten Bundes, einzig eine Beteuerung, ein Zeichen des Glaubens gewesen, der da rechtfertigt. Deshalb sagt der Apostel (Röm. 4.): „Abraham erhielt das Zeichen der Beschneidung, das Merkmal der Gerechtigkeit des Glaubens." Es ward also in der Beschneidung Gnade gegeben, insoweit die Beschneidung war ein Zeichen des künftigen Leidens Christi (vgl. Kap. 70 unten).

Dreiundſechzigſtes Kapitel.

Über jene beſondere Wirkung der Sakramente, die man „Charakter" nennt.

Erſter Artikel.

Es giebt Sakramente, die der Seele einen Charakter einprägen.

a) Dies wird geleugnet. Denn:

I. „Charakter" will beſagen ein Unterſcheidungszeichen. Die Unterſcheidung der Glieder Chriſti von den anderen aber geſchieht durch die ewige Vorherbeſtimmung, die nichts Poſitives im Vorherbeſtimmten ſelber verurſacht (I. Kap. 23, Art. 2.). Denn 1. Tim. 2. heißt es: „Feſt ſteht das Fundament Gottes; dieſes Merkmal hat es: Gott kennt die, welche Ihm gehören." Alſo prägen die Sakramente keinen Charakter ein.

II. „Charakter" will beſagen ein Unterſcheidungszeichen. „Ein Zeichen aber führt außerdem daß es ſeine eigene Geſtalt den Sinnen vorlegt auch zur Kenntnis von Anderem," wie Auguſtin ſagt (II. de doctr. christ.). Da nun nichts Derartiges im Innern der Seele ſich findet, was irgend welche Geſtalt den Sinnen vorführte, ſo ſcheint es nicht, daß von Sakramenten ein Charakter in der Seele ausgehe.

III. Wie durch die Sakramente des Neuen Bundes ſo wurden auch durch die des Alten die gläubigen von den ungläubigen unterſchieden. Die Sakramente des Alten Bundes aber prägten keinen Charakter in der Seele ein, wonach ſie auch von Paulus als „Gerechtigkeit des Fleiſches" bezeichnet werden (Hebr. 9.). Alſo thun dies auch nicht die des Neuen Bundes.

Auf der anderen Seite heißt es 2. Kor. 1.: „Gott iſt es, der uns geſalbt hat und der uns gekennzeichnet hat und der unſeren Herzen das Pfand des heiligen Geiſtes gab." Der Charakter aber iſt nichts Anderes wie eine gewiſſe Kennzeichnung. Alſo prägt durch einzelne Sakramente Gott uns einen Charakter ein.

b) Ich antworte, die Sakramente des Neuen Bundes haben den Zweck, ein Heilmittel gegen die Sünden zu ſein und die Seele zu vollenden in dem, was nach dem Gebrauche des chriſtlichen Lebens zum Kulte oder zur Verehrung Gottes gehört. Wer aber auch immer zu etwas Beſtimmtem abgeſondert wird, der pflegt dazu gekennzeichnet zu werden; wie z. B. die Soldaten, die vor Alters zum Kriegsdienſte beſtimmt wurden, durch einige körperliche Kennzeichen unterſchieden worden ſind, weil man ſie zu etwas Körperlichem abſonderte. Da nun durch die Sakramente die Menſchen zu etwas Geiſtigem abgeſondert wurden, nämlich zum Kulte Gottes; ſo folgt, daß durch dieſelben die gläubigen mit einem geiſtigen Kennzeichen verſehen werden. Deshalb ſchreibt Auguſtin (2. cont. Parmenianum c. 13.): „Wenn jemand vor dem militäriſchen Kennzeichen an ſeinem Körper furchtſam zurückſchrickt und nicht in den Krieg mitzieht; ſpäter aber reuig zur Milde des Kaiſers ſeine Zuflucht nimmt, um Gnade fleht und ſie erlangt und nun wieder be-

ginnt, zu kämpfen; — wird denn da das militärische Kennzeichen, das dieser Mann trug, von neuem ihm, nachdem er befreit und gebessert ist, aufgeprägt und nicht vielmehr anerkannt als schon bestehend? Oder sollen etwa die christlichen Sakramente minder haften an der Seele wie ein solches körperliches Kennzeichen?"

c) I. Für die ewige Herrlichkeit werden die gläubigen abgesondert durch das Merkmal der ewigen Vorherbestimmung. Für gewisses Thätigsein aber, was der gegenwärtigen Kirche entspricht, werden sie gekennzeichnet durch ein geistiges Merkmal, das man „Charakter" nennt.

II. Ein Zeichen ist der Charakter des Sakramentes, weil er durch etwas sinnlich Wahrnehmbares eingeprägt worden, wie durch das Wasser in der Taufe. Jedoch kann man auch Charakter oder Kennzeichen nach einer gewissen Ähnlichkeit nennen das, was irgendwie unterscheidet, obgleich es nicht sinnlich wahrnehmbar ist, wie z. B. in Hebr. 1, 3.

III. Die Sakramente des Alten Bundes hatten in sich keine wirksame Kraft, um etwas Geistiges hervorzubringen; deshalb ward bei ihnen kein in die Seele eingeprägter geistiger Charakter erfordert, sondern es genügte die körperliche Beschneidung, welche Paulus als Kennzeichen oder Merkmal bezeichnet.

Zweiter Artikel.

Der Charakter ist eine gewisse geistige Gewalt oder ein geistiges Vermögen.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. „Charakter" scheint dasselbe sagen zu wollen wie „Figur"; so daß Hebr. 1, 1. das lateinische Wort „Figur" wiedergiebt den griechischen Ausdruck „Charakter"; in figura substantiae ejus. Die „Figur" aber gehört zur vierten Gattung der Eigenschaft, während „Gewalt" oder „Vermögen" gehört zur zweiten.

II. Dionysius sagt (2. de eccl. hier.): „Die göttliche Seligkeit nimmt jenen, der zur Taufe herantritt, auf in die Gemeinschaft mit ihr selbst und durch das ihr eigene Licht verleiht sie, wie durch ein Zeichen, die Teilnahme an ihr." Danach wäre der Charakter also wie ein gewisses Licht. Das Licht aber gehört zur dritten Gattung der Eigenschaft, nämlich zum Einwirken und dementsprechenden Leiden, zur actio und passio. Also ist er keine Gewalt, potentia, die zur zweiten gehört.

III. Der Charakter wird von einigen so definiert: „Der Charakter ist ein heiliges Zeichen der Gemeinschaft des Glaubens und der heiligen Rangordnung; das gegeben wird vom Hierarchen." Jedes Zeichen aber ist seiner Natur nach in der Seinsart der Beziehung oder Relation; nicht aber in der Seinsart „Gewalt" oder „Vermögen".

IV. Die Gewalt oder das Vermögen ist wie Ursache oder Princip des Wirkens; der Charakter aber als ein Zeichen ist vielmehr eine Wirkung.

Auf der anderen Seite sagt Aristoteles (2 Ethic. 5.): „Dreierlei ist in der Seele: Vermögen, Zustand und leidenschaftliche Eindrücke." Der leidenschaftliche Eindruck nun geht schnell vorüber, während der Charakter untilgbar bleibt. Des Zustandes kann man sich nicht zum Guten oder zum Schlechten bedienen, er ist entweder auf das Gute oder auf das Schlechte

gerichtet; während man des ſakramentalen Charakters ſich gut oder ſchlecht bedienen kann. Alſo bleibt nur übrig, daß der Charakter ein geiſtiges Vermögen ſei.

b) Ich antworte, die Sakramente des Neuen Bundes prägen einen Charakter ein, inſoweit durch dieſelben die Menſchen abgeſondert werden zum Kulte Gottes gemäß dem Brauche oder dem Ritus der chriſtlichen Religion. Deshalb fügt Dionyſius in der obigen Stelle hinzu: „Er (der Charakter) vollendet den Menſchen, daß er von Gott empfange und Göttliches mitteile.“ Der Kult Gottes beſteht nämlich gerade darin, daß der Menſch Göttliches empfängt oder Göttliches mitteilt. Zu Erſterem nun gehört ein Vermögen, um empfangen; zum Zweiten ein Vermögen, um einwirken, alſo anderen geben zu können. Dieſes Vermögen jedoch, welches im geiſtigen ſakramentalen Charakter beſteht, iſt in der Weiſe eines Werkzeuges zu verſtehen; wie überhaupt alle Kraft in den Sakramenten danach aufgefaßt werden muß. Denn den ſakramentalen Charakter zu beſitzen, kommt den Dienern Gottes zu. Der Diener aber verhält ſich nur in der Weiſe eines Werkzeuges (1 Polit. 3.). Wie alſo die Kraft, die den Sakramenten innewohnt, nicht an und für ſich betrachtet in einer Seinsart iſt, ſondern als etwas Fließendes und Unvollſtändiges ſich auf eine Seinsart, welche die entſprechende Vollendung und Feſtigkeit in ſich enthält, zurückführen läßt; ſo iſt auch der ſakramentale Charakter nicht für ſich allein betrachtet in einer Seinsart, ſondern läßt ſich zurückführen auf die zweite Gattung der Seinsart „Eigenſchaft“: nämlich auf das Vermögen.

c) I. Die Figur als Begrenzung des Umfanges gehört im eigentlichen Sinne nur Körperlichem an; wird alſo bildlicherweiſe im Bereiche des Geiſtigen angewandt. Nur aber gemäß dem wird etwas einer Gattung oder „Art“ als ihr angehörig zugewieſen, was im eigentlichen Sinne ausgeſagt wird. Alſo iſt der Charakter nicht der Seinsart „Figur“ zugehörig, obgleich dies manche meinten.

II. Nur ſinnliche Eindrücke ſind gemäß dem Einwirken und Empfangen in der dritten Gattung der Seinsart „Eigenſchaft“. Der Charakter aber, von dem hier die Rede, iſt etwas Geiſtiges.

III. Die Beziehung, welche im Ausdrucke „Zeichen“ eingeſchloſſen iſt, muß auf etwas ſich gründen. Nun kann die Beziehung, welche mit zum ſakramentalen Charakter als einem Zeichen gehört, nicht ſich gründen unmittelbar auf das Weſen der Seele; denn ſo käme er jeder Seele zu. Alſo muß etwas Beſonderes in der Seele angenommen werden, was die Grundlage ſei für die Beziehung des Zeichens beim ſakramentalen Charakter, und dies iſt das innere Weſen des Charakters. Letzterer muß alſo nicht zur Seinsart „Beziehung“ oder Relation gehören, wie manche meinen.

IV. Der Charakter iſt ein Zeichen mit Rückſicht auf das ſichtbare Sakrament, von dem er ausgeht. An ſich betrachtet aber, ſeiner inneren Natur nach, iſt er Princip für eine gewiſſe Thätigkeit.

Dritter Artikel.

Der sakramentale Charakter ist der Charakter oder das Merkmal Christi.

a) Dem widerspricht Folgendes:

I. Epheſ. 4. heißt es: „Betrübt nicht den heiligen Geiſt, in welchem ihr gekennzeichnet seid.“

II. Der Charakter ist ein Zeichen und zwar der Gnade, die vom Sakramente eingegoſſen wird. Gnade verleihen aber ist Sache der ganzen Dreieinigkeit, nach Pſ. 83.: „Gnade und Herrlichkeit wird der Herr geben.“ Also darf der sakramentale Charakter nicht speciell auf Christum hinzeigen.

III. Der Charakter ist ein Unterscheidungsmerkmal. Zwiſchen den heiligen aber, „den Kindern des Reiches Gottes, und den Kindern des Verderbens unterscheidet allein die heilige Liebe“ (Aug. 15. de Trin. 18.); wonach gemäß der Apokalypſe (13.) die letzteren den Charakter des Tieres tragen. Die heilige Liebe aber wird nach Röm. 5, 5. vielmehr dem heiligen Geiſte als Christo zugeſchrieben. Also kann man nicht sagen, der sakramentale Charakter sei der Christi; zudem nach 2. Kor. ult., die heilige Liebe auch dem Vater zugeteilt wird: „Die Gnade unseres Herrn Jeſu Christi und die Liebe des Vaters.“

Auf der anderen Seite definieren manche den sakramentalen Charakter als „das Unterscheidungsmerkmal, das der vernünftigen Seele eingeprägt worden ist vom ewigen Charakter, gemäß dem Bilde, kennzeichnend die geſchaffene Dreieinigkeit als eine der ſchaffenden und erlöſenden Dreieinigkeit ähnliche und sie unterscheidend gemäß dem Zuſtande des Glaubens von den nicht gekennzeichneten.“ Der „ewige Charakter“ aber ist Christus ſelber, nach Hebr. 1, 3.: „Weil Er der Glanz der Herrlichkeit ist und die Figur (oder der Charakter) ſeiner Subſtanz.“ Also ſcheint der sakramentale Charakter im eigentlichen Sinne Christo zuzugehören.

b) Ich antworte, der Charakter sei eigentlich ein gewiſſes Merkmal, wodurch etwas gekennzeichnet und zu einem Zwecke hingeordnet wird; wie der Zehner z. B. gekennzeichnet wird, um als Münze für Kauf und Verkauf zu dienen, oder wie die Soldaten ein Abzeichen tragen, wonach sie für den Kriegsdienſt beſtimmt ſind. Der gläubige nun wird beſtimmt 1. zum Genuſſe der Herrlichkeit; und danach erhält er als Unterscheidungsmerkmal die Gnade, nach Ezech. 9.: „Mache das Zeichen Thau auf die Stirne der Menſchen, die ſeufzen und Schmerz haben;“ und Apok. 7.: „Ihr ſollt nicht ſchaden der Erde und dem Meere und den Bäumen, bis wir gekennzeichnet haben die Knechte unseres Gottes auf ihren Stirnen;“ — 2. um zu empfangen und anderen mitzuteilen das, was zum Kulte Gottes gehört; und dazu dient so recht eigentlich der ſakramentale Charakter. Nun leitet ſich der ganze Ritus der chriſtlichen Religion ab vom Prieſtertume Christi. Und ſonach ist es offenbar, daß der sakramentale Charakter ſich speciell auf Christum bezieht, deſſen Prieſtertume ähnlich werden die gläubigen gemäß den sakramentalen Charakterkennzeichen; denn letztere ſind nichts Anderes als gewiſſe Arten von Teilnahme am Prieſtertume Christi, die ſich ableiten von Christo ſelbſt.

c) I. Paulus ſpricht da von der Kennzeichnung, die speciell mit Rück-

ſicht auf die künftige Herrlichkeit unterſcheidet. Und dieſe beſteht in der Gnade, die, weil von der unverdienten Liebe Gottes ausgehend, dem heiligen Geiſte zugeeignet wird.

II. Der ſakramentale Charakter iſt einerſeits etwas für ſich thatſächlich Beſtehendes, eine (bezeichnete) Sache mit Rückſicht auf das äußerliche wahrnehmbare Sakrament; — er iſt andererſeits Sakrament d. h. Zeichen rückſichtlich der letzten Wirkung. Und deshalb wird dem ſakramentalen Charakter 1. gemäß der letztgenannten Auffaſſungsweiſe zugeſchrieben, daß er ein Zeichen iſt für die unſichtbare Gnade, die vom Sakramente gewirkt wird. Es wird ſodann 2. dem ſakramentalen Charakter gemäß ſeiner eigenen ſelbſtändigen Beſtehungsweiſe, als einer Sache und nicht bloß als einem Zeichen, zugeſchrieben die Ähnlichkeit mit der Hauptſache, nämlich mit demjenigen, dem die Autorität zugehört, zu etwas abzuſondern; wie die Soldaten das Abzeichen des Heerführers tragen, wodurch ſie gleichſam dieſem ähnlich werden. Und ſo empfangen jene, die zum Kulte der chriſtlichen Religion in Beziehung treten, deren Gründer Chriſtus iſt, das ſie Chriſto ähnlich machende Zeichen; wonach der ſakramentale Charakter ſo recht eigentlich das unterſcheidende Merkmal Chriſti iſt.

III. Durch den Charakter wird jemand vom anderen unterſchieden mit Rückſicht auf einen Zweck; wie durch das charakteriſtiſche militäriſche Abzeichen der Soldat des Königs unterſchieden wird von dem des Feindes. Ähnlich nun iſt es das Charaktermerkmal, wodurch die gläubigen Chriſti unterſchieden werden von den Knechten des Teufels; ſei es mit Rückſicht auf die ewige Herrlichkeit ſei es mit Rückſicht auf den Kult der gegenwärtigen Kirche. Das Erſte geſchieht durch die Gnade und die heilige Liebe, wonach der Einwurf ſpricht; das Zweite durch den ſakramentalen Charakter. Demgemäß kann unter dem Merkmale oder Kennzeichen des Tieres verſtanden werden entweder die verhärtete Bosheit als Gegenſatz zur Gnade oder das Bekenntnis eines unerlaubten Kultes.

Vierter Artikel.

Der ſakramentale Charakter hat nicht als Sitz die Seele ihrem Weſen nach, ſondern ihrem Vermögen nach.

a) Der ſakramentale Charakter hat ſeinen Sitz im Weſen der Seele. Denn:

I. Der Charakter wird als vorbereitend, als dispositio betrachtet für die Gnade. Die Gnade aber hat ihren Sitz im Weſen der Seele.

II. Der genannte Charakter iſt ſelber ein Vermögen, wie Art. 1. geſagt worden. Alſo hat er ſeinen Sitz im Weſen der Seele wie alle anderen Vermögen.

III. Der ſakramentale Charakter iſt nicht in einem erkennenden Vermögen; denn er hat zu ſeinem Zwecke keine Kenntnis. Er iſt nicht in einem begehrenden Vermögen, aus dem gleichen Grunde. Er iſt nicht zugleich in beiden, weil keine hinzutretende Eigenſchaft zugleich in zwei Vermögen ihren Sitz haben kann. Alſo iſt er nicht in den Vermögen der Seele, ſondern im Weſen ſelber.

Auf der anderen Seite wird wie Art. 3. es heißt, der Charakter eingeprägt der Seele gemäß dem Bilde. Das Bild der Dreieinigkeit aber

in der Seele ist in den Vermögen. Also hat der Charakter seinen Sitz in den Vermögen der Seele.

b) Ich antworte, durch den sakramentalen Charakter werde die Seele gekennzeichnet, um zu empfangen oder mitzuteilen etwas, was zum Kulte Gottes gehört. Da nun dieser letztere in einigen Thätigkeiten besteht, solche aber von den Vermögen unmittelbar ausgehen, deren Zweck ist das Thätigsein, während das Wesen zum nächsten Zwecke hat das Sein, so daß nämlich gemäß dem Wesen ein Ding ist; so hat der sakramentale Charakter seinen Sitz vielmehr in den Vermögen wie im Wesen der Seele.

c) I. Einer Eigenschaft wird ihr Sitz oder Subjekt zugesprochen unter dem Gesichtspunkte dessen, wozu sie unmittelbar vorbereitet. Nun bereitet der sakramentale Charakter unmittelbar vor zu dem, was sich auf den Kult Gottes erstreckt. Und weil der Kult Gottes nicht in geeigneter Weise gepflegt wird ohne den Beistand der Gnade, da nach Joh. 4. „die Gott anbeten, Ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten sollen“; so schenkt die göttliche Güte denen, die den Charakter empfangen, auch die Gnade, kraft deren sie würdig thun das was ihnen obliegt. Und somit muß man dem sakramentalen Charakter seinen Sitz anweisen mehr gemäß den zum göttlichen Kult gehörigen Thätigkeiten wie gemäß der Gnade.

II. Das Wesen der Seele ist Sitz jener Vermögen, die kraft der Natur aus den Principien des Wesens fließen. Ein solches Vermögen aber ist nicht der sakramentale Charakter, sondern er ist eine gewisse geistige Gewalt, die von außen her hinzutritt. Wie also das Wesen der Seele vollendet wird als Princip und Sitz des natürlichen Lebens durch die Gnade, vermittelst deren der Mensch dem Geiste nach lebt; so wird das natürliche Vermögen der Seele vollendet durch ein geistiges Vermögen oder eine innerliche Gewalt, die da ist der sakramentale Charakter. Denn der Zustand und was sonst zur Thätigkeit vorbereitet gehört dem Vermögen der Seele als dem Sitze an, weil dadurch das Thätigsein befördert wird, wovon die Vermögen die entsprechenden Principien sind. Und unter demselben Gesichtspunkte ist Alles, was zum Thätigsein in Beziehung steht, den Vermögen der Seele zuzuschreiben.

III. Der sakramentale Charakter hat zum leitenden Zwecke die Gottesverehrung oder den Kult. Also ist er im erkennenden Vermögen, welches der Sitz des Glaubens ist.

Fünfter Artikel.

Der sakramentale Charakter ist untilgbar.

a) Das Gegenteil kann aus Folgendem ersehen werden:

I. Je vollkommener eine zum Wesen hinzutretende Eigenschaft ist, desto fester wohnt sie inne. Die Gnade aber ist ein mehr vollendeter Zustand wie es der Charakter ist, da ja selbst dieser letztere als weiteren Zweck die Gnade hat. Da also die Gnade durch die Sünde verloren werden kann, so auch der sakramentale Charakter.

II. Durch den Charakter wird jemand für den Kult Gottes abgesondert. Manche aber gehen vom wahren Kult über zu einem falschen, indem sie vom Glauben abfallen. Also verlieren sie den Charakter, wie solchen die Sakramente verleihen.

III. Fällt der Zweck fort, so fällt notwendig das Zweckdienliche fort; wie nach der Auferstehung keine Ehe mehr sein wird, weil die Zeugung fortfällt, zu der die Ehe Zweckbeziehung hat. Der äußere Kult Gottes aber, zu dem der sakramentale Charakter Zweckbeziehung hat, bleibt nicht im ewigen Heim, wo keinerlei Figur mehr ist, sondern da ist die nackte Wahrheit. Also bleibt der sakramentale Charakter nicht in Ewigkeit und so ist er nicht untilgbar.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (2. cont. Parmenianum c. 13.): „Nicht minder haftet fest der sakramentale Charakter an wie das körperliche Merkmal für den militärischen Kriegsdienst." Letzteres aber wird nicht wiederholt, sondern als noch bestehend anerkannt in dem, der nach der Schuld Gnade gefunden hat beim Fürsten. Also wird auch nicht der sakramentale Charakter vertilgt.

b) Ich antworte, der sakramentale Charakter sei eine gewisse Teilnahme an dem Priestertume Christi in seinen gläubigen; so zwar daß, wie Christus die Vollgewalt des geistigen Priestertums hat, so die gläubigen Christi daran teilnehmen, indem sie eine gewisse geistige Gewalt empfangen mit Rücksicht auf die Sakramente und auf das, was zum göttlichen Kulte gehört. Deshalb kommt es auch nicht Christo zu, daß Er einen sakramentalen Charakter habe; sondern die Vollgewalt seines Priestertums verhält sich zum sakramentalen Charakter wie das Volle und Vollendete zu einer gewissen Teilnahme daran. Nun ist das Priestertum Christi ewig, nach Ps. 109.: „Du bist der Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech." Alle Heiligung also, welche kraft seines Priestertums sich vollzieht, ist an sich ewig, so lange die geheiligte oder geweihte Sache bestehen bleibt. Dies ist bereits klar bei den leblosen Dingen. Denn eine Kirche oder ein Altar, der einmal geweiht ist, bleibt dies immer, so lange diese Kirche oder dieser Altar nicht zerstört wird. Da nun die Seele Sitz des sakramentalen Charakters gemäß dem vernünftigen Teile ist, worin der Glaube sich findet, (Art. 3 ad III.) und die Vernunft in Ewigkeit unzerstörbar bleibt, so ist auch offenbar der sakramentale Charakter untilgbar.

c) I. Anders ist die Gnade in der Seele und anders der sakramentale Charakter. Denn die Gnade ist in der Seele, insoweit sie da vollendetes, fertiges Sein hat; der sakramentale Charakter aber hat Kraft in der Weise eines Werkzeuges. Die Form nun, die gemäß dem vollendeten, fertigen Sein da ist, richtet sich nach der Seinsbeschaffenheit ihres Subjekts, wo sie ihren Sitz hat. Weil also die Seele infolge ihres freien Willens veränderlich ist vom Guten zum Bösen, so lange sie in diesem Leben sich findet; so ist die Gnade in der Seele in veränderlicher Weise. Die Kraft aber, die in der Weise eines Werkzeuges wirkt, wird vielmehr berücksichtigt und beurteilt gemäß der Kraft des Haupteinwirkenden. Und so ist der sakramentale Charakter untilgbar in der Seele, nicht auf Grund seiner eigenen Vollendung, sondern auf Grund der Vollendung des Priestertums Christi, von dem, wie von der Hauptursache, die Kraft in den sakramentalen Charakter sich ableitet wie in ein Werkzeug.

II. Augustin sagt (I. de bapt. cont. Donat.): „Die abgefallenen selber ermangeln nicht der Taufe; denn es wird ihnen, wenn sie reuig zurückkommen, dieselbe nicht von neuem gespendet; und somit wird mit Recht geurteilt, sie könne nicht verloren werden." Der Grund davon ist, daß der sakramentale Charakter in der Weise eines Werkzeuges Kraft hat. Die Natur eines Werkzeuges aber verlangt, daß es von einem anderen in Bewegung

und Thätigkeit gesetzt werde; nicht aber daß es sich nach Art des freien Willens selber bewegt. Mag also der Wille sich wie auch immer zum Gegenteile hin bewegen, der Charakter bleibt auf Grund der Unverrückbarkeit des in Bewegung setzenden Princips.

III. Wohl bleibt nach diesem Leben nicht der äußere Kult; es bleibt aber der Zweck desselben. Und danach bleibt der sakramentale Charakter: in den guten zu deren Verherrlichung; in den bösen zu deren Schmach. So bleibt ja auch nach dem Siege der militärische Charakter: in denen die gesiegt haben zur Verherrlichung; in den besiegten zur Strafe.

Sechster Artikel.

Nicht alle Sakramente des Neuen Bundes prägen einen Charakter ein.

a) Das Gegenteil scheint wahr. Denn:

I. Durch alle Sakramente erlangt der Mensch eine Teilnahme am Priestertume Christi. Nichts Anderes aber als eine solche Teilnahme ist der sakramentale Charakter.

II. Der sakramentale Charakter verhält sich zur Seele, in welcher derselbe ist, wie die Weihe zu den geweihten Sachen. Durch jedes Sakrament aber empfängt der Mensch eine Weihe, nämlich die heiligmachende Gnade.

III. Der genannte Charakter ist zugleich etwas thatsächlich Bestehendes und ein heiliges Zeichen, res und sacramentum. In jedem Sakramente aber ist etwas, was nur eine Sache, etwas thatsächlich Bestehendes, res, ist; und wieder etwas, was nur Zeichen, sacramentum, ist; und endlich etwas, was Sache oder thatsächlich bestehend und zugleich Zeichen ist. Also jedes Sakrament hinterläßt in der Seele einen Charakter.

Auf der anderen Seite werden die Sakramente, die einen Charakter einprägen, nicht wiederholt, da der Charakter untilgbar ist. Manche Sakramente aber werden wiederholt. Also giebt es Sakramente, die keinen Charakter einprägen.

b) Ich antworte, die Sakramente dienen als Heilmittel für die Sünde und für den Kult Gottes. Nun sind wohl alle Sakramente Heilmittel gegen die Sünde, weil sie Gnade verleihen. Nicht aber alle Sakramente ordnen hin zur Gottesverehrung oder zum öffentlichen Kulte. So giebt das Sakrament der Buße Verzeihung der Sünden; aber nichts Neues wird dadurch dem Menschen geboten, was zum Kulte gehörte, sondern er wird nur zurückversetzt in den alten Stand.

Nun hat ein Sakrament in dreifacher Weise Beziehung zum Kulte Gottes: 1. in der Weise des Thätigseins selber; 2. in der Weise der einwirkenden Ursache; 3. in der Weise des Empfangens. In der Weise des Thätigseins selber gehört zum göttlichen Kulte die Eucharistie, in welcher vorzugsweise der Kult besteht, insoweit sie das Opfer der Kirche ist. Durch dieses Sakrament nun wird dem Menschen kein Charakter eingeprägt. Denn durch dasselbe wird der Mensch zu nichts Anderem hingeordnet, um einzuwirken oder zu empfangen im Bereiche des Sakramentalischen; vielmehr ist dieses Sakrament „der Zweck und die Vollendung aller Sakramente", wie Dionysius sagt (3. de eccl. hier.); — es enthält nämlich in sich Christum, in welchem nicht ein sakramentaler Charakter ist, sondern die ganze Fülle und Vollgewalt des Priestertums.

Wohl aber geht jene, die dieſes Sakrament ſpenden und um dasſelbe herum thätig ſind, das Sakrament der Prieſterweihe, des ordo, an, durch welches zugleich wirkende Kraft mitgeteilt wird mit Rückſicht auf die anderen Sakramente, die durch Prieſter geſpendet werden. In der Weiſe des Empfangens beſteht der ſakramentale Charakter in der Taufe, durch welche man die Gewalt erhält, alle anderen Sakramente empfangen zu können; denn die Taufe iſt die Thüre zur ſakramentalen Welt. Und ebenſo beſteht noch ein ſakramentaler Charakter in der nämlichen Weiſe bei der Firmung, durch welche man, wie unten (Kap. 72.) geſagt werden wird, gleichfalls hingeordnet wird zum Empfangen der Sakramente.

c) I. Durch alle Sakramente nimmt der Menſch teil am Prieſtertume Chriſti; denn er erhält eine Wirkung desſelben. Nicht aber wird er durch jedes Sakrament abgeſondert oder beſtimmt, um etwas zu wirken oder zu empfangen, was zum Kulte der Religion Chriſti gehört, indem es etwa irgend eine Gewalt nach dieſer Seite hin mitteilte. Dieſes Letztere nun wird erfordert dazu, daß ein Sakrament einen Charakter einpräge.

II. Durch alle Sakramente wird der Menſch geheiligt, indem er Gnade empfängt, um rein von Sünden zu werden oder zu bleiben. Nicht aber durch alle Sakramente erhält er eine Weihe, die ihn zu etwas zum Kulte Gottes Gehörigem geeignet macht und beſtimmt, ſondern nur durch einzelne; und dieſe drücken einen Charakter in die Seele; wie die lebloſen Dinge inſoweit geheiligt werden als man ſie zum Kulte abſondert und beſtimmt.

III. Allerdings iſt der Charakter eine Sache und ein Zeichen (was das heißt wird unten geſagt werden). Aber nicht Alles was ſo iſt, das iſt zugleich ein ſakramentaler Charakter.

Vierundſechzigſtes Kapitel.

Die Urſache der Sakramente.

Erſter Artikel.

Im Innern des Menſchen bringt Gott allein als Haupturſache die Wirkung des Sakramentes hervor.

a) Auch der Spender wirkt die innerliche Wirkung zugleich mit Gott. Denn:

I. Die innerliche Wirkung des Sakramentes beſteht darin, daß der Menſch gereinigt wird von Sünden und erleuchtet durch die Gnade. Reinigen, erleuchten und vollenden aber iſt Sache der Diener der Kirche, nach 5. de eccl. hier. Alſo nicht Gott allein ſondern auch die Spender der Sakramente bringen die innerliche Gnadenwirkung hervor.

II. Bei Spendung der Sakramente werden gewiſſe Gebete verrichtet. Die Gebete der gerechten aber ſind mehr geeignet, von Gott erhört zu

werden wie die der anderen, nach Joh. 9.: „Wenn jemand ein Verehrer Gottes ist und Gottes Willen thut, ihn erhört Gott.“ Also scheint jener mehr Gnade zu bekommen kraft des Sakramentes, welchem es von einem guten Spender dargereicht wird. Und sonach trägt auch der letztere bei zur innerlichen Wirkung des Sakramentes.

III. Der Mensch steht höher wie eine leblose Sache. Die leblose Sache aber wirkt mit zur innerlichen Wirkung des Sakramentes. Denn „das Wasser berührt in der Taufe den Körper und wäscht rein die Seele,“ sagt Augustin (80. in Job.). Also thut dies um so mehr der Spender.

Auf der anderen Seite „ist es Gott, der rechtfertigt,“ nach Röm. Gerade aber in der Rechtfertigung besteht die innerliche Wirkung aller Sakramente.

b) Ich antworte, als „haupteinwirkende“ Ursache wirke Gott allein die innerliche Wirkung der Sakramente. Denn einerseits tritt Gott allein in das Innere (den Willen) der Seele, in welchem die Wirkung des Sakramentes ihren Sitz hat, nichts aber kann da wirken wo es nicht ist; — und andererseits rührt die Gnade, die innerliche Wirkung des Sakramentes, von Gott allein her (vgl. I., II. Kap. 112, Art. 1.). Auch der sakramentale Charakter, der da ist eine innerliche Wirkung der Sakramente, ist nur eine Kraft in der Weise eines Werkzeuges, die da ausfließt vom Haupteinwirkenden, nämlich von Gott.

In der Weise eines Werkzeuges aber wirkt der Spender mit zur Wirkung der Sakramente. Denn der Spender steht als solcher auf derselben Stufe wie ein Werkzeug. Beider Thätigkeit nämlich kommt von außen her und gewinnt eine innerliche Wirkung einzig kraft des Haupteinwirkenden, der Gott ist.

c) I. Die Diakone „reinigen“ ihrem kirchlichen Amte nach (vgl. 5. de eccl. hier.); aber nicht von Sünde, sondern indem sie entweder die unreinen aus der Versammlung der gläubigen entfernen oder sie vorbereiten zum Empfange der Sakramente. Ähnlich „erleuchten“ die Priester; nicht indem sie Gnade einflößen, sondern die Sakramente der Gnade reichen.

II. Die Gebete bei der Spendung der Sakramente werden Gott dargebracht nicht von seiten der einzelnen Person des Spenders, sondern von seiten der Kirche, deren Gebete geeignet sind von Gott erhört zu werden, nach Matth. 18.: „Wenn zwei von euch übereinstimmen auf Erden, sie mögen erbitten was sie wollen, es wird ihnen werden.“ Die Andacht aber des Spenders, der gerecht ist vor Gott, kann immerhin etwas beitragen. Die eigentliche Wirkung der Sakramente jedoch wird nicht kraft des Gebetes der Kirche oder des Spenders erreicht, sondern kraft des Verdienstes des Leidens Christi (Kap. 62.). Diese Wirkung also wird nicht eine bessere, weil ein besserer Spender sie veranlaßt. Nebenbei jedoch kann der das Sakrament empfangende etwas erlangen, auch durch die Andacht des Spenders; nicht aber wirkt dies der Spender, sondern er erreicht es, daß Gott es wirkt.

III. Nur als Werkzeug wirken die leblosen Dinge mit zur innerlichen Wirkung der Sakramente; und ähnlich die Menschen nur als Spender.

Zweiter Artikel.

Die Sakramente sind von Gott allein eingesetzt.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Von manchen Sakramenten steht nichts in der heiligen Schrift, wo doch alles von Gott Eingesetzte geehrt wird. Dazu gehört z. B. das Chrisma der Firmung, das Öl bei der Priesterweihe; und ähnlich viele Sachen und Worte, die in den Sakramenten zur Anwendung kommen.

II. Die Sakramente sind gewisse Zeichen. Sich an dem, was durch Zeichen ausgedrückt wird, ergötzen aber kommt vielmehr den Dämonen zu, die durch gewisse Zeichen zu etwas gelockt werden. Denn Augustin (21. de civ. Dei 6.) sagt: „Angelockt werden die Dämonen, um da Wohnung zu nehmen, durch Kreaturen, welche nicht sie, sondern Gott geschaffen hat; nicht wie die Tiere durch Speisen, sondern als Geister durch Zeichen, die gemäß den verschiedenen Umständen in verschiedener Weise ihnen Ergötzen bereiten." Da nun zudem die sinnlich wahrnehmbaren Dinge schon von Natur etwas bezeichnen; so bedarf es für die Sakramente keinerlei Einsetzung von seiten Gottes.

III. Die Apostel vertraten die Stelle Gottes auf Erden, nach 2. Kor. 2.: „Denn was ich nachgelassen habe, das habe ich nachgelassen euertwegen in der Person Christi;" d. h. als ob Christus selber es nachgelassen hätte. Also konnten auch die Apostel Sakramente einsetzen.

Auf der anderen Seite verleiht derjenige, welcher etwas eingesetzt, diesem Kraft und Widerstandsfähigkeit; wie dies bei den Gesetzgebern z. B. der Fall ist. Die Kraft der Sakramente aber ist von Gott allein. Also hat Gott allein sie eingesetzt und nur Gott kann deren einsetzen.

b) Ich antworte; die Sakramente bringen ihre geistige Wirkung hervor in der Weise eines Werkzeuges. Jedes Werkzeug aber hat seine Kraft vom Haupteinwirkenden her. Bezüglich eines jeden Sakramentes nun giebt es einen doppelten, thätig wirksamen Einfluß: denjenigen dessen, der es eingesetzt und dessen, der das eingesetzte spendet, indem er es anwendet, um den gewollten Zweck zu erzielen. Nun kann die dem Sakramente innewohnende Kraft nicht vom Spender kommen, der nur anwendet, und zwar in der Weise eines Werkzeuges, das was bereits besteht. Also bleibt nur übrig, daß die Kraft, welche im Sakramente besteht, von demjenigen herrührt, der das Sakrament eingesetzt hat. Da nun die Kraft des Sakramentes von Gott allein stammt, so folgt, daß Gott allein alle Sakramente eingesetzt hat.

c) I. Alles das, was in den Sakramenten und deren Spendung von Menschen eingesetzt ist, gehört nicht mit Notwendigkeit zum betreffenden Sakramente; sondern giebt dessen Spendung nur größere Feierlichkeit, um die Andacht und Ehrfurcht rücksichtlich der Sakramente zu beleben. Was aber mit Notwendigkeit zum Sakramente gehört, das ist von Christo selber eingesetzt, der da Gott ist und Mensch. Wenn nun auch nicht dies Alles in der Schrift selber gelehrt ist, so hat es die Kirche doch von der vertraulichen Überlieferung der Apostel, nach 1. Kor. 11.: „Das Übrige werde ich einrichten wenn ich kommen werde." Den Aposteln aber hat es der Herr mitgeteilt.

II. Wohl sind die sinnlich wahrnehmbaren Dinge von Natur gewissermaßen geeignet, um von geistigen Wirkungen Zeichen zu sein. Daß sie aber nun dies oder jenes in bestimmter Weise bezeichnen, das kommt von der göttlichen Einsetzung. Und dies drückt Hugo von St. Viktor aus mit den Worten (1. de sacr. p. 9. c. 11.): „Jedes Sakrament steht als Zeichen von etwas da auf Grund der göttlichen Einsetzung. Gott aber zieht gewisse Dinge vor, damit sie Geistiges bezeichnen; nicht als ob seine Wirkung durch dieselben begrenzt werde, sondern damit die Bezeichnung eine zukömmlichere und eine zugänglichere sei.

III. Die Apostel und deren Nachfolger sind Stellvertreter Gottes in der Leitung der Kirche, welche auf der Grundlage des Glaubens und der Sakramente ruht. Wie sie also keine andere Kirche stiften und keinen anderen Glauben lehren dürfen, so dürfen sie auch nicht andere Sakramente einsetzen; vielmehr ist aus den Sakramenten, welche aus der Seite Christi am Kreuze flossen, die Kirche erstanden.

Dritter Artikel.

Die Gewalt Christi als gottmenschliche mit Rücksicht auf die innerliche Wirkung der Sakramente.

a) Christus als Mensch hatte Gewalt, die innerliche Wirkung der Sakramente hervorzubringen. Denn:

I. Johannes der Täufer spricht (Joh. 1, 33.): „Der mich gesandt hat, um zu taufen im Wasser, hat zu mir gesagt: über wen du sehen wirst den heiligen Geist herabsteigen und über ihm bleiben, der ist es, der da tauft im heiligen Geiste.“ Nun heißt: „taufen im heiligen Geiste“ nichts Anderes wie: die Gnade des heiligen Geistes innerlich spenden. Der heilige Geist aber stieg herab über Christum als Menschen, nicht als den Sohn des ewigen Vaters, da so Er selber den heiligen Geist giebt. Also hatte Christus als Mensch die Gewalt, die innerliche Wirkung der Gnade zu verursachen.

II. Nach Matth. 9. sagt der Herr: „Ihr sollt wissen, daß der Menschensohn die Gewalt hat, Sünden nachzulassen.“ Dies ist aber eine innerliche Wirkung.

III. Die Einsetzung der Sakramente gehört jenem an, der als Haupteinwirkender hervorbringt die innerliche Wirkung. Christus aber hat die Sakramente eingesetzt. Also wirkt Er auch innerlich, im Willen des Menschen, die Wirkung der Sakramente, d. i. die Gnade.

IV. Niemand kann ohne das betreffende Sakrament die Wirkung desselben hervorbringen, der da nicht aus eigener Kraft die Wirkung des Sakramentes wirkt. Christus aber brachte die Wirkung des Sakramentes hervor ohne das Sakrament; wie Er z. B. zu Maria Magdalena (Luk. 7.) sagte: „Die Sünden sind Dir nachgelassen.“ Also als Mensch wirkte Christus die innerliche Wirkung des Sakramentes.

V. In dessen Kraft das betreffende Sakrament wirkt, der ist mit Rücksicht auf die innerliche Wirkung der haupteinwirkende. Nun haben die Sakramente ihre Kraft aus dem Leiden Christi und aus der Anrufung seines Namens, nach 1. Kor. 1.: „Ist Paulus für euch gekreuzigt worden oder seid ihr im Namen Pauli getauft?“ Also Christus als Mensch wirkt die innerliche Wirkung der Sakramente.

VI. Auf der anderen Seite sagt Augustin (3. cont. Donat. 10.): „In den Sakramenten wirkt in geheimnisvoller Weise die göttliche Kraft das Heil;“ also Christus als Gott.

b) Ich antworte; als Gott wirke Christus in den Sakramenten kraft seiner machtvollen Autorität, als Mensch in der Weise des Verdienstes und, soweit es die wirkende Ursächlichkeit betrifft, in der Weise des Werkzeuges: Beides immer mit Rücksicht auf die innerlichen Wirkungen der Sakramente. Denn das Leiden Christi ist in wirkender (nicht einzig in verdienender) Weise Ursache unseres Heiles, weil die heilige Menschheit Christi das Werkzeug ist in der Hand der Gottheit.

Weil sie aber ein mit der Gottheit in Person verbundenes Werkzeug ist, steht sie voran den äußerlichen Werkzeugen, wie dies die Diener der Kirche sind und übt eine gewisse verursachende Kraft auf diese aus (Kap. 63, Art. 1 und 3.). Wie also Christus als Gott im Bereiche der Sakramente die Vollgewalt der Autorität besitzt, so hat Er als Mensch die erste hervorragende Gewalt vor allen anderen Spendern, die sogenannte potestas excellentiae. Und diese besteht in vier Dingen: 1. Darin daß das Verdienst und die Kraft seines Leidens wirksam thätig ist in den Sakramenten. Weil nun die Kraft des Leidens Christi mit uns verbunden und auf uns angewandt wird durch den Glauben, nach Röm. 3.: „Den da Gott als Sühner hingestellt hat durch den Glauben in seinem Blute,“ und wir diesen Glauben bekennen durch die Anrufung des Namens Christi, so werden 2. die Sakramente in seinem Namen geheiligt. Da nun durch die Einsetzung von Ihm aus die Sakramente Kraft erhalten, so gehört es 3. zur hervorragenden Gewalt Christi, daß Er, der den Sakramenten ihre Kraft gegeben, die Sakramente einsetzen konnte. Und insofern die Ursache nicht von der Wirkung abhängt, sondern das Umgekehrte der Fall ist; konnte 4. Christus die Wirkung der Sakramente hervorbringen ohne die Sakramente selber zu spenden.

c) Damit sind beide Teile der Einwürfe beantwortet.

Vierter Artikel.

Christus hätte seine hervorragende Gewalt in den Sakramenten, die potestas excellentiae, mitteilen können den anderen Spendern (oder ministris).

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. „Wenn Er es konnte und nicht wollte, so war Er eifersüchtig,“ sagt Augustin (3. cont. Maxim. 7.). Eifersucht aber war weit entfernt vom liebevollen Herzen des Herrn. Da Er also die hervorragende Gewalt den anderen Spendern nicht mitgeteilt hat, so scheint es, daß Er dies nicht konnte.

II. Zu Joh. 14. (majora horum) erklärt Augustin (tract. 72. in Joan.): „Ich möchte sagen, daß dies, den Sünder rechtfertigen, durchaus größer sei wie Himmel und Erde schaffen.“ Christus aber konnte seinen Jüngern nicht mitteilen, daß sie Himmel und Erde schüfen; also auch nicht, daß sie den Sünder rechtfertigten. Da nun die Rechtfertigung des Sünders sich vollzieht kraft der Christo eigenen Gewalt über die Sakramente, so konnte er diese Gewalt nicht mitteilen.

III. Christo als dem Haupte der Kirche kommt es zu, daß von Ihm

sich die Gnade ableitet zu den anderen, nach Joh. 1.: „Von seiner Fülle haben wir alle empfangen.“ Dies war aber anderen nicht mitteilbar, sonst hätte die Kirche mehrere Häupter gehabt d. h. sie wäre ein Ungeheuer gewesen.

Auf der anderen Seite erklärt Augustin zu Joh. 1, 31. (tract. 5. in Joan.): „Er (der Täufer) wußte nicht, daß der Herr selber die Gewalt über die Taufe haben und sich allein vorbehalten werde.“ Darüber wäre aber Johannes nicht in Unkenntnis gewesen, wenn eine solche Gewalt gar nicht mitteilbar gewesen wäre. Also konnte der Herr seine eigene Gewalt in der sakramentalen Welt anderen mitteilen.

b) Ich antworte; die Vollgewalt, welche der Herr als Gott über die Sakramente besitzt, kann der Herr keiner Kreatur mitteilen ebensowenig wie seine eigene Wesenheit. Jene hervorragende Gewalt aber, welche Christus als Mensch im Bereiche der Sakramente besaß, hätte Er Kreaturen mitteilen können; indem Er denselben eine solche Fülle der Gnade verlieh, daß ihr Verdienst mit beigetragen haben würde zu den Wirkungen der Sakramente und somit auf das Anrufen ihrer Namen hin Sakramente geheiligt worden wären, sie auch selber hätten Sakramente einsetzen können und ebenso die Wirkung der Sakramente hervorbringen ohne Anwendung der sakramentalen Form und Materie. Denn wie die Hand ihre Kraft, je stärker sie ist desto tiefer dem Stocke einprägen kann, so vermag ein mit der Person Gottes verbundenes Werkzeug, wie die Menschheit Christi, je stärker es ist desto mehr seine Kraft mitzuteilen dem getrennten Werkzeuge, wie dies die Spender oder ministri der Sakramente sind.

c) I. Nicht aus Neid, sondern um des Nutzens der gläubigen willen hat Christus diese seine hervorragende, Ihm als Menschen zukommende Gewalt, die potestas excellentiae, den Dienern der Kirche nicht mitgeteilt; damit die gläubigen ihre Hoffnung nicht auf einen Menschen setzten und damit nicht verschiedene Sakramente in der Kirche beständen, deren Folge Spaltungen gewesen wären; wie dies dort der Fall war, wo die gläubigen sagten: „Ich bin des Cephas; ich aber gehöre zu Apollo“ (1. Kor. 1.).

II. Dieser Einwurf spricht von der selbständigen Vollgewalt, welche Christo zukommt, insoweit Er Gott ist.

III. Damit nicht viele Häupter in der Kirche seien, wollte Christus als Mensch seine hervorragende Gewalt nicht anderen mitteilen. Hätte Er aber dieselbe mitgeteilt, so wäre Er selbst immerhin das erste Haupt; die anderen wären es erst in zweiter Linie.

Fünfter Artikel.

Auch schlechte Menschen können als ministri die Sakramente gültig spenden.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Wer selber unrein ist, kann nicht andere von ihren Sünden reinigen, nach Ekkli. 34.; und um so weniger Gnade verleihen; da niemand giebt, was er nicht hat.

II. Die ganze Kraft der Sakramente leitet sich von Christo ab, von dem aber die bösen getrennt sind, da sie keine heilige Liebe haben; wie es 1. Joh. 4. heißt: „Wer in der heiligen Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm.“

III. Wie das Sakrament nicht besteht, wenn die gebührende Form oder Materie mangelt, so auch, wenn der gebührende Spender fehlt. Ein gebührender Spender aber ist nur jener, welcher der Makel der Sünde ermangelt, wie es figürlich Lev. 21. heißt: „Jener Mensch aus deinem Samen die Familien hindurch, welcher eine Makel hat, soll dem Herrn seinem Gotte nicht Brote darbringen und nicht hinzutreten zu seinem Dienste.“

Auf der anderen Seite erklärt Augustin zu Joh. 1. (tract. 5. in Joan.): „Was also wußte Johannes in Christo nicht? Die Gewalt zu taufen, welche der Herr haben und Sich allein vorbehalten würde, während der Dienst, um sie zu spenden, auf gute und böse übergehen sollte. Was kann dir anhaben der schlechte Diener, wenn gut ist der Herr?“

b) Ich antworte, die Diener der Kirche seien wie Werkzeuge beim Spenden der Sakramente. Das Werkzeug aber wirkt nicht vermöge der eigenen Kraft, sondern auf Grund der Kraft desjenigen, von dem aus es in Bewegung oder Thätigkeit gesetzt wird. Dies ist also dem Werkzeuge unwesentlich, was es außer der Kraft, die demselben als einem Werkzeuge entspricht, an sich hat; wie es unwesentlich ist, ob der Leib des Arztes als Werkzeug der die Kunst besitzenden Seele krank oder gesund und ob die Röhre, durch die das Wasser geht, von Silber oder von Blei sei. Also wenn auch die Diener der Kirche schlecht sind, können sie gültig die Sakramente spenden.

c) I. Nicht die Diener der Kirche reinigen von Sünden und verleihen Gnade, sondern Christus thut dies in eigener Kraft und bedient sich der Diener der Kirche wie seiner Werkzeuge. Christo also ähnlich ist die sakramentale Wirkung, nicht den Dienern der Kirche als unmittelbaren Spendern.

II. Durch die heilige Liebe werden nach 1. Joh. 3. die Glieder Christi mit dem Haupte verbunden, damit sie von da Leben erhalten. Es kann jedoch jemand kraft eines Werkzeuges wirken, welches von seinem Körper, soweit es auf die lebendige Einheit ankommt, getrennt ist, wenn es nur in Bewegung gesetzt werden kann und so mit dem Körper verbunden erscheint. Denn anders wirkt der Schreiner mit der Säge und anders vermittelst der Hand. So wirkt Christus in den Sakramenten durch die guten als durch lebendige Glieder, durch die bösen als durch Glieder, die des Lebens entbehren.

III. Etwas ist dem Sakramente gebührend, wie notwendig dazu gehörend; und ohne dieses wird das Sakrament nicht vollendet wie z. B. nicht ohne die gebührende Form oder Materie. Etwas Anderes ist dem Sakramente gebührend, wie was sich bei dessen Spendung geziemt; und dazu gehört, daß der Spender im Stande der Gnade sei.

Sechster Artikel.

Der da im Stande der Todsünde ein Sakrament spendet, der sündigt.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Wie man Gott dient in den Sakramenten, so in den Werken der Barmherzigkeit; wonach Hebr. ult. es heißt: „Des Wohlthuns und der Gemeinsamkeit vergesset nicht; denn dadurch verdient man den Besitz Gottes.“ Die Sünder aber sündigen nicht, wenn sie im Stande der Todsünde anderen wohlthun; vielmehr ist dies anzuraten, nach Dan. 4.: „Mein Ratschlag

gefalle dir; deine Sünden löse los durch Almosen.“ Also ist das auch keine Sünde, wenn Sünder im Stande der Todsünde die Sakramente spenden.

II. Wer in der Sünde mit dem der sündigt in Gemeinschaft tritt, sündigt, nach Röm. 1.: „Des Todes wert sind sie; nicht nur jene, die sündigen, sondern auch die zustimmen den sündigenden.“ Sollten also die Sünder sündigen dadurch daß sie die Sakramente spenden, so würden sündigen auch jene, die sie von ihnen empfangen; denn sie würden in der Sünde mit ihnen Gemeinschaft haben; — was unzukömmlich ist.

III. Wenn jemandem infolge des Amtes die Pflicht obliegt, die Sakramente zu spenden, so sündigt er, falls er dieselben nicht spendet, nach 1. Kor. 9.: „Wehe mir, wenn ich nicht predige; denn die Notwendigkeit dazu liegt auf mir.“ Oder auch wenn jemand ein Kind taufen muß, weil Todesgefahr droht; so sündigt er, falls er es nicht tauft. Sündigte aber ebenso der Mensch, wenn er im Stande der Todsünde die Sakramente spendet, so würde ein solcher in den genannten Fällen perplex sein d. h. verzweifeln müssen, da er in jedem Falle, mag er die Sakramente spenden oder nicht, sündigt. Dies ist jedoch unzulässig. Also sündigen die bösen nicht, wenn sie die Sakramente spenden.

Auf der anderen Seite sagt Dionysius (1. de eccl. hier.): „Den bösen ist es nicht einmal erlaubt, die heiligen Symbole“ d. h. die sakramentalen Zeichen „zu berühren.“ Und (ep. 8. ad Demophilum): „Ein solcher (ein Sünder) scheint vermessen zu sein, weil er Priesterliches berührt und keine Scheu hat, noch sich schämt, Göttliches zu thun, während er doch fern von der Gottheit ist. Er meint, Gott wisse nicht das, was er, der Sünder, in sich selbst erkennt, und er will täuschen jenen, den er mit falschem Namen Vater nennt. Unreine Lästerungen, ich nenne das nicht Gebete, wagt er, als ob er Christo ähnlich wäre, um das, was dem Heiligen dient und es bezeichnet, auszusprechen.“

b) Ich antworte, es sündige jemand in seinem Wirken, wenn er nicht wirkt wie sich dies schickt. Es schickt sich aber nach Art. 5. ad III., daß die Spender der Sakramente gerecht sind, weil die Diener gleichförmig sein müssen dem Herrn, nach Lev. 19.: „Seid heilig, weil ich heilig bin;“ und Ekkli. 10.: „Nach dem Richter im Volke müssen die Diener sein.“ Ohne Zweifel also sündigen die bösen, wenn sie trotz ihrer Sünden sich anbieten, die Sakramente zu spenden.

Und weil diese Sünde eine Unehrerbietigkeit ist gegen Gott und eine Verunreinigung der Sakramente, von seiten des Sünders nämlich (denn die Sakramente an sich können nicht verunreinigt werden), so folgt, daß eine solche Sünde ihrer Seinsart nach eine Todsünde ist.

c) I. Die Werke der Liebe sind nicht durch irgend welche Weihe geheiligt, sondern sie gehören der Heiligkeit der Gerechtigkeit an, wie auch die anderen Teile der Gerechtigkeit. Ist der Mensch also, der solche Werke thut, gerecht, so wird er dadurch noch gerechter; — ist er im Stande der Sünde, so wird er dadurch zur Heiligung gewissermaßen vorbereitet. Die Sakramente aber besitzen in sich eine Weihe und demgemäße mystische Heiligung. Und deshalb wird von ihnen in ihrem Spender der Stand der Heiligkeit vorausgesetzt, damit er seinem Dienste in angemessener Weise obliege. Derselbe handelt also durchaus ungeziemenderweise und sündigt, wenn er im Stande der Todsünde zu solchem Dienste herantritt.

II. Wer zum Empfange der Sakramente herantritt, empfängt dieselben vom Diener der Kirche als solchem und nicht insoweit er eine Privatperson

iſt. So lange dieſer alſo von der Kirche geduldet wird in ſolchem Dienſte, tritt derjenige, der das Sakrament empfängt, nicht mit der Sünde des Spenders in Gemeinſchaft; ſondern mit der Kirche, die ihn als ihren Diener hinſtellt. Wird aber ein ſolcher Diener der Kirche von der kirchlichen Obrigkeit exkommuniziert oder ſuſpendiert oder ganz abgeſetzt, ſo ſündigt jener, der von ihm die Sakramente annimmt und tritt in Gemeinſchaft mit deſſen Sünde.

III. Der im Stande der Todſünde iſt und die Sakramente pflichtgemäß ſpenden ſoll, der iſt nicht ſchlechthin perplex, ſo daß er in jedem Falle ſündigte; ſondern er kann ſeine Sünde bereuen und ſomit erlauberweiſe die Sakramente ſpenden. Will er freilich in der Sünde bleiben, ſo iſt er perplex; und das iſt nichts Unzukömmliches. Im genannten Falle der Notwendigkeit aber würde er trotzdem nicht ſündigen, wenn nämlich im ſelben Falle auch ein Laie taufen könnte. Denn da iſt es klar, daß er ſich nicht als einen Diener der Kirche hinſtellt, ſondern nur einfach beiſteht demjenigen, der Notwendigkeit leidet. Dies findet jedoch keine Anwendung auf jene Sakramente, die nicht von ſo großer Notwendigkeit ſind wie die Taufe (vgl. unten Kap. 67, Art. 3.).

Siebenter Artikel.

Die Engel ſpenden keine Sakramente.

a) Daß ſie dies können, wird durch Folgendes erwieſen:

I. Was der niedrigere Diener kann, das kann auch der höher ſtehende; wie, was der Diakon auch der Prieſter thun kann. Die Engel aber nehmen in der hierarchiſchen Ordnung eine höhere Stufe ein wie die Menſchen. Alſo können ſie vielmehr eher die Sakramente ſpenden wie die Menſchen.

II. Die Menſchen im Himmel ſind ähnlich den Engeln, nach Matth. 22. Es giebt Menſchen aber im Himmel, welche die Sakramente ſpenden können, weil der prieſterliche Charakter untilgbar iſt. Alſo können dies auch die Engel.

III. Der Teufel iſt das Haupt der böſen (Kap. 8, Art. 7.) und die böſen ſind ſeine Glieder. Letztere aber können Sakramente ſpenden. Alſo auch die Teufel.

Auf der anderen Seite heißt es Hebr. 5.: „Jeder Hoheprieſter, den Menſchen entnommen, wird für die Menſchen aufgeſtellt in dem, was Gott angeht.“

b) Ich antworte, die ganze Kraft der Sakramente leite ſich ab vom Leiden Chriſti, inſoweit Er Menſch iſt. Unter dieſem Geſichtspunkte nun, nämlich als einem Menſchen, ſind Ihm in der Natur die Menſchen gleichförmig; nicht aber die Engel, unter die Er vielmehr ſeinem Leiden nach erniedrigt worden iſt (Hebr. 2.). Sache der Menſchen alſo iſt es, nicht der Engel, Sakramente zu ſpenden.

Wie jedoch Gott ſeine Kraft nicht ſo an die Sakramente gebunden hat, daß Er nicht ohne die Sakramente deren Wirkung verurſachen könnte; ſo hat Er nicht in der Weiſe ſeine Kraft den Spendern der Sakramente verliehen, daß Er nicht könnte auch den Engeln die Gewalt geben, Sakramente zu ſpenden. Und weil die guten Engel Boten der Wahrheit ſind, ſo wäre ein ſakramentaler Dienſt, den ſie vollbringen, für vollgültig anzuſehen; denn es ſtände feſt, daß dies kraft des Willens Gottes geſchehen ſei, wie man ſagt, es wären einzelne Kirchen durch Engel geweiht worden. Würden

aber die Teufel als Knechte der Lüge sich anmaßen, ein Sakrament spenden zu wollen, so wäre dies nicht für gültig zu erachten.

c) I. Was die Menschen in einer tieferstehenden Weise thun, nämlich vermittelst sinnlich wahrnehmbarer Sakramente, wie dies der menschlichen Natur entspricht; das thun die Engel als höher stehend in höherer Weise, nämlich indem sie unsichtbarerweise reinigen, erleuchten und vollenden.

II. Gemäß der Herrlichkeit sind die heiligen den Engeln ähnlich, nicht gemäß der Beschaffenheit ihres natürlichen Seins und somit auch nicht im sakramentalen Charakter.

III. Nicht deshalb weil die bösen Menschen Glieder des Teufels sind, können sie die Sakramente spenden; und somit folgt dies nicht, daß ihr Haupt, der Teufel, dies in höherem Grade kann.

Achter Artikel.

Die Absicht des Spenders wird für die Gültigkeit des Sakramentes erfordert.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Thätigkeit des Spenders ist wie die eines Werkzeuges. Nicht aber kraft der Absicht des Werkzeuges vollzieht sich eine Thätigkeit, sondern kraft der Absicht des haupteinwirkenden. Also ist für ein Sakrament die Absicht des Spenders nicht erfordert.

II. Dem Menschen ist die Absicht des anderen nicht bekannt. Wäre also die Absicht, das Sakrament wirklich spenden zu wollen, für die Gültigkeit desselben erfordert; so wäre man niemals sicher, es empfangen zu haben und somit wäre man nie sicher seines Heils, da einige Sakramente zum Heile notwendig sind.

III. Die Absicht des Menschen kann da nicht sein, wo man nicht achtgiebt. Oft werden aber die Sakramente unachtsam gespendet und doch als gültig angesehen.

Auf der anderen Seite ist Alles das, was absichtslos geschieht, Zufall; was man von der Wirksamkeit der Sakramente nicht sagen kann.

b) Ich antworte, wann etwas an und für sich zu Vielerlei in Beziehung steht, muß es zu etwas Einem hin bestimmt werden, wenn dieses vollzogen werden soll. Was aber in den Sakramenten geschieht, das kann in verschiedener Weise geschehen; wie das Abwaschen in der Taufe bezogen werden kann auf das Reinigen des Körpers oder auf die Gesundheit des Körpers oder auf einen Scherz, den man sich macht und dergleichen. Es muß also zu diesem Einem, nämlich zur sakramentalen Wirkung hin bestimmt werden durch die Absicht des abwaschenden; und diese Absicht wird ausgedrückt in der Redeform der Worte.

c) I. Das leblose Werkzeug hat keine Absicht, sondern anstatt dessen nur die vom haupteinwirkenden eingeprägte Bewegung. Das beseelte Werkzeug aber, wie der Spender der Sakramente, wird in der Weise in Bewegung gesetzt, daß er auch gewissermaßen sich selbst bewegt, insoweit er durch seinen Willen die Glieder bewegt zum Wirken. Und so wird beim Spender die Absicht erfordert, kraft deren er sich unterwirft der Absicht des haupteinwirkenden, daß er nämlich zu thun beabsichtigt, was Christus und die Kirche thun will.

II. Einige ſagen da, die innere Abſicht des Spenders werde unbedingt erfordert und fehle ſie, ſo werde nicht das Sakrament vollendet. Jedoch erſetze dieſen Mangel in den Kindern, die nicht die Abſicht haben, das Sakrament zu empfangen, Chriſtus, der innerlich taufe; — bei den erwachſenen ihr Glaube und ihre Andacht. Dies nun könnte noch geſagt werden mit Rückſicht auf die letzte Wirkung, die Rechtfertigung von Sünden; mit Rückſicht auf die unmittelbare Wirkung aber, den ſakramentalen Charakter, kann da kein Erſatz ſtattfinden, da der Charakter nur durch ein Sakrament eingeprägt werden kann.

Und deshalb ſagen mit mehr Recht andere, der Spender handle beim Spenden der Sakramente in der Perſon der ganzen Kirche, deren Diener er iſt. In den Worten aber, die er ausſpricht, drückt ſich die Abſicht der Kirche aus und dieſe genügt zur Vollendung des Sakraments; wenn nicht ausdrücklich das Gegenteil äußerlich und merkbar hervorgehoben wird von ſeiten deſſen, der das Sakrament ſpendet oder empfängt.

III. Jener, der im Augenblicke des Spendens an Anderes denkt, hat zwar in dieſem Augenblicke nicht die wirkliche thatſächliche Abſicht; er hat ſie aber dem Zuſtande nach. Und dies genügt für die Vollendung des Sakramentes. So kann der Prieſter z. B. zur Kirche gehen in der Abſicht, die Taufe zu ſpenden und beim Spenden ſelbſt kann ſein Geiſt an Anderes denken; da genügt zur Vollendung des Sakramentes die Kraft der erſten Abſicht. Jedoch muß der Spender ſich bemühen, auch im Augenblicke ſelber des Spendens thatſächlich die betreffende Abſicht zu haben; was freilich nicht ganz und gar in des Menſchen Gewalt liegt, da er gerade dann, wann er auf das Gute recht achthaben will, an Anderes zu denken beginnt, nach Pſ. 39.: „Mein Herz hat mich verlaſſen."

Neunter Artikel.

Der Glaube im Spender gehört nicht notwendig zum Sakramente.

a) Das Gegenteil wird behauptet. Denn:

I. Die Abſicht iſt notwendig beim Spenden eines Sakramentes. „Der Glaube aber leitet die Abſicht," nach Auguſtin (4. cont. Julian. 5.).

II. Fehlt dem Spender des Sakramentes der rechte Glaube, ſo iſt er ein Häretiker. Cyprian aber ſchreibt (ep. cont. haereticos): „Alles, was auch immer die Häretiker thun, iſt fleiſchlich, inhaltslos, falſch, ſo daß nichts von dem was ſie thun von uns für recht gethan erachtet werden darf." Und Leo der Große (ad Leon. Aug.): „Es iſt ganz offenbar, daß vermöge höchſt grauſamer und thörichter Vermeſſenheit in der Kirche von Alexandrien alles Licht, wie es von den himmliſchen Sakramenten ausſtrömt, erloſchen iſt; unterbrochen iſt die Darbringung des Opfers; es fehlt die Weihung des Chriſma und den vatermörderiſchen Händen der gottloſen haben ſich alle Geheimniſſe entzogen." Alſo iſt der rechte Glaube beim Spender notwendig für die Gültigkeit des Sakramentes.

III. Wer den rechten Glauben nicht hat, der iſt ausgeſchloſſen aus der Gemeinſchaft der gläubigen und getrennt von der Kirche. Denn 2. Joh. 10. heißt es: „Wenn jemand zu euch kommt und dieſe Lehre nicht mitbringt, den nehmet nicht in euer Haus auf und grüßet ihn nicht." Und Tit. 3.: „Einen häretiſchen Menſchen vermeide nach der erſten und zweiten Ermah-

nung." Ein exkommunizierter aber kann nicht die Sakramente spenden, da er von der Kirche getrennt ist, zu deren Dienst es gehört, die Sakramente zu verwalten.

Auf der anderen Seite schreibt Augustin gegen die Donatisten (II. 47.): „Sei eingedenk, daß den Sakramenten nichts schaden die schlechten Sitten der Menschen, als ob sie dadurch weniger oder gar nicht heilig wären."

b) Ich antworte, der Spender wirke bei den Sakramenten wie ein Werkzeug in der Hand Christi und nicht durch eigene Kraft. Wie also die heilige Liebe zur eigenen Kraft des Menschen gehört, so auch der Glaube. Wie sonach der Spender im Stande der Todsünde gültig Sakramente spenden kann, d. h. ohne die heilige Liebe, so auch ohne den Glauben.

c) I. Es kann jemand ganz wohl des Glaubens ermangeln in einem Punkte, der nicht zur Wahrheit des Sakramentes gehört; wie z. B. wenn er meint, jeder Eidschwur sei in allen Fällen Sünde. Und so schadet der Unglaube in diesem Punkte in nichts der Wahrheit des gespendeten Sakramentes; denn dies hindert nicht, daß man die Absicht habe, das betreffende Sakrament zu spenden. Betrifft aber sein Mangel an Glaube das zu spendende Sakrament selber in der Weise, daß er wohl nicht an die innere Wirkung dessen glaubt, was er äußerlich im Sakramente vollbringt, jedoch ganz gut weiß, daß die Kirche damit thatsächlich das Sakrament spenden will; so kann er ohne Zweifel die Absicht haben, das Nämliche zu thun, was die Kirche thut, mag er auch persönlich meinen, die Kirche hätte unrecht und was sie thue sei nichts. Und solche Absicht genügt; denn der Diener der Kirche handelt in der Person der ganzen Kirche, durch deren Glauben der Mangel im Glauben des Dieners ausgefüllt wird.

II. Manche Häretiker gebrauchen beim Spenden der Sakramente nicht die rechte Form; und diese spenden in keiner Weise das betreffende Sakrament. Andere aber beobachten solche Form; und diese vollziehen wohl das Sakrament, aber nicht verursachen sie die im Sakramente enthaltene Sache (rem sacramenti). Denn da sie, wie vorausgesetzt wird, öffentlich von der Kirche getrennt sind, sündigt jener, der von ihnen das betreffende Sakrament empfängt; und dadurch wird er gehindert, die Wirkung des Sakramentes, d. h. die Gnade zu empfangen. Deshalb sagt Augustin (de fide ad Petr. 36.): „Halte daran fest und zweifle nicht, daß denen, welche außerhalb der Kirche getauft sind, wenn sie nicht zur Kirche zurückkehren, durch die Taufe selber gehäuftes Verderben erwächst." Und danach sagt Leo der Große „das Licht der Sakramente sei erloschen," d. h. die aus den Sakramenten fließende Gnade werde nicht gespendet, wohl aber das Sakrament. Cyprian aber leugnete, daß auch dieses letztere gespendet werde. Doch darin wird seine Meinung nicht befolgt. Darum sagt Augustin (cont. Petil. c. 13.): „Der Martyrer Cyprian, der die von den Häretikern oder Schismatikern gespendete Taufe nicht anerkennen wollte, hat so viele Verdienste bis zum Triumphe des Martertodes sich erworben, daß durch das Licht der Liebe, das in ihm glänzte, jener Schatten in die Flucht geschlagen ward; und war etwas in ihm noch zu reinigen, so wurde es gemäht durch die Sense des Leidens."

III. Die Gewalt, die Sakramente zu spenden, gehört zum priesterlichen sakramentalen Charakter, der untilgbar ist. Und somit verliert der exkommunizierte, suspendierte, abgesetzte Priester nicht die priesterliche Gewalt selber; wohl aber das Recht, dieselbe zu gebrauchen. Demnach sündigt er, wenn er ein Sakrament spendet; das Sakrament selbst aber besteht in voller

Gültigkeit. Und der es empfängt, sündigt und empfängt so nicht die Sache oder Wirkung des Sakramentes, die Gnade; es müßte denn Unkenntnis ihn entschuldigen.

Zehnter Artikel.

Die verkehrte lasterhafte Absicht schadet nicht der Gültigkeit des Sakramentes.

a) Das Gegenteil wird behauptet. Denn:

I. Die Absicht des Spenders muß der Absicht der Kirche gleichförmig sein. Letztere ist aber immer gerade; d. h. auf das Gute gerichtet.

II. Die verkehrte Absicht ist schlimmer wie die, welche nur Scherz treiben will. Letztere aber macht das betreffende Sakrament ungültig; wenn z. B. jemand aus Scherz, spielweise, taufen will; — also um so mehr die verkehrte.

III. Die verkehrte Absicht macht das ganze dadurch geleitete Werk zu einem fehlerhaften, nach Luk. 11.: „Wenn dein Auge verkehrt ist, wird dein ganzer Körper in Finsternis gehüllt sein." Die Sakramente aber können durch schlechte Spender nicht verunreinigt werden. Also bestehen sie beim genannten Falle gar nicht.

Auf der anderen Seite gehört die verkehrte Absicht zur persönlichen Schlechtigkeit des Spenders. Diese aber hindert nicht die Wahrheit und Gültigkeit des gespendeten Sakramentes.

b) Ich antworte: Will jemand gar nicht das Sakrament spenden, sondern scherzen und spotten; und ist also in diesem Sinne die Absicht eine verkehrte, so wird das Sakrament in keiner Weise gespendet. Ist aber die Absicht in dem Sinne verkehrt, daß sie dem Sakramente folgt und dieses also voraussetzt; wie wenn der Priester eine Frau taufen will, um dieselbe dann zu mißbrauchen, so wird dadurch die Gültigkeit des Sakramentes nicht gehindert, da das, was später hinzukommt, das früher bereits Bestehende nicht ungeschehen machen kann. In diesem Falle also sündigt der Diener der Kirche; aber das von ihm gespendete Sakrament ist gültig und besteht in Wahrheit.

c) I. Die Absicht der Kirche ist eine gerade: sowohl was die wahrhaftige Vollendung des betreffenden Sakramentes betrifft, als auch was den Gebrauch und die Wirkung desselben angeht. Die erste gerade Absicht macht, daß das Sakrament wahrhaft besteht; die an zweiter Stelle genannte, daß Verdienst erworben wird. Wer also bezüglich der ersten Geradheit gleichförmig ist der Kirche beim Spenden der Sakramente, der bringt ein wahres Sakrament zustande; aber es ist dies für ihn kein Verdienst.

II. Die scherzweise Spendung schließt die erstgenannte Absicht aus.

III. Die Verkehrtheit in der Absicht des Spenders verdirbt das eigene Werk, soweit das Spenden seiner Person zugehört. Aber sie kann nicht verderben das Werk eines anderen, nämlich Christi. So wird das Werk eines Herrn, der in guter Absicht den armen Almosen geben läßt, nicht verdorben durch die schlechte Absicht des Dieners, der das Almosen überbringt.

Fünfundsechzigstes Kapitel.

Über die Zahl der Sakramente.

Erster Artikel.

Es giebt sieben Sakramente.

a) Es müßten nicht deren sieben sein. Denn:

I. Die Sakramente leiten ihre Wirksamkeit ab von der Kraft des Leidens Christi und der göttlichen Kraft. Die göttliche Kraft aber und die des Leidens Christi ist nur eine, nach Hebr. 10, 14.: „Durch ein Darbringen hat Er in Ewigkeit vollendet die geheiligten." Also nur ein Sakrament darf bestehen.

II. Das Sakrament soll ein Heilmittel sein gegen den von der Sünde kommenden Mangel. Dieser aber ist ein doppelter: Strafe und Schuld. Also genügen zwei Sakramente.

III. Die Sakramente befähigen (2 et 5 de eccl. hier.) zu den hierarchischen Thätigkeiten. Deren aber sind drei: Reinigen, Erleuchten, Vollenden. Also müssen drei Sakramente sein.

IV. Nach Augustin (19. cont. Faustum 13.) sind die Sakramente des Neuen Bundes an Zahl geringer wie die des Alten Bundes. Unter den letzteren aber waren keine, die der Firmung und der letzten Ölung entsprachen. Also müßten diese nicht unter den Sakramenten des Neuen Bundes sich finden.

V. Die Wollust ist keine schwerere Sünde wie die übrigen (II., II. Kap. 154, Art. 3.). Also durfte gegen diese Sünde kein eigenes Sakrament, das der Ehe, eingesetzt werden und gegen die anderen nicht.

VI. Auf der anderen Seite müßten mehrere aufgezählt werden. Denn ein Sakrament ist ein heiliges Zeichen. Es sind aber mehrere andere Dinge in der Kirche geweiht und geheiligt; wie das Weihwasser u. dgl.

VII. Nach Hugo von St. Viktor (I. de sacr. p. 12. c. 10.) waren die Sakramente des Alten Bundes: die Opfer, die Zehnten, die Gott dargebrachten Dinge. Das Opfer aber in der Kirche ist ein Sakrament: die Eucharistie. Also mußten auch die Zehnten u. dgl. Sakramente genannt werden.

VIII. Drei Arten Sünde giebt es: Die Erb-, die läßliche, die Todsünde. Nun ist gegen die Erbsünde die Taufe, gegen die Todsünde das Bußsakrament. Also müßte auch ein Sakrament sein gegen die läßlichen Sünden.

b) Ich antworte, die Sakramente vollenden den Menschen 1. mit Rücksicht auf den Kult der christlichen Religion; und 2. mit Rücksicht auf den Mangel der Sünde. Nach beiden Seiten hin giebt es angemessenerweise sieben Sakramente.

Denn das geistige Leben hat eine gewisse Gleichförmigkeit mit dem körperlichen, wie ja auch sonst zwischen Geistigem und Körperlichem eine

gewisse Gleichförmigkeit besteht. Im körperlichen Leben nun wird der Mensch a) für die eigene Person vollendet und b) mit Rücksicht auf das Ganze der menschlichen Gesellschaft.

An und für sich wird das körperliche Leben für die eigene Person vollendet 1. durch die Zeugung, wodurch der Mensch Sein und Leben erlangt; und danach besteht die Taufe als das geistige „Bad der Wiedergeburt", nach Tit. 3, 5.; — 2. durch das Wachstum, wodurch der Körper zum gebührenden Umfange und zur gehörigen Stärke gelangt; und danach besteht die Firmung, worin zur Kräftigung der heilige Geist gegeben wird, nach Luk. ult. 49.; — 3. durch die Nahrung, wodurch Leben und Kraft im Körper bewahrt wird; und danach ist die Eucharistie, nach Joh. 6.: „Wenn ihr nicht eßt das Fleisch des Menschensohnes und sein Blut trinket, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben." Dies würde nun dem Menschen genügen, falls der menschliche Leib leidensunfähig und unsterblich wäre. Dies ist aber nicht der Fall; sondern nach Leib und Seele wird manchmal der Mensch krank. Nun giebt es ein Gesunden, welches die Gesundheit zurückbringt; und danach ist 4. für die Seele das Bußsakrament, nach Ps. 40.: „Mache gesund meine Seele, weil ich Dir gesündigt habe;" — dann giebt es ein Wiedererstatten der alten Kraft durch die zukömmliche Diät und durch gebührende Übungen; und danach ist 5. die letzte Ölung, welche die noch zurückgebliebenen Reste der Sünden tilgt und den Menschen geeignet macht für die Herrlichkeit; wonach Jak. 5. es heißt: „Und wenn jemand in Sünden ist werden sie ihm nachgelassen werden."

b) Mit Rücksicht auf das Ganze des Menschengeschlechts wird jemand vollendet dadurch daß er Gewalt erhält, andere zu leiten und öffentliche Thätigkeit zu entfalten; und danach ist 6. das Sakrament der Priesterweihe, nach Hebr. 7., daß der Priester opfern soll nicht allein für sich, sondern auch für das Volk; — dann ist da die natürliche Fortpflanzung, welche geheiligt wird 7. durch das Sakrament der Ehe.

Danach ist die Taufe eingesetzt gegen den Mangel des geistigen Lebens; die Firmung gegen die Schwäche des Geistes, die in neugeborenen gefunden wird; die Eucharistie gegen die Gebrechlichkeit und Hinfälligkeit der Seele mit Rücksicht auf die Sünde; die Buße gegen die persönlich begangene Sünde; die letzte Ölung gegen die Reste der Sünden, insoweit sie nicht durch die Buße getilgt sind oder von Nachlässigkeit und Unkenntnis herkommen; die Priesterweihe gegen die Unordnung in der menschlichen Gesellschaft; die Ehe gegen die persönliche Begierlichkeit und gegen den Mangel, welcher der menschlichen Gesellschaft infolge des Todes innewohnt.

Andere beziehen die Siebenzahl der Sakramente auf einzelne Tugenden, Mängel und Strafen. Nach ihnen entspricht dem Glauben die Taufe und hat sie zum Zweck die Tilgung der Erbschuld; der Hoffnung entspricht die letzte Ölung, welche die läßlichen Sünden tilgt; der Liebe die Eucharistie, welche das Heilmittel ist gegen die Strafen der Bosheit; der Klugheit entspricht die Priesterweihe, die der Unkenntnis entgegensteht; der Gerechtigkeit die Buße, welche die Todsünde tilgt; der Mäßigkeit die Ehe, welche die Begierlichkeit heilt; der Stärke entspricht die Firmung, die der Schwäche abhilft.

c) I. Die eine selbe göttliche Kraft und Kraft des Leidens Christi gebraucht verschiedene Werkzeuge, um verschiedene Wirkungen gegeneinander abzugrenzen.

II. Strafe und Schuld laſſen in ſich eine Mannigfaltigkeit zu ſowohl gemäß der Gattung, wonach verſchiedene Gattungen von Sünden und Strafen es giebt, als auch gemäß den verſchiedenen Ständen und Beziehungen der Menſchen. Und danach ſind verſchiedene Sakramente.

III. In den hierarchiſchen Thätigkeiten beſtehen 1. die Thätigkeiten ſelber; 2. die da empfangen; und 3. die da ſpenden oder einwirken. Die thatſächlich einwirkenden ſind die Diener der Kirche, auf welche ſich bezieht das Sakrament der Prieſterweihe. Die empfangenden ſind jene, die zum Sakramente hinzutreten; die ihren Urſprung haben in der Ehe. Die Thätigkeiten ſelber ſind das Reinigen, Erleuchten, Vollenden. Das Reinigen für ſich allein kann kein Sakrament des Neuen Bundes ſein, welches immer Gnade verleiht; ſondern es gehört dies gewiſſen Sakramentalien an, wie dies der Katechismus iſt und der Exorcismus. Das Reinigen zugleich mit dem Erleuchten gehört zum Sakramente der Taufe, nach Dionyſius (3. de eccl. hier.); und wegen der zurückgefallenen gehört es der Buße an und der letzten Ölung. Das Vollenden, inſoweit dies durch die Tugend als innewohnende formende Kraft geſchieht, gehört zur Firmung; und ſoweit es die Erreichung des Zweckes betrifft, gehört es zur Euchariſtie.

IV. In der Firmung wird, um Stärke zu verleihen, der heilige Geiſt gegeben; durch die letzte Ölung wird die Seele vorbereitet, um unmittelbar in die Herrlichkeit einzutreten. Beides alſo kam dem Alten Teſtamente nicht zu; und deshalb iſt im Alten Bunde nichts dieſen beiden Sakramenten Entſprechendes. Nichtsdeſtoweniger waren im Alten Teſtamente der Zahl nach mehrere Sakramente wie im Neuen, wegen der Verſchiedenheit der Opfer und Ceremonien.

V. Gegen die geſchlechtliche Begierlichkeit ward ein beſonderes Sakrament als Heilmittel eingeſetzt: 1. Wegen der Heftigkeit dieſer Begierlichkeit, welche den Gebrauch der Vernunft hindert; und 2. weil dieſe Sünde nicht nur der ſie begehenden Perſon ſchadet, ſondern auch der Natur ſelber.

VI. Das Weihwaſſer und ähnliche Dinge werden nicht als Sakramente bezeichnet, weil ſie nicht zur Folge haben die eigentliche Wirkung der Sakramente: die Gnade; — ſie bereiten nur dazu vor entweder indem ſie die Hinderniſſe der Gnade entfernen, wie das Weihwaſſer gegen die Anfechtungen der Teufel ſich richtet und ein Heilmittel iſt gegen die läßlichen Sünden; oder indem ſie dafür geeignet machen, daß das Sakrament vollendet und geſpendet werden könne, wie z. B. der Altar und die heiligen Gefäße geweiht werden aus Ehrfurcht für die Euchariſtie.

VII. Im Alten Bunde dienten die Zehnten nicht nur zum Unterhalte der Diener des Heiligtums und der armen; ſondern ſie deuteten auch in der Weiſe der Figur auf Chriſtum hin; — und deshalb waren ſie Sakramente. Dieſe letztere Bedeutung wohnt ihnen nun nicht mehr inne; alſo ſind ſie keine Sakramente mehr.

VIII. Zur Tilgung der läßlichen Sünde wird nicht das Einflößen der Gnade erfordert; und deshalb iſt direkt gegen ſie keines der Sakramente des Neuen Bundes gerichtet, die ja eben ihrem innerſten Weſen nach Gnade wirken. Das Weihwaſſer jedoch und ähnliche Sakramentalien nehmen dieſe Sünden fort. Manche aber meinen, die letzte Ölung richte ſich direkt gegen die läßliche Sünde. Doch darüber ſpäter.

Zweiter Artikel.

Über die geordnete Reihenfolge in den Sakramenten.

a) Die vorgedachte Reihenfolge ist keine geordnete. Denn:

I. Nach 1. Kor. 15. „ist zuerst das Sinnliche, dann das Geistige." Also müßte an erster Stelle die Ehe stehen als der Quell der leiblichen Geburt; und dann die Taufe als Quell der geistigen Geburt.

II. Durch die Priesterweihe erhält jemand wirkende Gewalt mit Rücksicht auf die Sakramente. Das Wirken steht aber immer voran dem Empfangen. Also müßte die Priesterweihe zuerst kommen.

III. Die Eucharistie ist die geistige Nahrung; die Firmung das vollendete Wachstum. Die Nahrung aber ist die Ursache des Wachstums. Also muß die Eucharistie kommen vor der Firmung.

IV. Die Buße bereitet den Menschen vor zur Eucharistie. Also muß sie vorher stehen.

V. Die letzte Ölung ist am nächsten dem letzten Endzwecke. Also muß sie zuletzt kommen.

Auf der anderen Seite ist die gedachte Reihenfolge die von allen angeführte.

b) Ich antworte; wie das eine Einige früher ist als die Menge, so stehen die Sakramente, welche der Vollendung der eigenen einen Person dienen, voran denen, welche zur Vervollkommnung der Vielheit gereichen. Deshalb stehen zuletzt unter den Sakramenten die Ehe und die Priesterweihe, die sich auf die Vielheit beziehen; und zwar kommt die Ehe nach der Priesterweihe, weil sie weniger teilhat am geistigen Leben, welches der Zweck der Sakramente ist. Unter den Sakramenten aber, welche auf die eigene einzelne Person sich beziehen, sind zuerst jene, welche an und für sich der Vollendung des geistigen Lebens dienen; und dann jene, welche dem geistigen Leben dienen unter einer gewissen Voraussetzung, nämlich weil sie Hindernisse des geistigen Lebens entfernen wie die Buße und die letzte Ölung, von denen die Buße das geistige Leben wieder beginnt, die letzte Ölung die letzten Hindernisse entfernt, sonach diese mit Recht die letzte Stelle einnimmt. Unter den drei übrigen Sakramenten ist ganz naturgemäßerweise das erste die Taufe als geistige Wiedergeburt; das zweite die Firmung als Kräftigung des geistigen Lebens; das dritte die Eucharistie, deren unmittelbarer Zweck die Vollkommenheit ist.

c) I. Die Ehe gehört zum sinnlichen Leben in ihrer Natur; zum geistigen Leben als Sakrament; und als am wenigsten beitragend zum geistigen Leben steht es zuletzt unter den Sakramenten.

II. Damit etwas wirken könne, muß es zuvörderst in sich im gehörigen Maße vollendet sein. Früher also kommen die Sakramente, durch welche der Mensch in sich selbst vollendet wird, wie das Sakrament der Priesterweihe, wodurch er geeignet wird, andere zu vollenden.

III. Die Nahrung geht dem Wachstum vorher als seine Ursache; und sie folgt demselben als das den gehörigen Umfang bewahrende Element. Danach also kann die Eucharistie vor die Firmung gesetzt werden, wie Dionysius thut (4. et 5. de eccl. hier.) und kann auch nachher gesetzt werden, wie es Lombardus thut (4. d. 7 et 8.).

IV. Dies würde mit Recht gesagt werden, wenn die Buße notwendigerweise vorhergehen müßte der Eucharistie. Aber dem ist nicht so. Denn ist jemand ohne Todsünde, so bedarf er nicht des Bußsakramentes, um an der Eucharistie teilzunehmen: „Du, Herr," heißt es 2. Paral. ult., „hast keine Buße angesetzt für die gerechten."

V. Aus dem angegebenen Grunde ist die letzte Ölung das letzte unter jenen Sakramenten, welche die einzelne Person vollenden.

Dritter Artikel.

Das hauptsächlichste Sakrament ist die Eucharistie.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Das Gemeinbeste, das da Zweck der Ehe ist, steht voran dem Besten der einzelnen Person, das der Zweck der Eucharistie ist. Also ist die Ehe ein größeres Sakrament wie die Eucharistie.

II. Die Firmung und Priesterweihe haben einen höherstehenden Spender, nämlich den Bischof. Also sind sie größere Sakramente wie die Eucharistie, die ein einfacher Priester spenden kann.

III. Die Taufe, Firmung, Priesterweihe prägen einen sakramentalen Charakter auf, haben sonach mehr Kraft in sich und sind größere Sakramente wie die Eucharistie.

IV. Die Eucharistie hängt ab von der Taufe; denn kein ungetaufter kann die Eucharistie nehmen. Die Taufe aber hängt nicht ab von der Eucharistie. Also ist die Taufe ein bedeutenderes Sakrament.

Auf der anderen Seite sagt Dionysius: „Niemand wird vollendet in der heiligen Rangordnung außer durch die überaus göttliche Eucharistie."

b) Ich antworte; schlechthin sei die Eucharistie das hauptsächlichste unter den Sakramenten. Denn 1. ist in selbem Christus selbst enthalten der Substanz nach, in den anderen Sakramenten aber ist nur eine von Christo mitgeteilte Kraft; — 2. werden alle anderen Sakramente zu diesem bezogen wie zu ihrem Zwecke; denn die Priesterweihe hat zum Zwecke die Konsekration der Eucharistie, die Taufe den Empfang der Eucharistie, die Firmung die Überwindung der Furcht infolge deren sich jemand von der Eucharistie zurückzieht, die Buße und die heilige Ölung bereiten dazu vor dieses Sakrament würdig zu nehmen, die Ehe bezeichnet mindestens die Einheit der Kirche und Christi, die in der Eucharistie zum innigsten Ausdruck kommt, nach Epheſ. 5.: „Dieses Sakrament ist groß; in Christo aber sage ich und in der Kirche;" — 3. werden alle Sakramente während der Feier oder durch die Feier dieses Sakramentes vollendet (3. de eccl. hier.); wie z. B. die zu Priestern geweihten kommunizieren und die neugetauften, falls sie erwachsen sind.

Die anderen Sakramente aber können in vielfacher Weise miteinander verglichen werden. In Anbetracht der Notwendigkeit steht allen voran die Taufe; in Anbetracht der Vollendung steht voran die Priesterweihe; in der Mitte findet sich die Firmung. Die Buße und die letzte Ölung stehen tiefer; denn sie gehören nicht an und für sich zum christlichen Leben, sondern nur unter Voraussetzung hinzutretender Mängel und Sünden als Heilmittel dagegen. Dabei steht die letzte Ölung im selben Verhältnisse

zur Buße wie die Firmung zur Taufe: die Buße ist notwendiger, die letzte Ölung entspricht mehr der Vollendung.

c) I. Die Ehe hat in körperlicher Weise das Gemeinbeste zum Zwecke; das geistige Gemeinbeste der ganzen Kirche ist der Substanz nach enthalten in dem Sakramente der Eucharistie.

II. Durch die Priesterweihe und die Firmung werden die gläubigen Christi zu besonderen Aufgaben hingewiesen, welche das Fürstenamt angehen: zu streiten nämlich in vollendeter Kraft und zu leiten. Deshalb spendet der Bischof allein in der Kirche diese Sakramente, weil er gleichsam Fürstenrang in der Kirche hat. Durch das Sakrament der Eucharistie wird der Christ keiner besonderen Aufgabe zugewiesen; sondern dieses Sakrament ist vielmehr der Zweck und die Vollendung aller Aufgaben und Ämter.

III. Der sakramentale Charakter ist eine gewisse Teilnahme am Priestertume Christi. Jenes Sakrament also steht höher, welches Christum selber mit dem Menschen verbindet; und nicht jenes, welches nur den Charakter Christi eindrückt.

IV. Mit Rücksicht auf die Notwendigkeit ist die Taufe das hauptsächlichste Sakrament; mit Rücksicht auf den Spender ragen die Firmung und Priesterweihe hervor; mit Rücksicht auf das Bezeichnete die Ehe. Schlechthin aber, und nicht bloß unter einem beschränkten Gesichtspunkte, ist die Eucharistie das größte Sakrament.

Vierter Artikel.

Nicht alle Sakramente sind gleich notwendig zum Heile.

a) Alle Sakramente sind dies. Denn:

I. Was nicht notwendig ist, das ist überflüssig. Kein Sakrament aber ist überflüssig.

II. Wie von der Taufe es heißt (Joh. 3.): „Wer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, kann nicht eintreten in das Reich Gottes," so heißt es von der Eucharistie (Joh. 6.): „Wer mein Fleisch nicht ißt und mein Blut nicht trinkt, wird nicht das Leben haben." Beide Sakramente also sind gleich notwendig.

III. Ohne die Taufe kann jemand selig werden, „wenn nur nicht die Verachtung der Religion, sondern einzig die Notwendigkeit dieses Sakrament ausschließt" (vgl. unten Kap. 68, Art. 1 und 2.). In jedem Sakramente aber ist die Verachtung der Religion ein Hindernis des Heils. Also sind alle Sakramente gleichmäßig notwendig.

Auf der anderen Seite werden die Kinder selig nur durch die Taufe und ohne die anderen Sakramente.

b) Ich antworte, notwendig nenne man mit Rücksicht auf den Zweck 1. alles das, ohne was der Zweck nicht erreicht werden kann, wie z. B. die Speise notwendig ist für das menschliche Leben; das ist schlechthin notwendig zum Zwecke. Man nennt 2. notwendig mit Rücksicht auf den Zweck alles das, ohne was man denselben in nicht so zukömmlicher Weise haben kann, wie ein Pferd notwendig ist zur Reise.

In der ersten Weise, also schlechthin, sind unter den Sakramenten notwendig: 1. Für die eigene Person die Taufe und zwar bedingungslos; 2. die Buße unter der Voraussetzung daß man in eine schwere Sünde

gefallen iſt; 3. für die ganze Kirche die Prieſterweihe; denn „wo niemand regiert, geht das Volk zu Grunde“ (Prov. 11.). In der zweiten Weiſe ſind die anderen Sakramente notwendig. Denn die Firmung iſt gewiſſermaßen eine weitere Vollendung des getauften; die letzte Ölung vollendet das Werk des Bußſakramentes; die Ehe bewahrt der Kirche die Vielheit der gläubigen vermittelſt der Fortpflanzung.

c. I. Alle Sakramente ſind notwendig in der einen oder der anderen der genannten Weiſen.

II. Jenes Wort des Herrn iſt zu verſtehen vom geiſtigen Eſſen und nicht allein vom ſakramentalen, wie Auguſtin ſagt (tract. 26. in Joan.).

III. Wohl iſt die Verachtung aller Sakramente dem Heile zuwider. Dies iſt aber noch keine Verachtung eines Sakramentes, wenn man nicht Sorge trägt, es zu empfangen; ſoweit es nämlich nicht zum Heile ſchlechthin notwendig iſt. Sonſt würden alle, die nicht die Prieſterweihe oder das Sakrament der Ehe empfangen, dieſe beiden Sakramente verachten.

Sechsundſechzigſtes Kapitel.

Über das, was zur Taufe gehört.

Jetzt müſſen wir von den einzelnen Sakramenten handeln. Zuerſt alſo von der Taufe; und zwar a) von der Taufe ſelbſt, b) von dem, was als Vorbereitung zur Taufe dient. Betreffs des erſten Punktes wird behandelt: 1. Was zum Sakramente der Taufe gehört; 2. der Spender der Taufe; 3. der Empfänger dieſes Sakramentes; 4. die Wirkung desſelben.

Erſter Artikel.

Die Taufe iſt das Abwaſchen ſelber.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Das Abwaſchen des Körpers geht vorüber, die Taufe aber bleibt. Alſo iſt die Taufe nicht ſolches Abwaſchen, ſondern vielmehr nach Damascenus (4. de orth. fide 10.) „die Wiedergeburt, das Siegel, die Behütung, die Erleuchtung.“

II. Hugo von St. Viktor ſagt (3. de sacr. p. 6. c. 2.): „Die Taufe iſt das durch Gott behufs des Abwaſchens der Sünden geheiligte Waſſer.“ Das Waſſer aber iſt nicht das Abwaſchen; vielmehr iſt dieſes ein Gebrauchen des Waſſers.

III. Wie Auguſtin ſagt (80. in Joan.), „tritt das Wort zum Elemente und es erſteht das Sakrament.“ Das Element aber iſt das Waſſer ſelbſt und nicht das Abwaſchen damit.

Auf der anderen Seite heißt es Ekkli. 34.: „Wer getauft wird,

nachdem er Totes berührt, und wiederum Totes anrührt; was hilft dem das Abwaſchen?" Alſo iſt da Taufen gleich Abwaſchen.

b) Ich antworte; im Sakramente der Taufe ſei dreierlei zu erwägen: 1. Das, was rein Sakrament iſt; 2. das, was Sakrament und Sache (Wirkung) zugleich iſt (res et sacramentum); und 3. das, was nur Sache (oder Wirkung) iſt.

1. Jedes Sakrament nun will beſagen etwas Sinnlich-Wahrnehmbares außen Beſtehendes, was Zeichen iſt einer inneren Wirkung. Das Sinnlich-Wahrnehmbare in unſerem Falle iſt das Waſſer ſelbſt und deſſen Gebrauch: das Abwaſchen. Nun meinten manche, das Waſſer ſelbſt ſei das Sakrament der Taufe, was die Worte Hugos von St. Viktor auszudrücken ſcheinen; denn dieſer Autor nennt überhaupt jedes Sakrament nur „ein ſtoffliches Element" (materiale elementum 1. de sacr. p. 9. c. 2.). Das aber ſcheint nicht ſo zu ſein. Denn da die Sakramente des Neuen Bundes eine gewiſſe Heiligung bewirken, ſo iſt da das Sakrament anzunehmen, wo die Heiligung ſich vollzieht. Im Waſſer ſelbſt nun vollendet ſich nicht die Heiligung. Vielmehr beſteht da nur eine Kraft in der Weiſe eines Werkzeuges; und zwar iſt das keine verbleibende Kraft, ſondern eine in jenen Menſchen fließende, welcher in Wahrheit unterſteht oder Subjekt iſt der Heiligung. Und demnach wird das Sakrament der Taufe nicht vollendet im Waſſer ſelbſt, ſondern im Anwenden oder Gebrauchen des Waſſers, in deſſen Hinleiten auf den Menſchen, was eben das Abwaſchen iſt. Darum alſo definiert Petrus Lombardus die Taufe als „die außen vollzogene Abwaſchung des Körpers, die da gemacht wird, währenddem die Worte der vorgeſchriebenen Form ausgeſprochen werden."

2. Sakrament und Sache zugleich, alſo eine Wirkung des Sakramentes, die zugleich wieder etwas bezeichnet, iſt der ſakramentale Charakter, der da bezeichnet wird durch das körperliche Abwaſchen und ſeinerſeits wieder das ſakramentale Zeichen iſt für die Gnade der innerlichen Rechtfertigung. 3. Und dieſe Gnade iſt dann Sache allein und iſt kein Sakrament; d. h. ſie bezeichnet nichts Weiteres mehr.

c) I. Das, was Sakrament allein iſt, geht vorüber; der Charakter, alſo was Sakrament und Sache iſt, bleibt unverlierbar; die Gnade als Sache allein bleibt ebenfalls, aber in verlierbarer Weiſe. Damascenus nun definiert die Taufe gemäß dem allein, was innerlich geſchieht; nicht nach dem, was bloß Sakrament iſt. Er ſetzt alſo den Ausdruck „Siegel" und dieſen anderen „Behütung", um den ſakramentalen Charakter zu kennzeichnen, der unverrückbar iſt und der die Seele, von ſich allein aus betrachtet, im Guten behütet. „Wiedergeburt" will nach ihm beſagen: den Beginn des geiſtigen Lebens; — „Erleuchtung" bezieht ſich im beſonderen Sinne auf den Glauben, „kraft deſſen der gerechte das geiſtige Leben hat" (Hebr. 2, 2.), wonach die Taufe das Sakrament des Glaubens genannt wird; denn ſie iſt gleichſam ein Bekenntnis und eine Beteuerung des Glaubens. Ähnlich definiert Dionyſius die Taufe auf Grund ihrer Beziehung zu den anderen Sakramenten: als „einen gewiſſen Beginn des neuen Lebens oder der heiligen Thätigkeit gemäß den hochheiligen Geboten, der da formt unſere Seele, daß ſie aufnehmen kann in ſich, ſoweit Gelegenheit geboten wird, heilige Zuſtände;" auf Grund der Beziehung der Taufe zur himmliſchen Herrlichkeit als „uns den Weg bereitend, um zur überhimmliſchen Ruhe zu gelangen"; und auf Grund wieder des Anfanges des geiſtigen Lebens als „das Ver-

leihen unſerer heiligen und überaus zu Gott führenden Wiedergeburt“ (2. de eccl. hier.).

II. Die Definition Hugos iſt nicht anzunehmen oder höchſtens in dem Sinne, daß ſie durch die Urſache, das Waſſer nämlich, gegeben wird.

III. „Das Sakrament erſteht“ nicht im „Elemente“ ſelber, ſondern im Menſchen, der mit Waſſer abgewaſchen wird; was auch die Worte ſelber beſagen: „Ich taufe dich.“

Zweiter Artikel.

Die Taufe ward eingeſetzt vor dem Leiden Chriſti.

a) Sie ſcheint nachher eingeſetzt worden zu ſein. Denn:

I. Die Urſache geht der Wirkung vorher. Das Leiden Chriſti aber giebt den Sakramenten ihre Kraft. Deshalb ſagt ja Paulus (Röm. 6.): „Wer auch immer getauft iſt, der iſt im Tode Jeſu Chriſti getauft.“ Alſo ward die Taufe eingeſetzt nach dem Leiden Chriſti.

II. Die Sakramente des Neuen Bundes haben wirkſame Kraft auf Grund des Gebotes Chriſti. Nach dem Leiden aber hat Chriſtus das Gebot gegeben zu taufen, nach Matth. ult.: „Gehet . . . und taufet alle Völker im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes.“

III. Die Taufe iſt notwendig zum Heile. Alſo waren die Menſchen nach deren Einſetzung verpflichtet, ſich taufen zu laſſen. Nun beſtand aber vor dem Leiden des Herrn noch zu Recht die Beſchneidung, an deren Stelle die Taufe trat. Alſo ward letztere erſt eingeſetzt nach dem Leiden.

Auf der anderen Seite ſagt Auguſtin (serm. 1. dom. infr. oct. Epiph.): „Da Chriſtus in das Waſſer getaucht ward, ſeitdem wäſcht das Waſſer von allen Sünden rein.“ Dies aber fand ſtatt vor dem Leiden. Alſo ward die Taufe vor dem Leiden eingeſetzt.

b) Ich antworte, die Sakramente bringen es auf Grund ihrer Einſetzung mit ſich, daß ſie Gnade verleihen. Dann alſo wird ein Sakrament als eingeſetzt angeſehen, wann es die Kraft empfängt, die ihm eigene Wirkung hervorzubringen. Dieſe Kraft aber empfing die Taufe damals, als Chriſtus getauft wurde. Damals alſo ward die Taufe wahrhaft als Sakrament eingeſetzt.

Die Notwendigkeit jedoch, die Taufe zu empfangen, ward den Menſchen erſt aufgelegt nach dem Leiden und der Auferſtehung; ſowohl weil im Leiden Chriſti alle figürlichen Sakramente, denen die Taufe mit den anderen Sakramenten des Neuen Bundes folgt, erfüllt und demnach beendet worden ſind, als auch weil durch die Taufe der Menſch gleichförmig wird dem Leiden und der Auferſtehung Chriſti, inſoweit er der Sünde ſtirbt und ein neues Leben der Gerechtigkeit beginnt. Alſo mußte Chriſtus zuerſt leiden und auferſtehen, ehe den Menſchen die Notwendigkeit erſtand, ſeinem Leiden und ſeiner Auferſtehung gleichförmig zu werden.

c) I. Die Taufe hatte vor dem Leiden Chriſti ihre wirkſame Kraft ebenfalls von dem Leiden Chriſti; inſoweit ſie dasſelbe figürlich ausdrückte, freilich anders wie die Sakramente des Alten Bundes. Denn dieſe letzteren waren einzig und allein Figuren des Leidens; die Taufe aber hatte von Chriſto her die Kraft zu rechtfertigen, durch welche Kraft ja auch das Leiden Chriſti heilſam war.

II. Die Menſchen durften nicht durch Chriſtum in verſchiedenartigen Zeichen und Figuren feſtgehalten werden, der doch gekommen war, durch ſeine Wahrheit alles Figürliche zu erfüllen. Und deshalb gab der Herr vor ſeinem Tode kein Gebot für den Empfang der Taufe; ſondern Er wollte, daß die Menſchen ſich allmählich durch die thatſächliche Spendung der Taufe an dieſes Sakrament gewöhnten; und zwar galt dies vorzugsweiſe dem Volke der Juden, bei dem ja Alles Figur war auf Chriſtum hin (Aug. 4. cont. Faustum 2.). Nach dem Leiden und Sterben aber legte Er die Verpflichtung der Taufe allen auf; ſowohl Juden als auch Heiden, indem Er ſprach: „Gehet und lehret alle Völker.“

III. Die Sakramente verpflichten, nur inſoweit deren Empfang vorgeſchrieben iſt; was vor dem Leiden nicht der Fall war. Denn was der Herr zu Nikodemus ſagt (Joh. 3.): „Wenn jemand nicht wiedergeboren worden iſt aus dem Waſſer und dem heiligen Geiſte, ſo kann er nicht eintreten in das Reich Gottes,“ geht mehr auf die Zukunft wie auf die Gegenwart.

Dritter Artikel.

Das Waſſer iſt die der Taufe eigene Materie.

a) Dem wird Folgendes entgegengeſtellt:

I. Die Taufe hat nach Dionyſius (2. de eccl. hier.) erleuchtende Kraft. Erleuchten aber kommt am erſten dem Feuer zu. Alſo müßte die Taufe eigentlich im Feuer geſchehen und nicht im Waſſer, wie ja auch Johannes ſagt (Matth. 3.): „Jener wird euch taufen im heiligen Geiſte und im Feuer.“

II. Taufen heißt von Sünden abwaſchen. Vieles Andere aber wie Wein und Öl kann zum Abwaſchen verwendet werden. Alſo kann man auch damit taufen.

III. Die Sakramente der Kirche floſſen aus der geöffneten Seite Chriſti. Daraus floß aber nicht allein Waſſer, ſondern auch Blut. Alſo ſcheint man auch in Blut taufen zu können; was zumal mehr entſpricht der Urſache und der Wirkung der Taufe, nach Apok. 1.: „Er hat uns von unſeren Sünden reingewaſchen in ſeinem Blute.“

IV. Nach Auguſtin „hat der Herr durch die Berührung mit ſeinem reinſten Fleiſche den Waſſern die wiedererzeugende und reinigende Kraft mitgeteilt“ (36. serm. de Temp.) Nicht alles Waſſer aber iſt eine Fortſetzung des Waſſers im Jordan. Alſo nicht mit allem Waſſer kann man taufen.

V. Wäre das Waſſer für ſich allein die paſſende Materie für die Taufe; ſo würde man es nicht für notwendig halten, daß noch Anderes am Taufwaſſer geſchehe, damit es zum Taufen geeignet werde. Bei der feierlichen Taufe aber wird das Waſſer, mit dem getauft werden ſoll, zuerſt exorciſiert und geſegnet. Alſo iſt nicht das Waſſer die geeignete Materie für die Taufe.

Auf der anderen Seite ſagt der Herr (Joh. 3.): „Wer nicht wiedergeboren iſt aus dem Waſſer und dem heiligen Geiſte, kann nicht eintreten in das Himmelreich.“

b) Ich antworte; infolge göttlicher Einſetzung ſei das Waſſer die

Materie der Taufe. Und dies ist zukömmlich. Denn 1. sind alle Samenarten, aus denen die lebenden Wesen gezeugt werden, feucht und gehören danach in den Bereich des Wassers, so daß die Philosophen annehmen, das Wasser sei das Princip aller Dinge (1 Metaph. 4. de sensu); es ist also das Wasser mit Rücksicht auf die eigenste Natur der Taufe, als einer Wiedererzeugung, die dazu passende Materie. 2. Die Wirkungen der Taufe entsprechen der Materie des Wassers. Denn das Wasser hat a) die Eigenheit, daß es reinwäscht, wonach es gut das Reinwaschen von den Sünden bezeichnet und verursacht; b) es erfrischt durch die ihm eigene Kälte inmitten der größten Wärme, wonach es die Milderung des Fleischesstachels ausdrückt; c) es ist ihm eigen, durchleuchtend zu sein, so daß es der Taufe, als dem Sakramente des Glaubens, gut entspricht. 3. Das Wasser ist dazu von Natur geeignet, die Geheimnisse Christi vorzustellen, durch die wir gerechtfertigt werden. Denn zu Joh. 3. l. c. erklärt Chrysostomus (24. hom. in Joan.): „Wie in einem gewissen Grabe wird der alte Mensch begraben, wenn wir unseren Kopf bei der Taufe ins Wasser tauchen; untergetaucht wird er verborgen; und steigt dann der neue Mensch heraus." 4. Das Wasser ist in solchem Überflusse vorhanden und kommt dermaßen überall vor, daß es dadurch recht sehr der Notwendigkeit der Taufe entspricht.

c) I. Das Erleuchten gehört dem Feuer von seiten des Thätigseins an. Jener aber, der getauft wird, wird dadurch nicht einer, der in thätiger Weise nun erleuchtet; sondern er wird in empfangender Weise erleuchtet durch den Glauben, „der ja vom Hören herkommt" (Röm. 10.). Und sonach ist das Wasser zukömmlicher und entsprechender der Taufe wie das Feuer. In den Worten des heiligen Johannes des Täufers aber: „Jener wird euch taufen im heiligen Geiste und im Feuer," wird nach Hieronymus (in h. l.) verstanden der heilige Geist wieder selbst, insoweit Er in feurigen Zungen später auf die Jünger herabkam (Act. 2.). Oder darunter wird die Trübsal verstanden, nach Chrysostomus, „welche die Sünden reinigt und die Begierlichkeit mindert." Oder, wie Hilarius sagt (sup. Matth. 2.): „Denen, die im heiligen Geiste getauft sind, bleibt nur noch übrig, daß sie durch das Feuer des Gerichts vollendet werden."

II. Wein und Öl dienen nicht gemeinhin zum Abwaschen. Auch bleibt da immer etwas Unreines zurück, wenigstens für den Geruch. Ebenso sind diese Stoffe nicht so leicht überall zu haben, wie das Wasser.

III. Aus der offenen Seite floß Wasser um reinzuwaschen, Blut um zu erlösen. Und so entspricht das Wasser dem Sakramente der Taufe, das Blut dem Sakramente der Eucharistie, wiewohl auch die Taufe wieder ihre reinwaschende Kraft hat vom Blute des Herrn.

IV. Die Kraft Christi erstreckte sich auf alles Wasser wegen der nämlichen Gattung, nicht als ob der Ort derselbe sein müßte. Daher sagt Augustin (l. c.): „Der Segen, welcher aus der Taufe des Heilandes fließt, hat wie ein geistiger Strom alle Quellenadern und alle Schleusen der Wasser erfüllt."

V. Jener Segen und Exorcismus ist nicht notwendig erfordert für die Gültigkeit der Taufe. Dies und Ähnliches geschieht um einer gewissen Feierlichkeit willen, damit die Andacht der gläubigen erregt werde und man die Schlauheit des Teufels hindere, auf daß derselbe nicht die Wirkung der Taufe hindere.

Vierter Artikel.

Einfaches Waſſer iſt die Materie der Taufe.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Unſer Waſſer hier, zumal das Meereswaſſer, iſt nicht einfaches, reines Waſſer; viel nämlich von Erdſtoffen iſt damit vermiſcht. Mit ſolchem Waſſer aber kann gültig getauft werden. Alſo wird nicht einfaches reines Waſſer für die Taufe erfordert.

II. Bei der feierlichen Spendung der Taufe wird dem Waſſer Chrisma beigemiſcht; was jedenfalls der Reinheit des Waſſers zuwider iſt.

III. Das aus der Seite Chriſti fließende Waſſer war ein Zeichen der Taufe. Dieſes Waſſer aber war nicht rein, wie überhaupt in ſolcher Lage und unter ſolchen Umſtänden kein reines Waſſer aus dem menſchlichen Körper fließen kann; die den Körper zuſammenſetzenden Elemente ſind da nicht thatſächlich rein, ſondern können nur rein werden.

IV. In Schwefelwaſſern und ähnlichen kann getauft werden; dies ſind aber jedenfalls keine einfachen reinen Waſſer. Alſo iſt Solches für die Taufe nicht nötig.

V. Roſenwaſſer wird aus den Roſen gewonnen, wie auch chemiſche Waſſer aus einzelnen Körpern gewonnen werden. Mit ſolchen Waſſern aber kann getauft werden ebenſogut wie mit Regenwaſſern, welche aus Dämpfen heraus gewonnen werden. Alſo iſt nicht einfach reines Waſſer für die Taufe erfordert.

Auf der anderen Seite iſt die der Taufe eigene Materie das Waſſer. Der natürlichen Gattung nach aber Waſſer iſt nur jenes, was man einfach Waſſer nennt. Alſo ſolches Waſſer iſt erfordert zur Taufe.

b) Ich antworte, das Waſſer könne, ſei es durch die Kunſt ſei es durch die Natur, ſeine Einfachheit und Reinheit verlieren durch Miſchung mit anderen Körpern oder durch Anderswerden, wie wenn es von ſich aus faulig wird. Nun iſt die Thätigkeit der Kunſt mit Rückſicht auf die der Natur eine mehr mangelhafte. Denn letztere verleiht die ſubſtantiale Weſensform, wodurch etwas einfach das iſt was es iſt; während die Kunſt nur etwas von außen zum bereits beſtehenden Weſen Hinzutretendes herſtellt, wie z. B. eine Figur am beſtehenden Holze; — es ſei denn, daß die Kunſt die natürlich wirkende Urſache verbindet mit der entſprechend leidenden oder empfangenden, wie wenn Feuer zum brennbaren Stoffe gelegt wird, in welcher Weiſe von gewiſſen Leibern gewiſſe Tiere erzeugt werden dadurch daß die Leiber in Fäulnis übergehen.

Welche Änderung alſo auch immer am Waſſer durch die Kunſt vorgenommen worden iſt, ſei es daß man es mit etwas vermiſcht ſei es daß man ein Anderswerden desſelben veranlaßt; — dadurch bleibt die Gattung des Waſſers dem Sein nach unberührt. In ſolchem Waſſer alſo kann getauft werden; es ſei denn daß ſo wenig Waſſer in die beſagte Miſchung eintritt, daß das Zuſammengeſetzte vielmehr etwas Anderes iſt wie Waſſer; wie z. B. feuchter Lehm mehr Erde iſt wie Waſſer; und mit Waſſer vermiſchter Wein mehr Wein wie Waſſer.

Kommt aber die in Frage ſtehende Änderung von der Natur, ſo löſt ſie bisweilen das Sein der Gattung des Waſſers auf. Das geſchieht immer

dann, wenn das Waſſer durch die Natur ein Beſtandteil der Subſtanz eines gemiſchten Körpers wird, wie z. B. das Waſſer, welches durch die Natur in Weinſaft verwandelt worden, Wein iſt und nicht mehr der Gattung nach Waſſer. Bisweilen aber vollzieht ſich kraft der Natur eine Änderung, welche nicht die Gattung auflöſt. Das geſchieht nun entweder durch einfaches Anderswerden, wie wenn die Sonne das Waſſer wärmt; oder durch Miſchung, wie wenn das Waſſer im Fluſſe trübe wird wegen des Hinzutretens von Erdſtoffen. So dürfen wir alſo ſagen, in jedem Waſſer, mag es wie auch immer mannigfachen Wandlungen oder Veränderungen unterlegen haben, könne die Taufe vollzogen werden, wenn nur es der Gattung nach wirklich Waſſer bleibt. Geht aber kraft der geſchehenen Änderung die Gattung verloren, ſo kann nicht mehr damit getauft werden.

c) I. Jene Veränderung bei unſeren Waſſern wie auch beim Meerwaſſer iſt keine ſo große, daß die Gattung des Waſſers dabei verloren ginge. Damit kann alſo getauft werden.

II. Die Beimiſchung von Chrisma löſt nicht die Gattung „Waſſer“ auf, ebenſowenig wie wenn Fleiſch ins Waſſer geworfen wird, damit es gekocht werde; — es ſei denn, des Beigemiſchten ſei ſo viel, daß die Flüſſigkeit mehr hat von der fremden Subſtanz wie vom Waſſer, was aus der Dichtigkeit erſehen werden kann. Wird jedoch aus ſolcher zu dicht gewordenen Flüſſigkeit Waſſer eigens herausgepreßt, ſo kann damit getauft werden; wie ja auch mit dem Waſſer, welches aus dem Schmutze herausgepreßt wird, getauft werden kann, jedoch nicht mit dem Kote ſelber.

III. Jenes Waſſer war nicht die Flüſſigkeit des Phlegma, wie manche meinten. Damit könnte nicht getauft werden ebenſowenig wie mit tieriſchem Blute oder mit Wein oder ſonſt irgend welcher Flüſſigkeit einer Pflanze. Es war dies vielmehr wunderbarerweiſe reines Waſſer, welches vom toten Leibe ausging, ebenſo wie das Blut reines Blut war; damit nämlich gegen den Manichäiſchen Irrtum die Wahrhaftigkeit des Leibes Chriſti dargethan werde. Durch das Waſſer, was da eines der vier Elemente iſt, wurde dargethan, Chriſti Körper ſei aus den vier Elementen zuſammengeſetzt geweſen; und durch das Blut, einem der vier humores, er ſei aus den vier humores zuſammengeſetzt geweſen.

IV. In Schwefelwaſſern und ähnlichen kann getauft werden. Denn ſolche Waſſer werden nicht, weder durch die Kunſt noch durch die Natur, Beſtandteile einer anderen gemiſchten Subſtanz; ſondern es ſind dies nur einzelne Veränderungen, welche an ſolchen Waſſern ſich vollziehen, weil ſie durch fremde Körper hindurchgehen und dabei Waſſer bleiben ihrer Subſtanz nach.

V. Roſenwaſſer iſt eine Flüſſigkeit, die der Subſtanz der Roſe angehört. Mit ihm kann man ſonach nicht taufen. Aus dem gleichen Grunde darf man nicht mit chemiſchen Waſſern oder mit Wein taufen. Das Gleiche gilt nicht vom Regenwaſſer. Denn dieſes wird zum größten Teile aus Dämpfen erzeugt, die wieder vom Waſſer kommen. Sehr wenig iſt darin von verdampften Flüſſigkeiten anderer Gattung. Selbſt dieſe Dämpfe aber werden durch die Kraft der Natur, die ſtärker iſt wie die Kunſt, zu wahrem Waſſer, was die Kunſt nicht thun kann. Sonach behält das Regenwaſſer keinerlei Eigenheit an ſich eines Körpers von anderer Gattung, ſondern iſt rein Waſſer; was man von Roſen- und ähnlichen Waſſern nicht ſagen kann.

Fünfter Artikel.

Dies iſt die der Taufe zukömmliche Form: Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes.

a) Dem ſteht Folgendes entgegen:

I. Jede Thätigkeit muß in höherem Grade dem Haupteinwirkenden zugeſchrieben werden wie dem bloßen Werkzeuge. Der Spender aber bei den Sakramenten iſt nur wie ein Werkzeug; der haupteinwirkende iſt Chriſtus, nach Joh. 1.: „Er, über welchen du den heiligen Geiſt wirſt herabſteigen ſehen und bleiben; Er iſt es, der tauft.“ Alſo darf der Spender der Taufe nicht ſagen: „Ich taufe dich.“

II. Jener, der eine Thätigkeit vollbringt, braucht nicht ausdrücklich deſſen Erwähnung zu thun, daß er ſie vollbringt; ſowie jener, der da lehrt, nicht zu ſagen braucht: Ich lehre dich. Der Herr aber hat zugleich das Gebot gegeben, zu lehren und zu taufen, als Er ſprach: „Gehet hin und lehret . . . und taufet ſie.“ Alſo braucht man in der Form der Taufe nicht ſeine eigene Thätigkeit beſonders hervorzuheben.

III. Der da getauft wird, verſteht zuweilen die Worte der Form gar nicht; wie im Falle daß dies ein Kind iſt oder ein tauber. Unnützerweiſe aber richtet man an einen ſolchen eigens Worte, nach Ekkli. 32.: „Wo kein Hören iſt, wird vergeblich geſprochen.“ Alſo iſt es da unzukömmlich zu ſagen: „Ich taufe dich.“

IV. Es trifft ſich, daß mehrere getauft werden und daß von mehreren getauft wird, wie die Apoſtel tauften an einem Tage dreitauſend und am anderen Tage fünftauſend (Act. 2 et 4.). Alſo muß in ſolchem Falle nicht die Einzahl gebraucht werden, ſondern es muß heißen: „Wir taufen euch.“

V. Die Taufe hat ihre Kraft vom Leiden Chriſti her. Durch die Form aber wird die Taufe geheiligt. Alſo muß da des Leidens Chriſti Erwähnung geſchehen.

VI. Der Name bezeichnet die Eigenheiten des betreffenden Dinges. Nun giebt es drei perſönliche Eigenheiten (proprietates) in den göttlichen Perſonen. Alſo muß nicht geſagt werden in der Einzahl: „Im Namen“; ſondern die Mehrzahl muß ſtehen.

VII. Der Vater heißt noch „Erzeuger“ oder „Unerzeugbar“; der Sohn heißt auch „Wort“ oder „Bild“ oder „Gezeugter“; der heilige Geiſt kann bezeichnet werden ebenſo mit dem Namen „Geſchenk“ oder „ausgehende Liebe“. Alſo kann man ſich offenbar ebenſogut dieſer anderen Namen bedienen.

Auf der anderen Seite ſtammen die Worte der Form vom Herrn (Matth. ult. 19.).

b) Ich antworte, die Taufe erhalte ihre Weihe und Heiligung durch die Form, nach Epheſ. 5.: „Er hat ſie gereinigt durch das Bad des Waſſers im Worte des Lebens;“ und nach Auguſtin (4. de bapt. cont. Donat. 15.): „Die Taufe erhält ihre Weihe durch die Worte des Evangeliums.“ Deshalb muß in der Form der Taufe ausgedrückt werden die Urſache der Taufe. Nun beſteht da 1. die Haupturſache: die heilige Dreieinigkeit; 2. die Urſache in der Weiſe eines Werkzeugs: der Spender, der äußerlich das Sakrament vollzieht. Indem alſo der Spender ſagt: „Ich taufe dich“, berührt er die

Urſache, die in der Weiſe eines Werkzeuges wirkt; — indem er ſagt: „Im Namen ꝛc.“ berührt er die Haupturſache. Und ſomit iſt die erwähnte Form: „Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes“ eine durchaus zukömmliche.

c) I. In der Form der Taufe wird die untergeordnete Urſache, der Spender, berührt mit den Worten: „Ich taufe dich.“ Und dies kommt vom Herrn ſelbſt, der da ſagt: „Und taufet ſie . . .“ Die Haupturſache wird ausgedrückt durch die Erwähnung der drei göttlichen Perſonen; denn Chriſtus tauft nicht ohne den Vater und den heiligen Geiſt. Die Griechen aber teilen die Thätigkeit des Taufens nicht den unmittelbaren Spendern zu, damit ſie den alten Irrtum ausſchließen, welcher die Kraft der Taufe den taufenden zuſchrieb, wie 1. Kor. 1. dies erwähnt wird: „Ich bin Pauli, ich aber gehöre zu Kephas.“ Sie ſagen deshalb: „Es ſoll getauft werden der Knecht Chriſti im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes.“ Was nun im Lateiniſchen das Wort „Ego“ betrifft, ſo iſt dies nicht der Subſtanz der Form zugehörig, ſondern dient nur dazu, ausdrücklich mehr die Abſicht feſtzuſtellen.

II. Weil das Abwaſchen des Menſchen mit Waſſer wegen vielerlei geſchehen kann, muß in der Form feſtgeſtellt werden, wozu dasſelbe geſchieht. Dies thun nun nicht die Worte: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes“; denn wir müſſen Alles in ſolchem Namen thun, nach Koloſſ. 3. Wenn alſo nicht die Thätigkeit ausgedrückt wird, ſei es wie wir oder ſei es wie die Griechen dies thun, ſo wird das Sakrament nicht geſpendet. Denn ſo ſagt die Dekretale Alexanders III. (si quis): „Wenn jemand das Kind dreimal im Waſſer untertaucht im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes, und nicht hinzufügt: Ich taufe dich im N . . . der tauft das Kind nicht.“

III. Nicht allein um etwas zu bezeichnen, werden die Worte der Form ausgeſprochen, ſondern auch um etwas zu bewirken; inſoweit ſie ihre Wirkſamkeit haben von jenem Worte, von dem Alles gemacht iſt. Und deshalb werden ſolche Worte mit Recht nicht allein an Menſchen gerichtet, die ſie nicht verſtehen; ſondern auch an vernunftloſe Kreaturen, wie wenn man ſagt: „Ich exorciere dich, Geſchöpf des Salzes.“

IV. Mehrere zugleich können nicht ein und denſelben taufen. Denn die Thätigkeiten werden vervielfacht gemäß der Mehrheit der thätigfeienden, wenn die nämliche Thätigkeit von einem jeden in vollendeter Weiſe vollzogen werden ſoll. Und ſo würde, wenn zwei zuſammenkämen, von denen der eine ſtumm wäre und der andere keine Hände hätte um zu taufen, nicht beide zuſammen taufen können, ſo daß der eine die Worte ſpräche und der andere die Thätigkeit ausübte.

Verlangt es aber die Notwendigkeit, ſo können mehrere zugleich getauft werden, weil eben jeder nur die eine Taufe empfangen würde. In dieſem Falle aber müßte der taufende ſagen: „Ich taufe euch“; denn dieſes „euch“ iſt nichts Anderes wie „dich und dich“ und ſo bleibt die nämliche Form. Wird aber geſagt „wir“, ſo heißt das nicht „ich und ich“, ſondern: „ich und du“; da tritt eine Veränderung in der Form ein. Dasſelbe würde ſtatthaben, wenn man ſagte: „Ich taufe mich“. Und ſo iſt niemandem erlaubt, ſich ſelbſt zu taufen. Deshalb wollte auch Chriſtus von Johannes getauft werden, wie geſagt wird Extra de bapt. cap. Debitum.

V. Das Leiden Chriſti iſt zwar Haupturſache mit Rückſicht auf den unmittelbaren Spender, aber untergeordnete Urſache mit Rückſicht auf die

Dreieinigkeit. Und deshalb wird mit mehr Recht die Dreieinigkeit erwähnt wie das Leiden Christi.

VI. Obgleich drei persönliche Namen bestehen für die göttlichen Personen, so besteht doch nur ein Name für das gemeinschaftliche Wesen Gottes. Die göttliche Kraft aber, welche in der Taufe wirkt, gehört zum Wesen; und deshalb steht die Einzahl und nicht die Mehrzahl: „Im Namen".

VII. Wie Wasser zum Taufen genommen wird, weil dessen Gebrauch für das Abwaschen allgemeiner ist, so werden auch jene Namen der drei göttlichen Personen in der Form der Taufe genommen, welche am allgemeinsten bekannt sind; unter dem Gebrauche der anderen Namen würde das Sakrament nicht bestehen.

Sechster Artikel.

Die Taufe im Namen Christi.

a) Es darf im Namen Christi getauft werden. Denn:

I. Act. 8, 12. heißt es, daß „im Namen Christi getauft wurden Männer und Frauen." Es giebt aber, nach Ephes. 4., wie nur einen Glauben so auch nur eine Taufe.

II. Ambrosius sagt (1. de Spir. s. 3.): „Nennst du Christum, so nennst du den Vater, von dem Er gesalbt worden; den Sohn, der gesalbt worden; und den heiligen Geist, durch den Er gesalbt worden." Also ist es dasselbe im Namen des dreieinigen Gottes taufen und im Namen Christi taufen.

III. Nikolaus I. schreibt den Bulgaren (cap. 104.): „Wer im Namen der heiligen Dreieinigkeit oder auch nur im Namen Christi getauft ist, wie in den Act. apost. gelesen wird (denn das Nämliche ist dies, sagt Ambrosius); der darf nicht wiedergetauft werden." Also kann die Taufe gespendet werden unter der Form: „Ich taufe dich im Namen Christi."

Auf der anderen Seite schreibt Gelasius I. dem Gaudentius (cap. si revera): „Wenn jene, die in den deiner Liebe benachbarten Gegenden wohnen, bekennen, daß sie nur im Namen Christi getauft sind; so wirst Du sie, ohne auf den Zweifel irgend jemandes Rücksicht zu nehmen, wenn sie den katholischen Glauben annehmen wollen, taufen im Namen der heiligen Dreieinigkeit." Und Didymus erklärt (2. de Spir. s.): „Und wenn jemand ein Herz wie von Stein hat, damit ich so sage, der da versucht anders zu taufen wie unter den drei vorbesagten Namen, so daß er etwa einen derselben ausläßt; — der spendet nicht in gültiger Weise das Sakrament der Taufe."

b) Ich antworte; die Sakramente haben all ihre Wirksamkeit von der Einsetzung Christi. Wird also etwas von dem ausgelassen, was Christus mit Rücksicht auf ein Sakrament bestimmt hat; so verliert das Ganze seine wirksame Kraft. Christus nun hat die Taufe so eingerichtet, daß sie gespendet werde unter Anrufung der Dreieinigkeit. Was also bei dieser Anrufung zur Vollständigkeit fehlt, das nimmt der Taufe ihre Gültigkeit. Dem steht nicht entgegen, daß bei der Anrufung der einen Person die zwei anderen mitverstanden werden oder daß jener, der nur eine Person anruft, den rechten Glauben hat rücksichtlich der drei Personen. Denn wie zu jedem Sakramente erfordert wird die sinnlich wahrnehmbare Materie, so auch die

hörbare Form. Nicht also genügt das vernünftige Verständnis oder der Glaube rücksichtlich der Dreieinigkeit, damit das Sakrament vollendet und demnach gültig sei; sondern mit ausdrücklichen Worten müssen die drei Personen genannt werden. Deshalb war auch in der Taufe Christi, dem Quell der Heiligung unserer Taufe, gegenwärtig die Dreieinigkeit in drei sinnlich wahrnehmbaren Zeichen: der Vater in der Stimme, der Sohn in der menschlichen Natur, der heilige Geist in der Taube.

c) I. Infolge einer besonderen Mitteilung Christi tauften die Apostel in der ersten Zeit der Kirche „im Namen Christi"; damit der den Heiden und Juden verhaßte Namen Christi dadurch ehrwürdig werde, daß unter seiner Anrufung der heilige Geist gegeben würde in der Taufe.

II. Ambrosius giebt nur den Grund an, warum zukömmlicherweise ein solcher Gebrauch in der Urkirche bestehen konnte; weil nämlich im Namen Christi die ganze Dreieinigkeit mitverstanden wird. Und sonach ward mindestens dem vernünftigen Verständnisse nach die Vollständigkeit der Form gewahrt, die Christus im Evangelium gelehrt hatte.

III. Nikolaus I. bekräftigt seinen Ausspruch aus den zwei angeführten Stellen; seine Antwort also ist klar aus dem zu I. und II. Gesagten.

Siebenter Artikel.

Das Untertauchen in das Wasser.

a) Dieses Untertauchen ist durchaus notwendig für die Taufe. Denn:

I. Nach Ephes. 4. giebt es „nur einen Glauben, nur eine Taufe." Bei vielen aber ist in allgemeinem Gebrauche das Untertauchen. Also kann ohne dasselbe die Taufe nicht bestehen.

II. Nach Röm. 6. „sind wir, die wir getauft sind in Christo Jesu, in seinem Tode getauft; denn begraben sind wir mit Ihm durch die Taufe bis in den Tod." Dies aber gerade geschieht durch das Untertauchen, nach Chrysostomus (hom. 24. in Joan.): „Wie in einem Grabe wird, wenn wir unseren Kopf in das Wasser tauchen, der alte Mensch verborgen und ersteht daraus der neue."

III. Könnte ohne das Untertauchen des ganzen Körpers die Taufe vollzogen werden, so würde es genügen, ein beliebiges Glied mit Wasser zu begießen. Das aber scheint unzukömmlich. Denn die Erbsünde, wegen deren vorzugsweise die Taufe gespendet wird, ist nicht in einem beliebigen Teile nur des Körpers. Also wird das Untertauchen für die Taufe erfordert und nicht genügt ein bloßes Besprengen.

Auf der anderen Seite heißt es Hebr. 10.: „Treten wir also heran mit aufrichtigem Herzen angefüllt von Glauben, besprengt die Herzen vor dem bösen Gewissen und rein gewaschen den Körper mit reinem Wasser."

b) Ich antworte; das Wasser wird im Sakramente genommen zum Gebrauche für das körperliche Abwaschen, wodurch bezeichnet wird die innere Abwaschung von Sünden. Die Abwaschung vermittelst Wassers aber kann vollzogen werden durch Untertauchen, durch Besprengen und durch Ausgießen. Wenn deshalb es auch eine größere Sicherheit ist, die Taufe durch Untertauchen zu vollziehen (denn so bringt es der allgemeinere Gebrauch mit sich); so kann doch durch Besprengen oder in der Weise des Ausgießens ebenfalls die Taufe vollzogen werden, nach Ezech. 36.: „Ausgießen will ich über euch

reines Waſſer;“ wie man lieſt, daß der heilige Laurentius getauft habe (als er auf dem Roſte liegend den heiligen Romanus auf deſſen Bitten taufte). Und zwar iſt dieſe letztere Weiſe vorzugsweiſe anzuwenden im Falle der Notwendigkeit oder weil eine große Menge zu taufender da iſt, wie Act. 2 et 4. von fünftauſend oder dreitauſend geleſen wird. Die Notwendigkeit kann eintreten wegen der geringen Menge Waſſers oder wegen der Schwäche des Spenders, der den zu taufenden nicht aufrechthalten, oder wegen der Schwäche des Täuflings, welchem aus dem Untertauchen Todesgefahr drohen kann.

c) I. Das Zufällige verändert nicht die Subſtanz des betreffenden Dinges. An und für ſich oder weſentlich für die Taufe iſt aber das körperliche Abwaſchen, weshalb ja Epheſ. 5. die Taufe ein Bad genannt wird. Daß nun dieſes Abwaſchen in dieſer oder jener Art und Weiſe geſchieht, das iſt zufällig für die Taufe. Dies ändert alſo nichts am Weſen der Taufe.

II. Das Untertauchen ſtellt mehr dar das Begrabenſein in Chriſto; und deshalb iſt dieſe Art und Weiſe zu taufen allgemeiner und lobwürdiger. Es wird jedoch ein ſolches Begrabenſein auch bei den anderen Taufweiſen dargeſtellt, wenn auch nicht ſo ausdrücklich; denn in jedem der genannten Fälle iſt wenigſtens ein Teil des Körpers oder auch der ganze Körper unter dem Waſſer wie der Leib Chriſti in der Erde war.

III. Der Hauptteil des Körpers iſt das Haupt, in welchem alle Sinne ſich zuſammenfinden, ſowohl die inneren wie die äußeren. Kann ſomit nicht der ganze Körper mit Waſſer begoſſen werden; ſo muß man das Waſſer mindeſtens auf das Haupt gießen, in welchem das Princip des ſinnbegabten Lebens offen vorliegt. Und mögen auch die Zeugungsglieder dazu dienen, die Erbſünde fortzupflanzen; ſo ſind doch nicht ſie vorzugsweiſe zu beſprengen oder zu begießen, ſondern das Haupt. Denn die Fortpflanzung der Erbſünde wird durch die Taufe nicht fortgenommen; ſondern die Seele wird gereinigt vom Flecken und von der Schuld der Sünde, die in ſie fortgepflanzt ward durch die Zeugung. Deshalb alſo muß jener Teil vorzugsweiſe beſprengt oder begoſſen werden, in welchem vorzugsweiſe die Werke der Seele ſich kundthun. Im Alten Bunde ward das Heilmittel gegen die Erbſünde angewandt auf das Zeugungsglied, weil jener noch aus dem Samen Abrahams geboren werden ſollte, der die Erbſünde hinwegnähme; der Glaube, daß Er kommen würde, ward von der Beſchneidung bezeichnet.

Achter Artikel.

Ein dreifaches Untertauchen iſt nicht etwas zur Gültigkeit der Taufe Notwendiges.

a) Das Gegenteil wird aus Folgendem dargethan:

I. Auguſtin ſagt (hom. 2. ad neoph.): „Mit Recht ſeid ihr dreimal untergetaucht worden, die ihr die Taufe empfangen habt im Namen der heiligen Dreieinigkeit. Mit Recht ſeid ihr dreimal untergetaucht worden, die ihr die Taufe empfangen habt im Namen Jeſu Chriſti, der am dritten Tage von den toten auferſtand. Denn jenes dreimalige Untertauchen iſt das Bild des Begrabenſeins Chriſti; begraben ſeid ihr mit Chriſto in der Taufe.“ Beides aber gehört mit Notwendigkeit zur Gültigkeit der Taufe,

daß in derselben bezeichnet werde die Dreiheit der Personen und daß da die Gleichförmigkeit dargestellt sei mit dem Begrabensein Christi. Also ist das dreimalige Untertauchen notwendig für die Taufe.

II. Die Sakramente Christi haben ihre wirksame Kraft vom Willen des Herrn. Das dreimalige Untertauchen aber ist ein Gebot Christi. Denn so schreibt Pelagius (l. c.): „Die Vorschrift des Evangeliums, wie sie vom Herrn und Heilande selber gegeben worden, ermahnt uns, die heilige Taufe jedem im Namen der heiligen Dreieinigkeit mit dreimaligem Untertauchen zu spenden.“ Wie also es notwendig ist, im Namen der Dreieinigkeit zu taufen; so ist es notwendig, mit dreimaligem Untertauchen zu taufen.

III. Ist die dreimalige Untertauchung nicht notwendig, so ist die Taufe vollendet nach der ersten. Also wird bei der zweiten und dritten das zweite und dritte Mal getauft, was unzulässig ist.

Auf der anderen Seite schreibt Gregor der Große dem Bischofe Leander: „Keines von beiden ist im geringsten tadelnswert, das Kind bei der Taufe ein- oder dreimal unterzutauchen; denn das dreimalige Untertauchen kann die Dreiheit der Personen, das einmalige die Einheit der göttlichen Natur bezeichnen.“

b) Ich antworte, schlechthin notwendig für das Wesen der Taufe sei das Abwaschen. Die Art und Weise des Abwaschens aber ist da mehr zufällig. Wie also oben Gregor sagt, kann Beides erlaubterweise geschehen: das ein- und das dreimalige Untertauchen. Das Erste bezeichnet die Einheit Gottes und des Todes Christi; — das zweite bezeichnet die drei Personen in Gott und das dreitägige Verbleiben Christi im Grabe.

Jedoch aus gewissen Gründen ist von seiten der Kirche bald die eine Taufweise, bald die andere vorgeschrieben worden. Denn im Beginne der erstehenden Kirche waren bei manchen falsche Ansichten über die heilige Dreieinigkeit. Sie sagten, Christus sei nicht Gott gewesen und werde nur so genannt auf Grund seiner Verdienste; zumal wegen seines verdienstvollen Todes. Deshalb tauften sie nicht im Namen der Dreieinigkeit, sondern zum Andenken an den Tod Christi mit einmaligem Untertauchen; und dies ward verboten. Deshalb heißt es in can. 49. der can. apostol.: „Wenn ein Priester oder Bischof nicht mit dreimaligem Untertauchen tauft, sondern nur mit einmaligem, weil, wie sie sagen, die Taufe erteilt werde im Tode des Herrn; so soll er abgesetzt werden. Denn nicht sagte der Herr: In meinem Tode taufet, sondern: im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.“ Nachher aber entstand der Irrtum der Donatisten, die wiedertauften (vgl. Aug. tract. 11. in Joan.), und anderer Irrlehrer und Schismatiker. Und dementgegen erklärte das vierte Konzil von Toledo (can. 6.): „Damit die Gefahr vermieden werde, in die Irrlehre oder in das Schisma zu fallen, wollen wir, daß die Taufe nur vermittelst einmaligen Untertauchens vollzogen werde.“ Nachdem jedoch eine solche Ursache nicht mehr bestand, kehrte man allgemein zurück zum dreimaligen Untertauchen. Schwer also würde sündigen, wer dies nicht beobachtete und somit den Ritus der Kirche vernachlässigte; jedoch wäre die von ihm gespendete Taufe gültig.

c) I. Die Dreieinigkeit ist wie die Hauptursache in der Taufe. Die Ähnlichkeit aber zwischen ihr und der Wirkung ist gemäß der Form und nicht gemäß dem Stoffe. Und deshalb wird die Dreieinigkeit bei der Taufe ausgedrückt durch die Worte der Form; und ist es nicht notwendig erfordert, daß die Dreieinigkeit auch ausgedrückt werde durch die Art und Weise

des Gebrauches des Stoffes oder der Materie. Es geſchieht dies nur, um noch eingehender auf die Dreieinigkeit hinzuweiſen. Ähnlich wird auch der Tod Chriſti hinreichend bezeichnet durch einmaliges Untertauchen und iſt der dreitägige Aufenthalt im Grabe nicht notwendig erfordert für unſer Heil; denn wäre der Herr auch nur einen Tag geſtorben geweſen und begraben, ſo hätte dies genügt. Drei Tage brachte Er im Grabe zu, nur um die Wahrhaftigkeit ſeines Todes zu offenbaren. Und ſo iſt das dreimalige Untertauchen weder von ſeiten der Dreieinigkeit noch von ſeiten des Todes Chriſti notwendig.

II. Pelagius verſteht das dreimalige Untertauchen als etwas vom Gebote Chriſti Herrührendes nur in der Weiſe der Ähnlichkeit oder Analogie mit den Worten: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes.“ Jedoch waltet nicht der nämliche Grund ob für die Form wie für die Materie.

III. Wie oben geſagt wurde, gehört die Abſicht des Spenders als etwas Notwendiges zur Taufe. Auf Grund alſo der Abſicht des Spenders, der eine Taufe ſpenden will mit dreimaligem Untertauchen, beſteht die Einheit der geſpendeten Taufe. Deshalb ſagt Hieronymus (in comm. ad Ephes. c. 4. Unus Dominus): „Wir werden dreimal untergetaucht wegen des Geheimniſſes der Dreieinigkeit; es iſt dies aber nur eine Taufe.“ Beabſichtigte jedoch der taufende dreimal zu taufen, indem er bei jedem Untertauchen die Form wiederholte, ſo würde er von ſich ſelber aus ſchwer ſündigen, weil er die Taufe wiederholen würde.

Neunter Artikel.

Die Taufe kann nicht wiederholt werden.

a) Sie kann es. Denn:

I. Die Taufe wäſcht von Sünden rein. Man fällt aber wieder in Sünden.

II. Die von Johannes getauften (Act. 18.) wurden wiedergetauft. Johannes aber „war der größte unter den vom Weibe geborenen“ (Matth. 11.). Alſo müſſen um ſo mehr die von Häretikern oder Sündern getauften wiedergetauft werden.

III. Can. 19. des Konzils von Nicäa heißt es: „Wer von den Paulinianern oder Kataphrygen zur Kirche zurückkehrt, ſoll von neuem getauft werden.“ Dasſelbe alſo gilt von allen Häretikern.

IV. Die Taufe iſt zum Heile notwendig. Es wird aber manchmal gezweifelt, ob jemand getauft iſt. Alſo muß da die Taufe neu geſpendet werden.

V. Die Euchariſtie iſt ein vollkommeneres Sakrament wie die Taufe und trotzdem wird ſie wiederholt. Alſo kann dies auch mit der Taufe geſchehen.

Auf der anderen Seite heißt es Epheſ. 4.: „Ein Glaube, eine Taufe.“

b) Ich antworte, die Taufe könne nicht wiederholt werden. Denn 1. iſt ſie eine geiſtige Wiedergeburt, nach Joh. 3, 3. Der nämliche Menſch aber wird nur einmal geboren. Wie alſo die fleiſchliche Geburt nicht wiederholt werden kann, ſo auch nicht die geiſtige. Deshalb ſagt Auguſtin zu

den Worten des Nikodemus (Joh. 4.): „Kann jemand von neuem in den Leib seiner Mutter zurückkehren“ (tract. 11. in Joan.): „So verstehe die geistige Geburt, wie Nikodemus die fleischliche. Wie der Mutterleib nicht wiederholt werden kann, so auch nicht die Taufe.“ 2. Werden wir im Tode Christi getauft, durch den wir der Sünde sterben und in der Neuheit des Lebens wandeln. Christus aber ist nur einmal gestorben. Deshalb schreibt Paulus (Hebr. 6.) gegen einige, die wiedertaufen wollten: „Sie kreuzigen von neuem in sich selber den Sohn Gottes,“ wozu die Glosse bemerkt: „Der eine Tod Christi hat die eine Taufe geweiht.“ 3. Prägt die Taufe einen untilgbaren Charakter ein, der wie eine Weihe ist. Wie also andere Weihen oder Konsekrationen in der Kirche nicht wiederholt werden, so darf dies auch nicht bei der Taufe geschehen. Darum schreibt Augustin an Parmenianus (2. cont. ep. Parm. 13.): „Nicht minder haftet fest das Sakrament Christi wie das körperliche militärische Kennzeichen. Denn wir sehen, daß auch die abgefallenen die Taufe nicht verlieren, da ihnen dieselbe, wenn sie reuig zurückkommen, nicht neu gespendet wird.“ 4. Wird die Taufe vorzugsweise gegen die Erbsünde gegeben; diese aber kehrt nicht zurück, denn, „wie durch eine Sünde alle der Verdammnis verfallen sind, so strömt die Gerechtigkeit eines über in alle zur Rechtfertigung.“

c) I. Die Taufe wirkt kraft des Leidens Christi. Wie also die folgenden Sünden nicht hinwegnehmen die Kraft des Leidens Christi, so auch nicht die Taufe; und so braucht letztere nicht wiederholt zu werden. Vielmehr nimmt die hinzutretende Buße fort die Sünde, welche ein Hindernis war für die Wirkung der Taufe.

II. Zu Joh. 1. (sed ego nesciebam) sagt Augustin (tract. 5. in Joan.): „Nach Johannes ist wiedergetauft worden, nach dem Mörder nicht. Denn Johannes gab seine Taufe, der Mörder gab die Taufe Christi. Dieses Sakrament ist so heilig, daß es auch durch einen Mörder, der es spendet, nicht befleckt wird.“

III. Diese Häretiker tauften nicht im Namen der Dreieinigkeit, wie Gregor der Große sagt (Reg. lib. 9. ep. 61.): „Diese Häretiker, welche im Namen der Dreieinigkeit keineswegs getauft werden, wie die Bosonianer und Kataphrygen, von denen die einen nicht an Christum als wahren Gott glauben und die anderen (die mit den Paulinianern dieselbe Ansicht hatten) glauben, der heilige Geist sei ein verkehrter Mensch, Namens Montanus, müssen getauft werden, wenn sie zur Kirche zurückkommen. Denn ihre Taufe ist keine Taufe gewesen.“ „Wer aber (lib. de eccl. dogm. 52.) häretisch getauft worden ist, jedoch im Namen und im Bekenntnisse der heiligen Dreieinigkeit und zur Kirche zurückkehrt, der soll als getauft aufgenommen werden.“

IV. Nach der Dekretale Alexanders III. (cap. de quibus 11. de Bapt.) „sollen jene, deren Taufe mit Grund nicht feststeht, getauft werden unter Voranschickung dieser Worte: Wenn du nicht getauft bist, so taufe ich . . .; bist du aber bereits getauft, so taufe ich dich nicht; denn es wird nicht wiederholt das, von dem man nicht weiß, ob es geschehen ist.“

V. In beiden Sakramenten ist ein Angedenken an den Tod Christi. In der Taufe ist dieses Angedenken so, daß wir zu einem neuen Leben wiedergeboren werden und insoweit mit Christo sterben. In der Eucharistie aber ist das Angedenken so, daß Christus, der für uns gelitten hat, als Ostermahl uns vorgesetzt wird, nach 1. Kor. 5.: „Unser Osterlamm ist

geopfert, Christus; also speisen wir." Und weil der Mensch nur einmal geboren wird, oftmals aber speist; so wird er einmal getauft, oft aber nimmt er die Eucharistie.

Zehnter Artikel.

Der Ritus, unter dem die Taufe gespendet wird, ist ein zukömmlicher.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Nach Chrysostomus (cap. 10. de consecr. dist. 4.) „wäre das Taufwasser niemals geeignet geworden, die gläubigen von Sünden zu reinigen, wenn das Wasser nicht geheiligt worden wäre durch die Berührung mit dem Körper des Herrn." Der Herr aber ward getauft am Tage der Epiphanie. Also müßte an diesem Tage die feierliche Taufe gespendet werden und nicht in der Oster- oder Pfingstvigil.

II. Wasser ist die Materie für die Taufe. Es ist also unzukömmlich, daß zugleich mit Öl und mit Chrisam die Brust, die Schultern und der Scheitel gesalbt werden.

III. „In Christo Jesu ist weder Mann noch Frau, weder Barbar noch Scythe." Um so unzulässiger ist es da, auf das weiße Kleid zu sehen und dieses gleichmäßig für alle vorzuschreiben.

IV. Ohne alle diese Riten wird die Taufe gültig gespendet. Also besteht da etwas ganz Überflüssiges.

Auf der anderen Seite wird die Kirche durch den Geist Gottes geleitet, der nichts Ungeordnetes zuläßt.

b) Ich antworte, schlechthin notwendig für die gültige Spendung der Taufe sei nur: 1. die Form, 2. die Materie, 3. der Spender. Die Form zeigt hin auf die Hauptursache des Sakramentes; die Materie, nämlich das Abwaschen in Wasser, auf die Hauptwirkung; der Spender ist Ursache in der Weise des Werkzeuges.

Alles Übrige dient zu einer gewissen Feierlichkeit, welche die Spendung des Sakramentes umgiebt. Solche Feierlichkeit hat 1. den Zweck, die Andacht und die Ehrfurcht vor der Taufe im Herzen der gläubigen zu beleben; weil man sonst leicht dieses Sakrament für ein bloßes Abwaschen halten könnte; — 2. die gläubigen zu unterrichten, damit sie danach forschen, was denn mit allen diesen sinnlich wahrnehmbaren Zeichen ausgedrückt werde; wie man ja auch durch Gemälde, Statuen u. dgl. den einfachen Leuten zu Hilfe kommt; — 3. damit durch die Gebete und Exorcismen und Segnungen die Kraft des Teufels gebrochen werde, der die Wirkung der Taufe auf den Täufling möglichst hindern möchte.

c) I. Christus hat die Taufe des heiligen Johannes am Tage der Epiphanie empfangen. Die gläubigen aber empfangen die Taufe Christi. Und weil diese ihre wirksame Kraft entlehnt dem Leiden und Sterben Christi, werden wir doch „im Tode Christi getauft" (Röm. 6.); — weil wir zudem „aus dem heiligen Geiste" (Joh. 3.) wiedergeboren werden; deshalb wird die feierliche Taufe gespendet an der Ostervigil, wenn nämlich das Andenken an das Begrabensein und das Auferstehen des Herrn gefeiert wird (hat Er doch selbst das Gebot zu taufen erst gegeben nach der Auferstehung); und an der Pfingstvigil, wenn nämlich das Fest des

heiligen Geiſtes gefeiert zu werden beginnt; wurden doch eben von den Apoſteln am Pfingſttage ſelber dreitauſend getauft.

II. Das Waſſer gehört zur Subſtanz der Taufe; das Öl und der Chriſam zu einer gewiſſen Feierlichkeit. Denn der zu taufende wird zuerſt an der Bruſt und den Schultern mit Öl geſalbt „als Streiter Chriſti“ (Ambr. 1. de sacr. 2.), wie die Kämpfer geſalbt zu werden pflegten. Deshalb ſagt Innocenz III. (decret. cap. Cum venisset): „Der zu taufende wird an der Bruſt geſalbt; damit er kraft der Gabe des heiligen Geiſtes den Irrtum abwerfe und die Unkenntnis und den wahren Glauben empfange, weil der gerechte aus dem Glauben heraus lebt. Zwiſchen den Schultern wird er geſalbt, damit er nun alle Nachläſſigkeit abſchüttle und alle Trägheit und mit der Gnade des heiligen Geiſtes Gutes wirke, weil der Glaube ohne die Werke tot iſt. Durch das Sakrament des Glaubens alſo ſeien rein die Gedanken in der Bruſt, ſtark durch fortwährende Übung unſere Arbeiten, die durch die Schultern verſinnbildet werden; daß der gläubige eben wirke kraft der Liebe.“ Nach der Taufe aber wird der Täufling ſogleich „mit dem heiligen Chriſma an dem Platze des Gehirns geſalbt und dabei wird ein Gebet geſprochen, damit er an Chriſti Reich teilnehme und von Chriſto her als ein Chriſt bezeichnet werde“ (Rhabanus lib. instit. Cler. 28.). Oder „Salbe wird ausgegoſſen über das Haupt, denn die Sinne des weiſen ſind im Haupte (das Folgende hat Innocenz bereits angeführt aus Ambroſius) . . .; am Scheitel wird er geſalbt, damit er bereit ſei, jedem, der danach fragt, Rechenſchaft zu geben von ſeinem Glauben.“

III. Das weiße Kleid wird gegeben als Zeichen der glorreichen Auferſtehung, zu der die Menſchen durch die Taufe wiedergeboren werden, und damit er nun unter Bewahrung der Reinheit nach der Taufe „in einem neuen Leben wandle“ (Röm. 6.); nicht als ob der Täufling ferner ſich nicht anderer Kleider bedienen dürfte.

IV. Dieſe Feierlichkeiten ſind nicht überflüſſig, ſondern haben ihren Zweck, wie geſagt worden.

Elfter Artikel.

Über die drei Taufen, von denen man ſpricht.

a) Man ſoll nicht von drei Taufen ſprechen: nämlich die Begierde-, die Blut- und die Waſſertaufe. Denn:

I. „Nur ein Glaube, nur eine Taufe beſteht,“ nach Epheſ. 4.

II. Die Taufe iſt ein Sakrament. Ein ſolches iſt aber nur die Waſſertaufe. Alſo giebt es keine andere.

III. Damascenus ſpricht noch von mehreren anderen Arten Taufen (4. de orth. fide 10.). Alſo giebt es nicht drei, ſondern mehrere.

Auf der anderen Seite ſagt die Gloſſe zu Hebr. 6. (baptismatum doctrinae): „Er ſpricht von der Taufe in der Mehrzahl: denn es beſteht die Waſſer-, die Buß- und die Bluttaufe.“

b) Ich antworte, die Taufe habe ihre wirkſame Kraft vom Leiden Chriſti, dem man gleichförmig wird durch die Taufe; und weiter noch vom heiligen Geiſte. Nun hängt wohl die Wirkung von der Urſache ab, aber nicht umgekehrt; vielmehr ragt die Urſache immer über die Wirkung hervor.

Sonach kann also jemand, abgesehen von der wirklichen Spendung der Taufe, die Wirkung der Taufe in sich empfangen aus dem Leiden Christi heraus; insoweit er demselben gleichförmig wird durch eigenes Leiden für Christum. Deshalb heißt es Apok. 7.: „Diese sind es, welche aus großer Trübsal kommen und ihre Kleider gewaschen und weiß gemacht haben im Blute des Lammes.“ Aus dem gleichen Grunde kann der heilige Geist die Wirkung der Taufe ohne wirkliche Spendung des Sakramentes zuteilen, auch ohne die Bluttaufe; insoweit durch den heiligen Geist das Herz eines Menschen bewegt und in Thätigkeit gesetzt wird, um an Gott zu glauben, Ihn zu lieben und die begangenen Sünden zu bereuen, weshalb diese Taufe auch Buß- oder Begierde-, nämlich Liebestaufe heißt. Darüber heißt es Isai. 4.: „Wenn der Herr abwaschen wird den Schmutz der Töchter Sions und reinigen wird Jerusalem vom Blute in seiner Mitte im Geiste des Ratschlusses, im Geiste der Liebesglut.“

Also jede von diesen drei Arten Taufen wird so genannt, weil eine jede an die Stelle der Wassertaufe tritt. Deshalb schreibt Augustin (4. de unico bapt. parvulorum 22.): „Die Stelle der Taufe übernimmt manchmal das Leiden, wie beim Räuber am Kreuze, dem, trotzdem er nicht getauft war, gesagt wurde: Heute wirst du mit mir im Paradiese sein. So spricht der heilige Cyprian. Und je mehr ich hier nachdenke, desto mehr finde ich, daß Alles das, was beim Mangel der Taufe fehlt, nicht allein das Leiden im Namen Christi ersetzen kann; sondern auch der Glaube kann dies und die Bekehrung des Herzens, falls man nämlich zur Feier des Geheimnisses der Taufe, wenn die Zeit drängt, nicht seine Zuflucht nehmen kann.“

c) I. Die beiden anderen Taufen sind enthalten in der Wassertaufe, die ihre wirksame Kraft entlehnt dem Leiden Christi und dem heiligen Geiste.

II. Jedes Sakrament ist von Natur wesentlich Zeichen. Die anderen beiden Taufen aber haben mit der Wassertaufe nicht gemein die Natur eines Zeichens, sondern in der Wirkung nur kommen sie überein. Sie sind sonach keine Sakramente.

III. Damascenus verzeichnet einige Figuren der Taufe. So war die Sündflut ein Zeichen unserer Taufe mit Rücksicht auf das Heil der gläubigen in der Kirche; „wie damals in der Arche wenige Seelen gerettet worden sind,“ heißt es deshalb 1. Petr. 3. Der Durchgang durch das rote Meer versinnbildet unsere Taufe mit Rücksicht auf die Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde, nach 1. Kor. 10.: „Alle sind getauft worden in der Wolke und im Meere.“ Auch die verschiedenen im Alten Testamente vorgeschriebenen Waschungen verzeichnet er als Figuren der Taufe mit Rücksicht auf die Reinigung von Sünden; — und ebenso war die Taufe des Johannes eine Vorbereitung für unsere Taufe.

Zwölfter Artikel.

Unter diesen drei Taufen steht die Bluttaufe an der Spitze.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Die Wassertaufe prägt einen sakramentalen Charakter ein, was die Bluttaufe nicht thut.

II. Die Bluttaufe gilt nichts ohne die Begierdetaufe, nach 1. Kor. 13.:

„Wenn ich meinen Leib dahingebe, ſo daß er brenne, habe aber die Liebe nicht; ſo nützt mir dies nichts.“ Die Begierdetaufe aber gilt ohne die Bluttaufe; denn nicht die Märtyrer allein werden ſelig.

III. Die Waſſertaufe hat ihre wirkſame Kraft vom Leiden Chriſti, dem die Bluttaufe entſpricht; das Leiden Chriſti aber hat ſeine wirkſame Kraft vom heiligen Geiſte, nach Hebr. 9.: „Das Blut Chriſti, der durch den heiligen Geiſt Sich ſelbſt dargebracht hat für uns, wird unſer Gewiſſen reinigen von toten Werken.“ Alſo ſteht die Begierdetaufe höher wie die Bluttaufe.

Auf der anderen Seite ſchreibt Auguſtin an Fortunatus (de eccl. dogm. c. 76.): „Der getaufte bekennt ſeinen Glauben vor dem Prieſter, der Märtyrer vor dem Verfolger; jener wird nach dem Bekenntniſſe mit Waſſer beſprengt, dieſer mit Blut; jener empfängt den heiligen Geiſt infolge der Auflegung der Hände des Hohenprieſters, dieſer wird Tempel des heiligen Geiſtes.“

b) Ich antworte, das Vergießen des eigenen Blutes für Chriſtum und die innerliche Thätigkeit des heiligen Geiſtes werden als Taufen bezeichnet, inſoweit ſie die Wirkung der Waſſertaufe hervorbringen. Nun hat dieſe ihre wirkſame Kraft vom Leiden Chriſti und vom heiligen Geiſte. Dieſe beiden verurſachenden Kräfte nun wirken wohl in einer jeden dieſer Taufen, jedoch in hervorragendſter Weiſe in der Bluttaufe.

Denn das Leiden Chriſti wirkt in der Waſſertaufe dahin, daß eine Ähnlichkeit mit ihm dem Bilde nach entſteht; in der Buß- oder Begierdetaufe dahin, daß die Liebe hinzukommt; in der Bluttaufe aber bringt es das Leiden Chriſti dahin, daß dem ganzen Werke nach thatſächlich dasſelbe nachgeahmt werde. Ähnlich wirkt der heilige Geiſt in der Waſſertaufe durch eine verborgene Kraft; in der Bußtaufe durch Zerknirſchung des Herzens; in der Bluttaufe aber durch die höchſte Liebesglut, nach Joh. 15.: „Eine größere Liebe als dieſe hat keiner, daß er ſein Leben dahingebe für ſeine Freunde.“

c) I. Der Charakter iſt zugleich Wirkung oder res und Sakrament. Wir ſprechen hier aber von einem Vorrange nur mit Rückſicht auf die Wirkung und nicht mit Rückſicht auf das Sakrament.

II. Sein Blut vergießen ohne die heilige Liebe zu haben, iſt in keiner Weiſe eine Taufe. Alſo ſchließt die Bluttaufe in ſich ein die Begierdetaufe und nicht umgekehrt; ſomit ſteht von vornherein die Bluttaufe höher.

III. Die Bluttaufe hat den Vorrang nicht nur mit Rückſicht auf das Leiden Chriſti, ſondern auch mit Rückſicht auf den heiligen Geiſt.

Siebenundſechzigſtes Kapitel.

Über die Spender der Taufe.

Erſter Artikel.

Nicht dem Amte des Diakon iſt es eigen, zu taufen.

a) Das Gegenteil wird bewieſen. Denn:

I. Zugleich giebt der Herr den Auftrag, zu predigen und zu taufen, da Er ſagt: „Gehet, lehret . . . und taufet ſie.“ Nun gehört es zum Amte des Diakon, das Evangelium zu verkündigen. Alſo gehört es ihm auch zu, daß er taufe.

II. „Reinigen,“ ſagt Dionyſius (5. de eccl. hier.), „iſt Sache des Diakon.“ Reinigen von Sünden aber vollzieht ſich hauptſächlich durch die Taufe.

III. Der heilige Laurentius, der da Diakon war, hat mehrere getauft. Alſo.

Auf der anderen Seite ſchreibt Gelaſius (1. ep. 9. c. 7.): „Wir beſtimmen, daß die Diakonen die ihnen eigene Stufe einhalten ſollen. . . Sie ſollen nicht wagen, zu taufen ohne den Biſchof oder ohne einen Prieſter; außer in dem Falle daß dieſe abweſend ſind und die Notwendigkeit drängt.“

b) Ich antworte; wie aus den Namen der einzelnen Engelchöre deren Ämter und Verrichtungen entnommen werden (7. de coel. hier.), ſo kann aus den Namen der kirchlichen Rangſtufen entnommen werden, was das Amt einer jeden Stufe mit ſich bringt.

„Diakon“ nun heißt ebenſoviel wie Diener. Denn es kommt dem Diakonen nicht zu, an erſter Stelle und wie aus eigener Machtvollkommenheit ein Sakrament zu reichen, ſondern Dienſte zu leiſten denen, welche die Sakramente verwalten. Das Sakrament der Taufe alſo ſelbſtändig zu reichen, kommt dem Diakon nicht zu, ſondern den höheren Stufen dabei zu dienen. Deshalb ſagt Iſidor (ad Laudefred.): „Dem Diakon kommt es zu, daß er helfe und diene dem Prieſter in Allem, was die Verwaltung der Sakramente betrifft, nämlich in der Taufe, im Chrisma, in der Patene und im Kelche.“

c) I. Der Diakon hat das Amt, das Evangelium in der Kirche öffentlich zu leſen und zu predigen in der Weiſe des Katecheſierens; weshalb Dionyſius ſagt (5. de eccl. hier.), die Diakonen hätten Gewalt über die unreinen, zu denen die Katechumenen gehörten. Lehren aber d. h. das Evangelium erklären gehört zum Amte des Biſchofs, deſſen Sache es iſt, die gläubigen zu vollenden (l. c.). Vollenden nämlich iſt dasſelbe wie lehren. Daraus alſo folgt nicht, daß der Diakon das Amt hat, zu taufen.

II. Die Taufe reinigt nicht nur, ſondern erleuchtet auch (2. de eccl. hier.) und überſteigt ſomit das Amt des Diakon, der nur zu reinigen hat, d. h. die unreinen vom Heiligen fernzuhalten oder vorzubereiten zu den Sakramenten.

III. Wegen der Notwendigkeit, welche mit der Taufe verbunden ist, wird es den Diakonen im Falle der Abwesenheit höher stehender erlaubt, zu taufen; und so taufte Laurentius.

Zweiter Artikel.

Taufen gehört zum Amte der Priester.

a) Nur ein Bischof darf gemäß seinem amtlichen Charakter taufen. Denn:

I. Im selben Gebote begreift Matth. ult. zusammen das Lehren und das Taufen. Zu lehren aber ist eigen den Bischöfen; also auch zu taufen.

II. Durch die Taufe wird jemand in die Gemeinschaft des christlichen Volkes aufgenommen. Dergleichen geht aber immer den Fürsten an, was im christlichen Volke der Bischof ist, von dem als dem Nachfolger der Apostel es gilt (Ps. 44.): „Du wirst sie aufstellen als Fürsten über die gesamte Erde."

III. „Dem Bischofe gehört es zu," nach Isidor (l. c.), „die Kirchen zu konsekrieren, den Altar zu salben, das Chrisma zu bereiten; er verteilt in die kirchlichen Rangordnungen und weiht die Jungfrauen." Höher aber als dies Alles steht das Sakrament der Taufe. Also nur der Bischof ist dessen Spender.

Auf der anderen Seite schreibt Isidor (2. de offic. 24.): „Das steht fest, der Priester Sache ist es, zu taufen."

b) Ich antworte, die Priester werden deshalb konsekriert, damit sie das heilige Altarssakrament vollenden. Dies ist aber das Sakrament der kirchlichen Einheit, nach 1. Kor. 10.: „Ein Brot und ein Leib sind wir alle, so viel wir sind, die wir an dem einen Brote und dem einen Kelche Anteil haben." Durch die Taufe aber tritt jemand ein in die kirchliche Einheit und erhält das Recht, dem Tische des Herrn sich zu nahen. Wie also das Amt des Priesters es ist, die Eucharistie zu konsekrieren (und dazu wird er geweiht); so ist es das ihm eigene Amt, zu taufen. Denn desselben Sache ist es, das Ganze zu wirken und einen Teil im Ganzen an die geeignete Stelle zu setzen.

c) I. Lehren und taufen sollten nach dem Gebote des Herrn die Apostel, deren Nachfolger die Bischöfe sind; jedoch anders trug Er ihnen auf, zu lehren und anders, zu taufen. Lehren nämlich sollten sie selber in eigener Person, nach Act. 6.: „Es ist nicht billig, daß wir das Wort Gottes vernachlässigen, um an den Tischen zu dienen." Taufen aber sollten sie durch andere, nach 1. Kor. 1.: „Es sandte mich der Herr nicht um zu taufen, sondern um das Evangelium zu predigen." Und dies geschah deshalb, weil zum Taufen nichts beiträgt die Weisheit und das Verdienst des Spenders, wie dies beim Lehren der Fall ist. Um dies zu bezeichnen, hat nicht der Herr selber getauft, sondern vermittelst seiner Jünger (Joh. 4.). Damit besteht, daß der Bischof taufen kann; denn was der niedrigere kann, das kann auch der höhere. Und so hat auch der Apostel nach 1. Kor. 1. einige getauft.

II. In jedem Staate ist das Geringere Sache der tiefer stehenden, das Größere Sache der höheren; weshalb Exod. 18. es heißt: „Die größeren Dinge mögen sie dir berichten; sie sollen nur über die geringeren urteilen." Durch die Taufe nun erlangt jeder nur die niedrigste Stufe im

christlichen Volke. Und so gehört das Taufen den niedrigeren Vorstehern, den Priestern, zu, die an die Stelle der zweiundsiebzig Jünger getreten sind (Glosse zu Luk. 10.).

III. Der Notwendigkeit nach ist die Taufe das Hauptsakrament; nicht mit Rücksicht auf die Vollendung. Da sind andere höher, die der Bischof allein spendet.

Dritter Artikel.

Ein Laie kann taufen.

a) Dem scheint nicht so. Denn:

I. Taufen gehört dem Priesteramte an. Wer also nicht die priesterliche Weihe hat, kann nicht taufen.

II. Mehr ist es, zu taufen, als die zur Taufe vorbereitenden Sakramentalien zu vollenden, wie katechesieren, exorcisieren, das Taufwasser segnen. Dies aber kann nicht ein Laie thun; also noch weniger taufen.

III. Wie die Taufe, so ist notwendig die Buße. Lossprechen von Sünden aber kann kein Laie.

Auf der anderen Seite sagt Gelasius 1. (ep. 9. c. 7.) und Isidor (2. de offic. 24.): „Im Falle der Not wird den christlichen Laien für ganz gewöhnlich gestattet zu taufen."

b) Ich antworte, es gehöre dies zur Barmherzigkeit dessen, der alle selig machen will, daß in dem was zum Heile notwendig ist, jeder leicht das Heilmittel finde. Von höchster Notwendigkeit aber ist unter allen Sakramenten die Taufe. Denn den Kindern kann man anders nicht helfen; und die erwachsenen können anders nicht volle Verzeihung ihrer Sünden erlangen mit Rücksicht auf Strafe und Schuld. Deshalb also, damit der Mensch ein so notwendiges Heilmittel leicht bei der Hand habe, ist es eingerichtet, daß sowohl die Materie leicht zu beschaffen ist und daß jeder Laie die Taufe spenden kann, damit niemand aus Mangel an ihr zu Grunde gehe.

c) I. Die feierliche Taufe gehört zum Priesteramte; aber der Priester ist nicht notwendig deren Spender. Sollte also ein Laie, auch abgesehen vom Notfalle, taufen; so sündigt er zwar, aber die Taufe ist gültig und es darf nicht wieder getauft werden.

II. Jene Sakramentalien gehören zur feierlichen Spendung und können sonach nur von einem Priester vollendet werden.

III. Das Bußsakrament ist nicht in solchem Grade notwendig wie die Taufe. Es kann nämlich der Mangel der priesterlichen Lossprechung ersetzt werden durch die vollkommene Reue. Auch befreit die Lossprechung nicht von der ganzen Strafe und kann nicht auf Kinder angewandt werden.

Vierter Artikel.

Auch eine Frau kann taufen.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Im Konzil zu Karthago (IV. c. 99.) wird erklärt: „Keine Frau, wenn auch gelehrt und heilig, soll sich vermessen, in der kirchlichen Ver-

ſammlung die Männer zu belehren oder einige zu taufen.“ Und 1. Kor. 14.: „Schändlich iſt es für eine Frau, in der Kirche zu ſprechen.

II. Taufen gehört mit zum Vorſteheramte, weshalb die Taufe begehrt werden muß von den Seelſorgeprieſtern. Das aber kommt nimmermehr einer Frau zu, nach 1. Tim. 2.: „Zu lehren geſtatte ich der Frau nicht; auch ſoll ſie nicht den Mann beherrſchen; ſchweigen ſoll ſie.“

III. In der geiſtigen Wiedergeburt iſt das Waſſer nach Auguſtin (tract. 11. in Joan.) wie der Mutterleib, der taufende wie der Vater. Dies aber kommt einer Frau nicht zu.

Auf der anderen Seite ſagt Papſt Urban (decr. 30. q. 3. c. 4.): „Auf deine Anfrage erwidern wir, die Taufe ſei gültig, wenn, da die Not drängte, eine Frau das Kind im Namen der Dreieinigkeit getauft hat.“

b) Ich antworte, Chriſtus ſelber taufe in erſter Linie, nach Joh. 1, 33. In Chriſto aber iſt nach Kol. 33. nicht Mann und nicht Frau. Wie alſo ein Mann taufen kann als Werkzeug Chriſti, ſo auch eine Frau. Weil aber „der Mann das Haupt der Frau iſt und das Haupt des Mannes iſt Chriſtus“ (1. Kor. 11.), ſo ſoll eine Frau nicht taufen, wenn ein Mann da iſt; und ein Laie nicht, wenn ein Kleriker da iſt; und ein Kleriker nicht, wenn ein Prieſter da iſt. Der Prieſter aber kann, weil dies ſeines Amtes iſt, taufen in Gegenwart eines Biſchofs.

c) I. Die Frau darf nicht öffentlich „in der Verſammlung“ lehren, wohl aber privatim jemanden belehren und ermahnen. Und ſo darf ſie nicht öffentlich und feierlich taufen, wohl aber im Falle der Not.

II. Die feierliche Taufe darf jemand nur von einem Seelſorgeprieſter oder von deſſen Stellvertreter empfangen. Hier wird aber geſprochen vom Falle der Not.

III. In der fleiſchlichen Zeugung iſt die Natur maßgebend; und da kann die Frau nicht das thätig wirkſame Princip der Zeugung ſein, ſondern nur das leidende, empfangende. In der geiſtigen Zeugung aber iſt der Menſch thätig einzig als Werkzeug Chriſti und nicht der eigenen Natur nach; und da kann im Falle der Not ebenſo gut die Frau taufen wie der Mann. Beſteht der Fall der Not nicht und eine Frau tauft, ſo ſündigt dieſe und die dazu mitwirken; aber die Taufe iſt gültig.

Fünfter Artikel.

Ein nichtgetaufter kann die Taufe ſpenden.

a) Das wird beſtritten. Denn:

I. Niemand giebt, was er nicht hat. Der nichtgetaufte hat aber nicht das Sakrament der Taufe. Alſo kann er es nicht ſpenden.

II. Als Diener der Kirche ſpendet jeder die Taufe. Der aber ſelber nicht getauft iſt, gehört gar nicht zur Kirche.

III. Mehr iſt es, ein Sakrament ſpenden als eines empfangen. Ein nichtgetaufter kann aber kein Sakrament empfangen. Alſo kann er keines ſpenden.

Auf der anderen Seite ſagt Iſidor (cap. si quis per ignorant. 1. q. 1.): „Der Römiſche Papſt urteilt nicht über den Menſchen, der tauft; ſondern er hält feſt, daß der heilige Geiſt die Taufgnade gebe, mag es auch ein Heide ſein, der tauft.“

b) Ich antworte; dieſe Frage habe Auguſtinus unentſchieden gelaſſen. Denn er ſchreibt gegen Parmenianus (II. c. 13.): „Eine andere Frage iſt die, ob von denen, die ſelbſt nie getauft worden ſind, die Taufe geſpendet werden kann; und hier muß man nicht vermeſſen entſcheiden wollen ohne die Autorität eines derartigen Konzils, wie es für eine ſolche Frage genügend wäre.“ Nachher iſt jedoch von der Kirche entſchieden worden, daß wer auch immer, ſei es ein Jude ſei es ein Heide, die Taufe ſpendet, ſie gültig ſpendet, wenn er nur die von der Kirche vorgeſchriebene Form einhält. Deshalb erklärt Nikolaus I. (ad Bulg. c. 104.): „Ihr ſagt, ein Jude oder, ihr wißt dies nicht recht, es kann auch ein Heide geweſen ſein, hätte viele von euch getauft; — und ihr fragt, was ihr da thun ſollt. In der That; ihr dürft nicht wiedertaufen, wenn die Taufe geſpendet worden iſt im Namen der heiligſten Dreieinigkeit; iſt aber die von der Kirche vorgeſchriebene Form nicht eingehalten worden, ſo iſt das Sakrament nicht geſpendet.“ Und danach iſt zu verſtehen, was Gregor III. (ep. 1. can. 1.) an den Biſchof Bonifacius ſchreibt: „Du meinſt, die Heiden hätten manche bei euch getauft (nämlich ſo, daß die Form der Kirche nicht eingehalten worden war); wir befehlen, daß Du ſie nun neu taufeſt im Namen der Dreieinigkeit.“

Der Grund davon iſt: Wie von ſeiten der Materie jegliches Waſſer genügt, ſo genügt auf ſeiten des Spenders, daß er Menſch iſt. Alſo kann im Falle der Not auch ein ungetaufter gültig taufen. Wenn alſo zwei nichtgetaufte zuſammen ſind, ſo kann zuerſt der eine den anderen taufen und dann der getaufte den noch ungetauften; und ſo empfangen beide nicht nur das Sakrament, ſondern auch deſſen ſachlichen Inhalt, die Wirkung, die res. Beſtände aber kein Fall der Not; ſo würde jeder von beiden ſchwer ſündigen, der taufende und der getaufte; und ſo empfingen ſie wohl das Sakrament ſelber, jedoch nicht die res, den ſachlichen Inhalt, die Wirkung des Sakramentes d. h. die Gnade.

c) I. Chriſtus tauft innerlich, der Menſch iſt bloß äußerlich das Werkzeug. Chriſtus aber kann ſich aller Menſchen bedienen, wozu Er will. Deshalb ſagt Nikolaus I. (l. c.): „Die Taufe gehört Chriſto an, nicht dem ungetauften, der da tauft“ (cf. Aug. 3. cont. Cresc. 6.).

II. Der betreffende ungetaufte kann zur Kirche gehören ſeiner thatſächlichen Abſicht und der Ähnlichkeit deſſen nach, was er da thut; inſofern er nämlich thun will das, was die Kirche thut und die von der Kirche gebrauchte Form in ſeinem Taufen einhält. Und ſo wirkt er durch die Kraft Chriſti, der ſie nicht an die getauften gebunden hat wie auch nicht unwiderruflich an die ſakramentalen Zeichen.

III. Kein Sakrament iſt von ſo hoher Notwendigkeit wie die Taufe. Und deshalb geſtattet die Kirche vielmehr, daß ein ungetaufter taufe, wie daß er andere Sakramente empfange.

Sechſter Artikel.

Mehrere können nicht zugleich einen taufen.

a) Das Gegenteil ſcheint wahr. Denn:

I. Ein Menſch kann mehrere zugleich taufen; alſo können mehrere auch zugleich *einen* taufen. Denn was einer thun kann, das können auch

mehrere thun, aber nicht umgekehrt; wie wenn einer ein Schiff ziehen kann, auch mehrere zugleich dies können, obgleich nicht umgekehrt.

II. Schwerer ist es, daß einer auf mehrere einwirkt als daß mehrere auf einen einwirken. Ein Mensch aber kann mehrere taufen. Also ist auch das Leichtere möglich, daß mehrere einen taufen.

III. Die Taufe ist von höchster Notwendigkeit. Es kann aber vorkommen, daß ein Kind in Lebensgefahr ist und es sind bloß zwei da, von denen der eine stumm, der andere ohne Arme ist. Da müßten also zwei das eine Kind taufen.

Auf der anderen Seite richtet sich die Einheit der Thätigkeit nach der Einheit des thätigseienden. Wären also mehrere taufende da, so beständen mehrere Taufen; wogegen nach Ephes. 4. „ein Glaube ist und eine Taufe."

b) Ich antworte, ein Sakrament besitze vorzugsweise seine wirksame Kraft auf Grund der Form, die Paulus „das Wort des Lebens" nennt. Es muß also gesehen werden, welche Form gebrauchen müßten jene, die zugleich ein und denselben taufen wollten. Würden sie sagen: „Wir taufen" . . ., so erwidern einzelne, daß dies nicht die von der Kirche gewollte Form wäre, wonach es heißt: „Ich taufe." Dem kann jedoch entgegengehalten werden die Form bei den Griechen: „Es soll getauft sein der Knecht Christi X im Namen . . ."

Es ist also zu berücksichtigen, daß diese Form: „Wir taufen", ausdrückt die Absicht, daß mehrere eine einzige Taufe spenden wollen. Dies aber ist gegen die Natur des Spenders. Denn der Mensch tauft nur als Diener Christi, dessen Stelle er vertritt. Wie also nur ein Christus ist, so darf nur ein Spender sein, der Christum äußerlich vorstellt. Deshalb sagt schlagend der Apostel: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe."

Wollte aber jeder von beiden sagen: „Ich taufe dich . . .," so würde jeder ausdrücken, er für sich allein wolle die Taufe spenden. Dies würde nun im Falle eines Streites Sinn haben, wer den betreffenden taufen soll; und dann würde offenbar jener das Sakrament gespendet haben, der zuerst die Worte ausgesprochen hätte. Der andere hätte nichts mehr zu thun; und würde er trotzdem die Worte noch einmal aussprechen, so wäre er zu strafen als Wiedertäufer. Sprächen sie aber beide zugleich die Form aus und besprengten oder tauchten den Täufling unter, so müßten beide wegen ungeordneten Betragens bei der Taufe gestraft werden. Die Taufe jedoch brauchte nicht wiederholt zu werden; denn jeder hatte die Absicht zu taufen, und jeder, soweit es an ihm lag, taufte. Und sie spendeten keine zwei Sakramente; sondern Christus als innerlich taufend würde durch jeden von beiden das eine nämliche Sakrament gespendet haben.

c) I. Dies ist wahr, wenn es sich beim Wirken um die eigene Kraft handelt. Hier aber ist die Kraft Christi in Frage, der, weil Er einer ist, durch einen einzigen sein Werk vollbringt.

II. Besteht Todesgefahr oder sonst eine Notwendigkeit, so kann einer mehrere taufen und sagen: „Ich taufe euch" . . . Dies verändert nicht die Form, da ja das „euch" nur ein wiederholtes „dich" ist; zumal der Herr sagt: „Und taufet sie" im Plural. Es wäre dann einer, der taufte; und viele würden Eins in Christo.

III. Die Vollständigkeit der Taufe besteht in der Form der Worte und dem Gebrauche der Materie. Weder also tauft jener, der nur die Form ausspricht noch jener, der das Wasser gebraucht. Der da die Form

aussprächе, könnte in Wahrheit nicht sagen: „Ich taufe dich," da er nicht untertaucht; und der andere wäre im selben Falle mit der Form; er würde untertauchen, aber nicht sagen „weshalb", was zum sakramentalen Zeichen gehört.

Siebenter Artikel.

Ein Pate wird bei der Taufe erfordert.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Christi Taufe ist das Modell der unsrigen. Er aber hatte keinen Paten, sondern „getauft stieg er sogleich aus dem Wasser" (Matth. 3.).

II. Die Taufe ist ein geistiges Wiedererzeugen. Beim fleischlichen Erzeugen aber wird nur Vater und Mutter, das thätige und leidende Princip, erfordert. Also genügt bei der Taufe der Spender und das Wasser.

III. Es muß bei den Sakramenten der Kirche nichts Lächerliches geschehen. Das aber scheint lächerlich, daß erwachsene Täuflinge noch einen Paten haben sollen, der sie trage oder stütze beim Herausgehen aus dem Taufwasser.

Auf der anderen Seite sagt Dionysius (2. de eccl. hier.): „Die Priester nehmen den getauften und überlassen ihn zu weiterer Erziehung dem Paten und Führer."

b) Ich antworte, die geistige Wiedererzeugung der Taufe sei ähnlich der fleischlichen Geburt, nach 1. Petr. 2.: „Wie neugeborene vernünftige Kinder begehret ohne Trug nach Milch." Bei der fleischlichen Geburt aber wird das neugeborene Kind der Amme übergeben und später dem Erzieher. Und so bedarf es auch bei der geistigen Geburt eines sogenannten Paten, der den neugetauften unterrichtet und einführt in das Leben des Glaubens. Die Vorsteher der Kirche können sich damit nicht befassen; denn sie müssen Sorge tragen für die Leitung des ganzen ihnen anvertrauten Volkes, während die Neulinge im christlichen Leben einer speciellen Fürsorge bedürfen.

Deshalb sagt Dionysius (cap. ult. de eccl. hier.): „Unseren von Gott gegebenen Führern," d. i. den Aposteln, „kam es in den Sinn und es schien ihnen gut, die Kinder nach dieser heiligen Weise anzunehmen, daß die natürlichen Eltern derselben das betreffende Kind einem in göttlichen Dingen erfahrenen Erzieher übergeben und so das Kind unter ihm lebe wie unter dem von Gott gegebenen Vater und unter dem, welchem seine Heiligung anvertraut ist."

c) I. Christus ward nicht getauft, damit Er geistig wiedererzeugt werde, sondern damit Er andere wiedererzeuge; und somit bedurfte Er keines Erziehers.

II. Notwendig schlechthin ist allerdings für die fleischliche Geburt nur Vater und Mutter; aber der leichteren Geburt und der Erziehung halber wird eine Hebamme, eine Amme und ein Erzieher erfordert, an deren aller Stelle in der Taufe der Pate tritt. Er ist schlechthin nicht notwendig, damit die Taufe gültig sei; sondern der taufende genügt dafür im Falle der Not.

III. Der Pate ist nicht da wegen der körperlichen Hinfälligkeit und Schwäche des Täuflings; sondern wegen der geistigen Schwäche.

Achter Artikel.

Die Verpflichtung des Paten, seinen Patling im christlichen Leben zu unterrichten.

a) Eine solche Verpflichtung besteht nicht. Denn:

I. Ganz ununterrichtete Personen werden manchmal zugelassen zur Patenschaft, die also nicht leisten können, wozu sie die Mittel nicht in sich haben.

II. Der eigene Vater dem Fleische nach kann mit größerer Leichtigkeit sein Kind unterrichten wie jeder andere. Wäre also dies die Verpflichtung des Paten, so würde man am besten den eigenen Vater als Paten zulassen. Dies ist aber verboten, nach decret. 30. qu. 1. cap. Pervenit.

III. Mehrere sind geeigneter, um zu unterrichten wie einer allein. Es würde also im genannten Falle besser sein, mehrere zu Paten zu nehmen. Dies wird aber verboten von Leo dem Großen: „Nicht mehrere sollen Patenstelle vertreten bei einer Taufe; sondern nur eine Person: sei es ein Mann oder eine Frau“ (c. 101. de cons. dist. 4.).

Auf der anderen Seite sagt Augustin (7. serm. in dom. in Albis): „Euch vor allem, Männer wie Frauen, die ihr Patenstelle vertreten habt beim Taufen, ermahne ich, daß ihr euch wohl zu Gemüte führt, wie ihr nun Bürgschaft geleistet habt bei Gott für euere Patlinge.“

b) Ich antworte, nimmt jemand eine Aufgabe an, so müsse er sie erfüllen. Nun will der Pate Erzieher sein des Kindes, bei dem er Patenstelle vertritt. Also liegt ihm, falls die Notwendigkeit drängt, die Verpflichtung ob, für den ihm anvertrauten zu sorgen; wie dies zumal der Fall ist, wenn die gläubigen unter den ungläubigen wohnen. Leben aber ihre Patlinge unter Christen, so sind die Paten mehr entschuldigt; denn sie können voraussetzen, daß die Eltern für die Erziehung ihrer Kinder sorgen werden. Vernehmen sie jedoch das Gegenteil, so sind sie verpflichtet, für das geistige Wohl ihrer Patenkinder nach Kräften Sorge zu tragen.

c) I. Wo die Notwendigkeit erscheint, müßte man einen unterrichteten Menschen zum Paten nehmen. Wo aber wie jetzt die Kinder unter Katholiken leben, werden beliebige Personen dafür genommen; denn, was zum Glauben und christlichen Leben gehört, wird öffentlich bekannt gemacht. Jedoch ist im Konzil von Mainz (cap. In bapt. de cons. dist. 6.) erklärt, daß, wenn auch ein ungetaufter im Notfalle taufen, trotzdem ein ungetaufter nicht Pate sein kann; denn die Person des taufenden ist notwendig mit dem Sakramente verbunden, nicht aber die des Paten.

II. Wie die geistige Wiedergeburt verschieden ist von der leiblichen Geburt, so muß auch da eine andere Erziehung sein, nach Hebr. 12.: „Wir hatten zu Erziehern die Väter unseres Fleisches und verehrten sie; wie werden wir jetzt nicht um so mehr gehorchen dem Vater der Geister?“ Also der geistige Vater muß ein anderer sein wie der leibliche; es müßte denn die Notwendigkeit das Gegenteil fordern.

III. Verwirrung gäbe es, wenn nicht ein Haupterzieher bestände. Und so darf in der Taufe nur ein Hauptpate sein; andere können zugelassen werden wie als Helfer und Beistände.

Achtundsechzigstes Kapitel.

Über die Empfänger der Taufe.

Erster Artikel.

Alle sind gehalten, die Taufe zu empfangen.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Christus hat den Weg des Heiles nicht eingeengt. Vor Ihm aber konnte man ohne Taufe selig werden; also auch nach Ihm.

II. Die Taufe ist besonders das Heilmittel gegen die Erbsünde. Wer aber keine Erbsünde hat, kann eine solche nicht weiter fortpflanzen. Also bedürfen die Kinder der getauften keiner Taufe.

III. Durch die Taufe wird man rein von Sünden. Dessen bedürfen aber jene nicht, die im Mutterleibe geheiligt worden sind. Also bedürfen diese keiner Taufe.

Auf der anderen Seite sagt der Herr selbst (Joh. 3.): „Wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, kann nicht eintreten in das Himmelreich," wozu der lib eccl. dogm. bemerkt (c. 74.): „Wir glauben, nur für die getauften sei offen der Weg zum Himmel."

b) Ich antworte, dazu seien die Menschen verpflichtet, ohne was sie die Seligkeit nicht erlangen können. Niemand aber kann selig werden außer durch Christum, nach Röm. 5.: „Wie aus einer einzigen Sünde die Verdammnis für alle gefolgt ist, so gereicht die Gerechtigkeit eines einzigen Menschen allen zur Rechtfertigung für das ewige Leben." Dazu aber wird die Taufe gegeben, daß jemand, wiedererzeugt, Glied am Leibe Christi werde, nach Gal. 3.: „Wer auch immer ihr in Christo getauft seid, ihr habt Christum angezogen." Also ist jeder, wenn er selig werden will, gehalten zur Taufe.

c) I. Niemals konnten die Menschen anders selig werden wie als Glieder Christi; denn „es ist kein anderer Name gegeben, in welchem die Menschen selig werden könnten" (Act. 4.). Vor der Ankunft Christi aber wurden sie selig durch den Glauben an die Ankunft des künftigen Christus; und das „Merkmal dieses Glaubens" (Röm. 4.) war die Beschneidung. Bevor nun diese eingesetzt ward, wurden sie selig durch den Glauben allein, nach Gregor (4. moral. 3.), indem die Menschen durch Darbringen von Opfern, durch die sie ihren Glauben bekannten, Christo eingegliedert wurden. Nach der Ankunft Christi aber werden sie auch Glieder Christi durch den Glauben (Ephes. 3, 17.); dieser wird jedoch offenbart durch ein anderes Zeichen, weil er auf etwas bereits Geschehenes und nicht auf etwas Zukünftiges sich richtet. Andere Zeichen nämlich dienen der Gegenwart und andere der Zukunft. So war also das Sakrament der Taufe an sich nicht immer notwendig. Aber der Glaube, dessen Sakrament die Taufe ist, war immer notwendig.

II. Die Erneuerung in der Taufe geschieht gemäß dem Geiste; der Körper aber bleibt untergeben der alten Sünde, nach Röm. 8.: „Der Körper

zwar ist tot wegen der Sünde; der Geist aber lebt auf Grund der Rechtfertigung." Deshalb sagt auch Augustin (6. cont. Julian. 17.): „Es wird nicht Alles getauft, was im Menschen ist." Der Mensch aber zeugt der fleischlichen Zeugung nach nicht gemäß dem Geiste, sondern gemäß dem Fleische. Die Kinder der getauften also werden mit der Erbsünde geboren und bedürfen sonach der Taufe.

III. Durch die Heiligung im Mutterleibe erlangen die betreffenden zwar die Gnade und somit die Reinigung von der Erbsünde. Nicht aber erlangen sie den sakramentalen Charakter, wodurch sie Christo gleichförmig werden; und somit bedürften sie, auch wenn dies jetzt geschähe, noch immer der Taufe.

Zweiter Artikel.

Ohne die wirkliche äußerliche Spendung der Taufe kann jemand selig werden.

a) Keiner kann ohne Taufe selig werden. Denn:

I. Der Herr sagt: „Wer nicht wiedergeboren ist . . . kann nicht eintreten in das Himmelreich. Das Himmelreich aber ist die Seligkeit."

II. Nach dem lib. de eccl. dogm. 74. „kann kein Katechumen selig werden, wenn er auch in guten Werken gestorben ist außer durch das Martyrium, in welchem sich entwickelt die ganze Kraft der Taufe." Also kann um so weniger ein anderer ohne Taufe selig werden.

III. Das Sakrament der Taufe ist zum Heile notwendig; also kann das Heil nicht ohne dasselbe sein.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (sup. Levit. 48.): „Die unsichtbare Heiligung vollzog sich in manchen und hat genützt ohne die sichtbaren Sakramente. Die sichtbare Heiligung jedoch, wie sie in den sichtbaren Sakramenten sich vollzieht, kann wohl da sein; aber sie kann ohne die unsichtbare nichts nützen."

b) Ich antworte: Wenn die Taufe fehlt sowohl der thatsächlichen Spendung wie dem Wunsche nach, so ist dies offenbar eine Verachtung des Sakramentes für jene, die den Gebrauch der Vernunft haben; und diese können nicht selig werden. Wenn aber die Taufe fehlt der thatsächlichen Spendung nach, jedoch begehrt wird und nicht vollzogen werden kann weil der Tod zu frühe eingetreten ist; so kann das Heil erreicht werden wegen des Verlangens nach der Taufe, das vom Glauben kommt, welcher durch die Liebe wirkt. Gott heiligt dann den Menschen innerlich; denn seine Kraft ist durch die Sakramente nicht gebunden. Deshalb sagt Ambrosius (de obitu Valentiniani) von Valentinianus, der als Katechumen gestorben war: „Den ich wiedererzeugen sollte, habe ich verloren; er hat aber die Gnade, die er ersehnte, nicht verloren."

c) I. Wie 1. Kön. 16. gesagt wird „sieht der Mensch das, was außen erscheint, Gott aber sieht das Herz." Jener nun, der wahrhaft verlangt, durch die Taufe wiedergeboren zu werden aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, ist wohl im Herzen wiedergeboren, wenn auch nicht dem Körper nach, wie der Apostel sagt (Röm. 2.): „Die Beschneidung des Herzens ist im Geiste, nicht im Buchstaben; ihr Lob kommt nicht von Menschen, sondern von Gott."

II. Keiner kommt zum ewigen Leben, der nicht frei ist von Schuld und Strafe. Diese Befreiung nun vollzieht sich nach allen Seiten hin im Martyrium und in der Taufe; das Martyrium ersetzt vollauf die Taufe. Wenn aber ein Katechumen das Verlangen nach der Taufe hat, würde er doch sonst nicht sterben in guten Werken, die nicht ohne in Liebe thätigem Glauben sein können; so gelangt er nicht sogleich in den Himmel, sondern muß die Strafe noch erleiden für seine vergangenen Sünden; „er wird gerettet, jedoch wie durch das Feuer" (1. Kor. 3.).

III Wenigstens dem ernsten Willen nach muß jemand die Taufe erhalten.

Dritter Artikel.

Das Aufschieben der Taufe.

a) Es ist gut, die Taufe aufzuschieben. Denn:

I. Leo der Große sagt (ep. 4. c. 5.): „Zwei Tage sind vom Römischen Papste zur Spendung der Taufe bestimmt; wir bitten deshalb euere Liebe, keine anderen Tage dazu zu benützen." Also muß die Taufe bis zu diesen Tagen verschoben werden.

II. Im Konzil von Agatha (can. 34.) heißt es: „Die Juden, deren Bosheit oft zu dem zurückkehrt, was sie ausgespieen haben, sollen, wenn sie um Glauben sich bekehren wollen, acht Monate unter den Katechumenen die Schwelle der Kirche betreten; und erst wenn man sicher ist, daß sie aufrichtigen Herzens kamen, sollen sie getauft werden." Man darf also die Menschen nicht sogleich taufen.

III. „Dies ist die ganze Frucht, daß die Sünde hinweggenommen werde," heißt es Isai. 17. Diese Frucht aber wird sicherer erreicht, wenn die Taufe verschoben wird. Denn 1. sind die Sünden schon dadurch schwerer, daß sie nach erhaltener Taufgnade begangen werden und „somit das Blut des Testamentes für unrein erachtet wird, in dem man geheiligt worden" (Hebr. 10.); und 2. werden durch die Taufe alle vergangenen Sünden getilgt, nicht aber die künftigen. Je länger also die Taufe verschoben wird, desto mehr Sünden tilgt sie.

Auf der anderen Seite heißt es Ekkli. 5.: „Schiebe es nicht auf, dich zum Herrn zu bekehren, von Tag zu Tag."

b) Ich antworte, hier sei zuvörderst zu unterscheiden zwischen Kindern und erwachsenen. Handelt es sich um Kinder, so darf die Taufe nicht aufgeschoben werden. Denn von einem längeren Unterrichte und dem daraus zu erwartenden Nutzen kann da keine Rede sein; und zudem ist immer die Todesgefahr zu fürchten, da für sie ein anderes Heilmittel es nicht giebt.

Den erwachsenen aber ist zum Heile bereits die Sehnsucht nach der Taufe. Und deshalb darf ihnen nicht sogleich die Taufe gespendet werden, sondern ist da ein Aufschub bis zu gewisser Zeit am Platze: 1. aus Vorsicht, damit die Kirche nicht getäuscht werde, nach 1. Joh. 4.: „Glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie von Gott sind," — 2. damit die zu taufenden zu ihrem eigenen Nutzen über den Glauben belehrt werden und Ermunterung empfangen für ein christliches Leben; — 3. damit das Sakrament mehr Ehrfurcht einpräge, wenn es in aller Feierlichkeit gespendet wird und es so andächtiger empfangen werde.

Dieser Aufschub ist beiseite zu lassen: 1. Wenn die zu taufenden hinreichend geprüft und unterrichtet erscheinen, wie Philippus (Act. 8.) sogleich den Eunuchen und Petrus den Kornelius (Act. 10.) taufte; — 2. wenn Krankheit oder Körperschwäche besteht, die den Tod fürchten läßt. Deshalb sagt Leo (l. c. cap. 6.): „Diejenigen, welche durch Todesgefahr, Krankheit, Belagerung, Schiffbruch, Verfolgung bedrängt sind, können zu jeder Zeit getauft werden."

Stirbt jemand aber, ohne daß die Taufe ihm gespendet werden konnte, während er die von der Kirche bestimmte Zeit abwartete; so wird er selig, aber „wie durch Feuer". Schiebt er jedoch ohne die Erlaubnis der kirchlichen Oberen und ohne eine notwendige Ursache die Taufe über die erwähnte Zeit hinaus auf, so sündigt er. Diese Sünde nun wird ebenfalls wie die anderen getilgt durch die darauffolgende Reue, welche an die Stelle der Taufe tritt.

c) I. Jenes Gebot des Papstes gilt für die erwachsenen nur.

II. In jenem Kanon wird jedoch hinzugefügt: „Laufen sie (die Juden) innerhalb der bestimmten Zeit eine Gefahr (zu sterben), so können sie getauft werden."

III. Die Taufe hindert auch durch die Gnade die künftigen Sünden, daß sie nicht geschehen. Und dies ist die Hauptursache. Deshalb schreibt Johannes (I. 2.): „Kinderchen; dies schreibe ich euch, damit ihr nicht sündiget."

Vierter Artikel.

Die den Sündern zu spendende Taufe.

a) Die Sünder müssen getauft werden. Denn:

I. Zach. 13. heißt es: „An jenem Tage wird ein offener Quell sein für das Haus David und für die, so zu Jerusalem wohnen; damit rein gewaschen werde der Sünder und die blutbefleckte." Das wird aber verstanden vom Lebensquell der Taufe.

II. Nach Matth. 9. „bedürfen die kranken des Arztes, nicht die gesunden." Die geistige Medizin aber gegen die Krankheit der Sünde ist die Taufe.

III. Kein Beistand soll den Sündern versagt werden. Durch die Taufe aber wird den Sündern geistiger Beistand geleistet; denn sie erhalten in ihr den sakramentalen Charakter, der da ist eine gewisse Vorbereitung für die Gnade.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (tract. 72. in Joan.): „Der dich geschaffen hat ohne dich, wird dich nicht rechtfertigen ohne dich." Der Sünder aber, der sich nicht bekehren will, wirkt nicht mit Gott mit, sondern thut vielmehr das Gegenteil. Also vergeblich würde ihm das Sakrament der Taufe gespendet werden.

b) Ich antworte: Kommt es bei dem Ausdrucke „Sünder" nur auf die Schuld und die Flecken der vergangenen Sünden an, so ist ihm die Taufe zu spenden; denn dazu ist die Taufe eingesetzt, nach Ephes. 5.: „Er hat sie gereinigt durch das Bad des Wassers im Worte des Lebens." Will aber dieser Ausdruck „Sünder" sagen, daß der betreffende verharren will in der Sünde, so ist die Taufe nicht zu spenden. Denn es werden 1. durch

die Taufe die Menschen in den Leib Christi eingegliedert, nach Kolosf. 3, 37.; wer aber weiter sündigen will hat mit Christo nichts gemein, nach 2. Kor. 6.; und danach „kann niemand, der den freien Gebrauch seiner Vernunft hat, ein neues Leben beginnen, wenn ihn nicht das alte gereut“ (Aug. de poenit.); — es soll 2. in den Werken Christi und der Kirche nichts Zweckloses, Unnützes geschehen; wer aber weiter sündigen will, kann auch durch die Taufe nicht rein werden; vielmehr wäre die Taufe und ein solcher Wille ein Gegensatz wie Sein und Nichtsein; — es darf 3. in den sakramentalen Zeichen nichts Falsches sein; es wäre dies aber eine ganz falsche Bezeichnung, daß die Taufe bedeute: Reinigen; und der Sünder nicht rein werden will. Also darf offenbar solchen die Taufe nicht gespendet werden.

c) I. Diese Stelle spricht von Sündern, welche die Sünde lassen wollen.

II. Der himmlische Arzt wirkt in zweifacher Weise: 1. innerlich im Willen; und so bereitet Er den Willen vor, daß derselbe das Gute wolle und das Böse hasse; — 2. durch seine Knechte und nicht durch Sich selbst; und so wirkt Er durch die Sakramente, die da nach außen hin vollenden, was innerlich angefangen ist. Demgemäß ist also die Taufe nur jenem zu spenden, bei dem irgend ein Zeichen der innerlichen Bekehrung erscheint; wie ja auch Medizin für den Körper desjenigen nur gegeben wird, bei dem ein Zeichen natürlichen Lebens erscheint.

III. Die Taufe ist das Sakrament des Glaubens. Der durch die Liebe nicht geformte, also formlose Glaube aber genügt nicht zum Heile und ist auch kein Fundament für das geistige Leben (Aug. de fide et oper. 16.). Also kann das Sakrament der Taufe kein Heil bringen, wo der Wille zu sündigen vorherrscht, der die vollendende Form für den Glauben ausschließt. Es kann aber niemand durch das Einprägen des sakramentalen Charakters zur Gnade vorbereitet werden, so lange in ihm der Wille zu sündigen vorhält; da „Gott niemanden zur Tugend zwingt“ (Dam. 2. de orth. fide 30.).

Fünfter Artikel.

In der Taufe werden keine Bußwerke als Genugthuung aufgelegt.

a) Dies ist unzulässig. Denn:

I. Jeder Sünde gebührt nach der Gerechtigkeit Gottes Strafe, nach Ekkl. ult. „Alles, was geschieht, wird Gott vor seinen Richterstuhl ziehen.“ Also muß den Täuflingen für die vergangenen Sünden als Strafe eine Buße aufgelegt werden.

II. Durch genugthuende Werke werden die neubekehrten zur Gerechtigkeit ermuntert und es werden ihnen dadurch die Gelegenheiten zur Sünde zudem entzogen. Denn Genugthuen heißt die Ursachen der Sünden herausreißen und den Sünden keinen Zutritt geben. Dies ist aber im höchsten Grade notwendig den neugetauften. Also müssen denselben Bußwerke aufgegeben werden.

III. Gott muß der Mensch ebenso genugthun wie dem Nächsten gegenüber. Dem Nächsten aber müssen die getauften den Schaden ersetzen, den sie ihnen etwa verursacht. Also müssen sie auch Gott gegenüber Genugthuung leisten.

Auf der anderen Seite erklärt Ambrosius zu Röm. 11. (sine poenitentia sunt dona et vocatio Dei): „Die Gnade Gottes verlangt im

neugetauften kein Seufzen, kein Klagen, kein Werk, sondern nur den Glauben und verzeiht Alles ohne jedes Entgelt."

b) Ich antworte; daß wir „im Tode Christi getauft werden und mit Ihm durch die Taufe begraben sind in den Tod" (Röm. 6.) Der Tod Christi aber, dem der Mensch durch die Taufe eingegliedert wird, war hinreichende Genugthuung „für die Sünden der ganzen Welt, nicht für die unsrigen allein" (1. Joh. 2.). Also hieße die Verpflichtung zu einer Genugthuung bei der Taufe nichts Anderes, als unrecht thun der Kraft des Todes Christi; als ob dieser nicht voll für die Sünden genuggethan hätte.

c) I. Die getauften „werden dem Tode Christi eingegliedert" (Aug. 1. de bapt. parvulor. seu de peccat. mer. et rem.). Die Strafe also, die Christus für uns auf sich nehmen wollte, war die Genugthuung für die Sünden der getauften, wie die Strafe des einen Gliedes genugthuend sein kann für die Sünden des anderen. Deshalb heißt es Isai. 53.: „Unsere Krankheiten hat wahrhaft Er getragen und unsere Schmerzen hat Er auf Sich genommen."

II. Die neugetauften sind nicht durch Strafe zur Gerechtigkeit anzuleiten, sondern durch leichte Werke: „Wie mit der Milch einer leichteren Übung mögen sie genährt werden, um zum Vollkommeneren fortzuschreiten" (Glosse zu Ps. 30.). Deshalb hat auch der Herr die neubekehrten Jünger entschuldigt, weil sie nicht fasteten (Mark. 2.). Und 1. Petr. 2. heißt es: „Wie neugeborene Kinder verlanget nach Milch, damit ihr wachset zu euerem Heile."

III. Ungerechtes Gut behalten und das dem Nächsten angethaene Unrecht nicht gut machen, heißt eben: noch in der Sünde verbleiben wollen. Also gehört dies dazu, daß man bei der Taufe aufhören muß zu sündigen. Damit ist nicht gesagt, daß die neugetauften für die vergangenen Sünden genugthun müssen.

Sechster Artikel.

Die zu taufenden sind nicht gehalten, ihre Sünden zu bekennen.

a) Dazu sind sie wohl verpflichtet. Denn:

I. „Die da getauft wurden von Johannes, bekannten ihre Sünden" (Mark. 3.). Die Taufe Christi aber ist vollkommener wie die des Johannes. Also müssen da um so mehr die Sünden bekannt werden.

II. „Wer seine Sünden verbirgt, wird nicht zum Guten geleitet; wer sie bekennt und sie verläßt, erlangt Barmherzigkeit," heißt es Prov. 28. Die zu taufenden aber suchen die Barmherzigkeit Gottes.

III. Buße wird verlangt als Vorerfordernis der Taufe, nach Act. 2.: „Thut Buße und laßt euch ein jeder taufen." Das Sündenbekenntnis aber ist ein Teil der Buße.

Auf der anderen Seite ist das Sündenbekenntnis mit Klagen und Weinen verbunden: „Alles dies ist zu bekennen und zu beweinen," sagt Augustin (de poen. 14.). Ambrosius aber schreibt: „Die Gnade Gottes in der Taufe verlangt kein Klagen und kein Weinen." Also gehört zur Taufe nicht das Bekenntnis der Sünden.

b) Ich antworte; das eine Sündenbekenntnis ist das innerliche vor Gott; und dieses ist für die Taufe verlangt; denn „um ein neues Leben zu

beginnen, muß man das alte bereuen" (Aug. de poenit. hom. ult. inter. 50.). Das andere Sündenbekenntnis ist das äußerliche vor dem Priester, und dieses ist nicht verlangt. Denn 1. gehört ein solches zum Sakramente der Buße, da es vor dem Spender dieses Sakramentes abgelegt werden muß; letzteres aber ist nicht erfordert vor der Taufe, welche die Thüre aller Sakramente ist; — 2. verpflichtet dasselbe zu Bußwerken, die der Beichtvater als Genugthuung auferlegen muß und zumal werden alle Sünden den neugetauften durch die Taufe erlassen; — 3. ist ein solches Bekenntnis ein genugthuendes, beschwerliches, weil beschämendes Bußwerk; deren werden aber in der Taufe keine aufgelegt. Es genügt deshalb das allgemeine Sündenbekenntnis für die Taufe, gemäß dem der Täufling entsagt dem Teufel und all seinem Pompe. Deshalb erklärt die Glosse zu Matth. 3.: „In der Taufe des Johannes wird dem getauften das Beispiel gegeben, die Sünden zu bekennen, indem er ein vollkommeneres Leben führt." Wollten aber Täuflinge ihre Sünden beichten, so müßte man sie anhören; nicht damit man ihnen genugthuende Werke auflege, sondern damit ihnen heilsame Belehrung geboten werde gegen die gewohnten Sünden.

c) I. In der Taufe des Johannes wurden die Sünden bekannt, aber nicht nachgelassen, sondern gemäß den einzelnen Sünden eine Buße bestimmt; weshalb es die Taufe der Buße war. Die Taufe Christi aber ist ohne äußerliche Buße.

II. Das allgemeine Bekenntnis vor der Kirche genügt für die getauften und das innerliche vor Gott.

III. Das Sündenbekenntnis ist ein Teil des Sakramentes der Buße, welches vor der Taufe nicht erfordert wird.

Siebenter Artikel.

Der zu taufende muß die Absicht haben, die Taufe zu empfangen.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Der getaufte ist in dieser Beziehung wie empfangend, leidend. Nur aber im wirkenden wird eine Absicht für das Handeln erfordert.

II. Fehlt etwas für die Taufe, was notwendig zu ihr gehört, so ist der betreffende neu zu taufen. Dies scheint aber nicht stattfinden zu müssen, wenn die Absicht von seiten des Täuflings fehlt. Denn da diese Absicht nie eigentlich recht festzustellen ist, so könnte jeder fordern, noch einmal getauft zu werden.

III. Die Taufe richtet sich gegen die Erbsünde; die aber hat man ohne Absicht.

Auf der anderen Seite erklärt nach dem kirchlichen Ritus der Täufling, er wolle getauft werden.

b) Ich antworte, durch die Taufe sterbe der Mensch ab der Sünde, „damit er in einem neuen Leben wandle" (Röm. 6.). Wie also dazu daß der Mensch den Sünden absterbe nach Augustin erfordert ist, daß ihn des alten Lebens gereue, und somit der Gebrauch des freien Willens verlangt wird; so wird vom Willen ebenso verlangt, daß er die Absicht habe, ein neues Leben zu beginnen, dessen Beginn der Empfang der Taufe ist. Und also muß er die Absicht haben, die Taufe zu empfangen.

c) I. Es ist hier ein Leiden oder Empfangen mit freiem Willen.

II. Fehlt feststehendermaßen im erwachsenen die Absicht, getauft zu werden, so muß er von neuem die Taufe erhalten; steht dies nicht fest, so muß man sagen: „Wenn du nicht getauft bist, so taufe ich dich."

III. Die Taufe richtet sich auch gegen die persönlichen Sünden, die mit freiem Willen begangen werden.

Achter Artikel.

Der wahre Glaube wird im Täuflinge nicht notwendig für den Empfang des Sakramentes verlangt.

a) Das Gegenteil ist aus Folgendem klar:

I. Der Herr verlangt den Glauben, nach Mark. ult.: „Wer glaubt und getauft ist wird selig sein." Der Taufe also muß der Glaube vorhergehen.

II. In den Ceremonien der Kirche ist nichts zwecklos. Es wird aber da gefragt: „Glaubst du an Gott den Vater . . .?"

III. Zur Taufe wird die rechte Absicht verlangt. Diese aber kann nicht sein ohne den Glauben, da die Taufe das Sakrament des Glaubens ist; denn durch dieselbe werden wir Christo eingegliedert und „Christus wohnt in unseren Herzen kraft des Glaubens" (Epheſ. 3.). Wer also nicht den rechten Glauben hat, kann nicht getauft werden.

IV. Der Unglaube ist die schwerste Sünde (II., II. Kap. 10, Art. 3.). Die aber in der Sünde verbleiben, können nicht getauft werden.

Auf der anderen Seite schreibt Gregor der Große dem Bischofe Quirin (Reg. lib. 9. ep. 61.): „Von alter Überlieferung der Väter her haben wir gelernt, daß wer in der Häresie befindlich im Namen der Dreieinigkeit getauft worden ist, dieser, wenn er zur Kirche zurückkehrt, nur allein mit dem Chrisma zu salben ist oder der Händeauflegung sich zu unterziehen oder das Glaubensbekenntnis abzulegen hat." Also ist der wahre Glaube im Täuflinge keine Vorbedingung für die Gültigkeit der Taufe.

b) Ich antworte, zweierlei empfange die Seele durch die Taufe: den sakramentalen Charakter und die Gnade. Wird also auf die Gnade Rücksicht genommen, so ist der wahre Glaube dafür erfordert, damit die letzte Wirkung der Taufe, die Gnade nämlich, in der Seele sei, nach Röm. 3.: „Die Gerechtigkeit Gottes ist durch den Glauben Jesu Christi." Wird aber auf die unmittelbare Wirkung der Taufe, den sakramentalen Charakter, Rücksicht genommen, so ist der wahre Glaube nicht zur Taufe notwendig, ebensowenig wie der wahre Glaube im taufenden erfordert ist; wenn nur alles Übrige existiert. Denn nicht durch die Gerechtigkeit des Spenders oder des Empfängers wird das Sakrament vollendet, sondern durch die Kraft Gottes.

c) I. Der Herr spricht da von der Taufe, insoweit ihre Wirkung „das Seligsein", also die heiligmachende Gnade ist, die ohne den wahren Glauben nicht besteht.

II. Die Kirche beabsichtigt, die Menschen zu taufen, damit sie rein werden von Sünden, nach Isai. 27.: „Das ist alle Frucht, daß die Sünde verschwinde;" von sich aus also hat sie nicht die Absicht, jemandem die Taufe zu spenden, der nicht den wahren Glauben hat, ohne welchen die Sünden nicht nachgelassen werden. Deshalb richtet sie dementsprechende

Fragen an den Täufling. Wenn jedoch jemand außerhalb der Kirche ohne den wahren Glauben die Taufe empfängt, so empfängt er sie nicht zu seinem Heile. Deshalb sagt Augustin (4. de bapt. cont. Donat.): „Daß die Kirche mit dem Paradiese verglichen wird, zeigt uns an, die Menschen können zwar ihre Taufe außen empfangen; aber das Heil der Seligkeit könne außerhalb ihrer niemand in sich aufnehmen."

III. Es kann jemand immerhin den wahren Glauben rücksichtlich der Taufe haben, wenn er auch rücksichtlich anderer Punkte den wahren Glauben nicht hat; und so kann er ganz wohl die wahre Absicht haben, die Taufe empfangen zu wollen. Hätte er aber auch rücksichtlich der Taufe nicht die wahre Anschauung; so würde die allgemeine Absicht genügen, so die Taufe zu empfangen wie Christus sie eingesetzt hat und wie die Kirche sie giebt.

IV. Wie die Taufe nicht zu spenden ist jenem, der anderen Sünden nicht entsagen will; so auch nicht jenem, der den Unglauben nicht verlassen will. Beide aber empfangen das Sakrament, wenn es ihnen gespendet wird; nicht jedoch zu ihrem Heile.

Neunter Artikel.

Über die Kindertaufe.

a) Kinder sollen nicht getauft werden. Denn:

I. Im Täuflinge muß die Absicht sein getauft zu werden, die in Kindern nicht ist.

II. Die Taufe ist das Sakrament des Glaubens. Die Kinder aber haben keinen Glauben, da dieser im Wollen besteht (Aug. de praed. sanctor. 5.). Sie werden auch nicht gerettet im Glauben der Eltern, denn diese sind oft ungläubig.

III. Nach 1. Petr. 3. „macht den Menschen die Taufe heil; nicht das Ablegen fleischlichen Schmutzes, sondern das Suchen nach Gott eines guten Gewissens." Die Kinder aber haben nicht den freien Gebrauch ihrer Vernunft und somit kein „gutes Gewissen".

Auf der anderen Seite schreibt Dionysius (ult. c. de eccl. hier.): „Unsere von Gott gegebenen Führer haben es für gut erachtet, daß die Kinder zur Taufe zugelassen werden."

b) Ich antworte, „wie" nach Röm. 5. „der Tod herrschte durch die Sünde eines einzigen, so werden weit mehr die da empfangen die Gnade und das Geschenk und die Gerechtigkeit in überfließender Weise im Leben herrschen durch Jesum Christum." Nun erben die Kinder die Sünde Adams, was daraus hervorgeht, daß sie dem Tode unterworfen sind, der durch die Sünde auf alle überging. Also können die Kinder um so mehr es empfangen durch Christum, daß sie herrschen im ewigen Leben. Denn „wer nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, kann nicht eintreten in den Himmel." Wie also die Kinder durch Adam der Verdammnis schuldig werden, so erhalten sie durch Christum das Heil.

Es war auch zukömmlich, daß die Kinder getauft würden, damit sie, von Kindheit an im frommen christlichen Leben geistig genährt, beharrlicher in demselben seien, nach Prov. 22.: „Der Jüngling geht seinen Weg; auch wenn er alt wird, wird er nicht davon lassen" (vgl. Dionys. l. c.).

c) I. Die geistige Wiedererzeugung ist ähnlich der fleischlichen. Wie

nämlich die Kinder im Mutterleibe nicht selbständig für sich Nahrung empfangen, sondern an der Nahrung der Mutter teilnehmen; so empfangen die Kinder, wie im Mutterleibe der Kirche, nicht selbständig, durch eigenen Willensakt, das Heil, sondern durch den Akt der Kirche. Deshalb schreibt Augustin (1. de pecc. mer. et rem. 25.): „Die Kirche bietet als Mutter gleichsam ihren Mund den Kindern, daß sie Anteil nehmen an den heiligen Geheimnissen, weil sie noch nicht mit eigenem Herzen glauben können zur Gerechtigkeit und mit eigenem Munde noch nicht bekennen können zum Heile" (Röm. 11.). Und (c. 19.): „Wenn sie deshalb mit Recht gläubige genannt werden, weil sie ihren Glauben durch die Worte derer, die sie aus der Taufe heben, bekennen; warum sollen sie nicht als reuige betrachtet werden, die da durch den Mund dieser selben entsagen dem Teufel und seinen Werken und seinem Pompe." Und so kann ihnen auch die Absicht zugeschrieben werden; nicht kraft des eigenen Aktes der Absicht, schreien sie doch manchmal bei der Taufe, sondern kraft der Absicht derer, die sie darbieten.

II. „Wie die kleinen ohne ihr Zuthun von anderen die Sünde geerbt haben, so glauben die kleinen in der Kirche Gottes durch andere;" schreibt Augustin an Bonifacius (lib. 1. c. 22.). Ihr Heil wird auch nicht dadurch gehindert, daß die Eltern ungläubig sind. Denn, schreibt Augustin (ep. 98.), „die kleinen werden, um geistige Gnaden zu erhalten, dargebracht nicht so sehr von denen, die sie tragen (obgleich ebenfalls von diesen, wenn sie gute gläubige sind), als von der ganzen Versammlung der heiligen und gläubigen. Mit Recht nämlich sagt man, sie würden von allen dargebracht, da es diesen gefällt, daß sie dargebracht werden, durch deren heilige Liebe sie zur Gemeinschaft des heiligen Geistes hinzugefügt werden."

Der Unglaube der eigenen Eltern aber, wenn auch diese nach der Taufe sie mit den dem Teufel dargebrachten Opfern in Berührung bringen, schadet den kleinen nichts. Denn „das einmal durch den fleischlichen Willen erzeugte Kind kann gegen seinen eigenen Willen nicht unter der Fessel fremder Bosheit leiden, wenn es einmal wiedererzeugt worden ist im Geiste durch den geistigen Willen anderer" (l. c.). Denn wie, nach Ezech. 18. „die Seele des Vaters in meiner Gewalt ist, so auch die Seele des Sohnes; die Seele, die gesündigt hat, sie soll sterben." „Deshalb" (l. c.) „erbte aber das Kind das durch die sakramentale Gnade Getilgte von Adam, weil es noch nicht eine für sich selbständig waltende Seele als Princip des Lebens hatte." Der Glaube der ganzen Kirche und auch eines einzelnen nützt dem Kinde kraft der Wirksamkeit des heiligen Geistes, der die Einheit der Kirche ist und das Gute des einen dem anderen zuteilt.

III. Wie das betreffende Kind durch andere glaubt, so bekennt es auch, gefragt, den Glauben der Kirche durch den Mund anderer. Ein gutes Gewissen aber erhält das Kind zudem für sich selbst; freilich nicht der thatsächlichen Wirksamkeit nach, sondern gemäß dem Zustande durch die heiligmachende Gnade.

Zehnter Artikel.

Gegen den Willen der Eltern dürfen Kinder der Juden oder ungläubigen nicht getauft werden.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Den Kindern kommt man zu Hilfe bei Lebensgefahr des Körpers, auch gegen den boshaften Willen der Eltern. Also kann man dies um so mehr bei der Gefahr des ewigen Todes.

II. Die Kinder der Knechte sind Knechte. Die Juden aber sind Knechte der Könige und Fürsten, wie auch die übrigen ungläubigen. Also ohne Unrecht zu thun können die Fürsten befehlen, daß die betreffenden Kinder getauft werden.

III. Jeder Mensch kommt mehr Gott zu, von dem er die Seele hat; wie den Eltern, von denen er den Leib hat. Also ist es nicht ungerecht, wenn Kinder ihren ungläubigen Eltern genommen werden, damit man sie Gott weiht.

Auf der anderen Seite heißt es im vierten Konzil von Toledo (c. 57.): „Rücksichtlich der Juden schreibt die heilige Synode vor, es soll niemandem mehr wegen des Glaubens Gewalt angethan werden. Denn nicht gegen ihren Willen sind sie zu heilen, sondern mit ihrem Willen; damit so durchaus in Allem die Gerechtigkeit gewahrt werde."

b) Ich antworte: Haben die Kinder bereits den freien Gebrauch der Vernunft, so fangen sie an, frei kraft eigener Gewalt zu entscheiden in dem was göttliches oder natürliches Recht ist. Deshalb können sie dann, auch gegen den Willen der Eltern die Taufe empfangen, wie ebenso eine Ehe schließen. Haben sie aber noch nicht den freien Gebrauch der Vernunft, so stehen sie nach dem natürlichen Rechte unter der Obsorge der Eltern. Danach wird auch von den Kindern in der alten Zeit gesagt, sie seien gerettet worden im Glauben der Eltern. Also würde es gegen die natürliche Gerechtigkeit sein, solche Kinder gegen den Willen der Eltern zu taufen; wie es ebenso gegen die Gerechtigkeit wäre, jemanden gegen seinen Willen zu taufen. Zudem bestände für solche Kinder der ungläubigen im gegebenen Falle die Gefahr, daß sie leicht zum Unglauben wieder zurückkehrten wegen der natürlichen Liebe zu den Eltern. Demgemäß bringt es die Gewohnheit der Kirche nicht mit sich, daß solche Kinder gegen den Willen der Eltern getauft werden.

c) I. Vom Tode darf jemand nicht befreit werden gegen den Ausspruch des bürgerlichen Rechts, wonach der Richter z. B. diesen zum Tode verurteilt hat. Und ebenso darf man nicht gegen das natürliche Recht, wonach die Kinder unter der Obsorge der Eltern stehen, dieselben befreien wollen vom ewigen Tode.

II. Die Juden sind dem bürgerlichen Rechte nach Knechte der Fürsten; dadurch wird aber nicht ausgeschlossen die Ordnung des natürlichen oder göttlichen Rechts.

III. Der Mensch wird zu Gott hingeordnet kraft der Vernunft, durch die er Gott erkennen kann. Also wird das Kind, ehe es den freien Gebrauch der Vernunft hat, zu Gott hingeordnet durch die Vernunft der Eltern, deren Obsorge es kraft der Natur untergeben ist; und sonach sind gemäß der Bestimmung der Eltern ihm göttliche Dinge mitzuteilen.

Elfter Artikel.

Die Taufe der Kinder im Mutterleibe.

a) Solche Kinder können getauft werden. Denn:

I. Wirksamer ist nach Röm. 5. die Gnade Christi wie die Sünde Adams. Die Kinder im Mutterleibe aber unterliegen der Verdammnis wegen der Sünde Adams. Also können sie weit mehr durch die Taufe gerettet werden.

II. Das Kind im Mutterleibe ist etwas von der Mutter, gleichsam ein Teil derselben. Würde nun die Mutter getauft, so wäre zugleich Alles, was zu ihrem Sein gehört, getauft und somit auch das Kind. Also können solche Kinder getauft werden.

III. Der ewige Tod ist ein größeres Übel wie der körperliche. Von zwei Übeln aber ist das geringere zu wählen. Kann also das Kind im Mutterleibe nicht getauft werden, so wäre es besser, der Mutterleib würde geöffnet und so mit Gewalt das Kind herausgezogen und getauft, als daß es ewig verdammt werde ohne Taufe sterbend.

IV. Es kommt vor, daß ein Körperteil des Kindes zuerst herauskommt, wie dies bei Thamar (Gen. 38.) gelesen wird, wo einer der Zwillinge die Hand zuerst herausstreckte. Da also kann ein solcher Teil getauft werden, wenn Todesgefahr droht.

Auf der anderen Seite „wird niemand wiedergeboren, der nicht zuerst geboren ist“ (Aug. ep. ad Dardan.).

b) Ich antworte, zur Taufe gehöre mit Notwendigkeit, daß der Körper einigermaßen abgewaschen wird mit Wasser. Das Kind aber im Mutterleibe kann in keiner Weise abgewaschen werden; man wollte denn sagen, das Wasser, mit dem der Körper der Mutter im genannten Falle gewaschen würde, käme dem Kinde zugute. Das kann aber nicht sein. Denn 1. ist die Seele des Kindes eine von der Seele der Mutter verschiedene; — 2. ist der Körper des Kindes, insoweit er bereits beseelt ist, unterschieden von dem Körper der Mutter, so daß, mag auch die Mutter getauft werden, diese Taufe nicht zugute kommen kann dem Kinde. Deshalb sagt Augustin (6. cont. Julian. 14.): „Gehörte zum Mutterleibe das, was in ihm empfangen wird, so daß es als ein Teil desselben zu betrachten wäre; so würde nicht das Kind später getauft worden sein, dessen Mutter in der Todesgefahr getauft worden ist, als sie dasselbe in sich trug. Wird also das Kind thatsächlich diesfalls getauft, so ist damit ausgesprochen, es gehörte, als es im Mutterleibe war, nicht als ein bloßer Teil zum mütterlichen Körper.“

c) I. Die Kinder im Mutterleibe führen noch nicht ein eigenes selbständiges Leben wie die anderen Menschen. Also können sie nicht menschlichem Einwirken unterstehen, so daß sie durch den Dienst der Menschen die Sakramente empfingen zu ihrem Heile. Sie unterstehen jedoch dem Einwirken Gottes, der kraft eines Gnadenvorrechts sie heiligen kann, wie ja andere im Mutterleibe geheiligt worden sind.

II. Das innerliche Organ der Mutter ist zu dieser zugehörig kraft der natürlichen Verbindung, in der ein Teil mit dem Ganzen steht. Das Kind im Mutterleibe aber gehört zur Mutter, wie ein besonderer Körper mit dem anderen verbunden werden kann.

III. „Man soll nichts Böses thun zu einem guten Zwecke“ (Röm. 3.). Also darf man nicht die Mutter töten, damit das Kind getauft werde. Ist aber die Mutter gestorben, während das Kind lebt, so muß man den Mutterleib öffnen, damit man das Kind taufe.

IV. Droht der Tod nicht, so soll man warten, bis das ganze Kind herausgekommen ist. Tritt jedoch zuerst das Haupt heraus, so muß man bei Todesgefahr taufen und ist nachher nicht von neuem zu taufen, wenn die Todesgefahr vorübergeht; denn im Haupte haben alle Sinne ihren Sitz. Dasselbe scheint nun gethan werden zu müssen bei jedem beliebigen Gliede, das zuerst heraustritt. Weil jedoch in keinem sonstigen äußeren Gliede die Vollständigkeit des Lebens in der Weise waltet wie im Haupte; so scheint es manchen wegen des Zweifels gut, daß, mag auch ein solcher anderer Teil bereits abgewaschen sein, später, falls etwa der ganze Körper heraustritt und so das Kind vollständig geboren ist, unter dieser Formel getauft werde: „Wenn du nicht getauft bist, so taufe ich dich.“

Zwölfter Artikel.

Die Taufe der wahnsinnigen und ihrer Vernunft nicht mächtigen.

a) Solche dürfen nicht getauft werden. Denn:

I. Zur Taufe gehört die entsprechende Absicht im Empfänger, welche bei den genannten nicht besteht.

II. Nur kraft seiner Vernunft überragt der Mensch die Tiere. Die genannten Menschen aber haben thatsächlich nicht den Gebrauch der Vernunft und oft wird ein solcher, wie bei den Kindern dies der Fall ist, gar nicht mehr erwartet. Also dürfen sie nicht getauft werden.

III. Mehr ist in den wahnwitzigen die Vernunft gebunden wie bei den schlafenden. Denen aber, die schlafen, pflegt man nicht die Taufe zu spenden.

Auf der anderen Seite erzählt Augustin (4. de Conf. 43.) von seinem Freunde, der „in Verzweiflung fiel und so, ohne daß er es wußte, getauft ward.“ Trotzdem aber hatte die Taufe in demselben ihre wirksame Kraft. Also kann man denen, die des Gebrauches der Vernunft entbehren, manchmal die Taufe spenden.

b) Ich antworte: Manche sind in der Weise stumpfsinnig von ihrer Geburt an, daß in ihnen keinerlei Gebrauch der Vernunft erscheint; solche scheinen wie die Kinder behandelt werden zu müssen und können im Glauben der Kirche getauft werden. Andere sind in Wahnsinn erst verfallen; diese sind nach der Verfassung in der Seele zu beurteilen, die sie vor diesem Unglücke hatten. Besaßen sie vorher den Willen, die Taufe zu erhalten, so muß man sie taufen; mögen sie auch thatsächlich widersprechen. Ist in ihnen vorher ein solcher Wille nicht in Erscheinung getreten, so soll man sie nicht taufen. Andere aber mögen von der Geburt an zwar wahnsinnig sein, können jedoch lichtvolle Augenblicke haben, wo sie der Vernunft mächtig sind. Verlangen sie also das Sakrament in solch lichten Augenblicken; so kann es ihnen gespendet werden, auch wenn der Wahnsinn wieder Meister geworden ist, falls nämlich Todesgefahr droht. Sonst ist es besser zu warten, bis wieder ein lichter Augenblick kommt. Erscheint aber in diesen lichten Augenblicken bei ihnen keinerlei Spur eines Willens für den Empfang der Taufe, so dürfen sie gar nicht getauft werden. End-

lich giebt es deren, die wohl keine ganz gesunde Vernunft haben, jedoch so viel nachdenken können, daß sie erkennen, was zu ihrem Heile notwendig ist und die so die Kraft des Sakramentes sich in etwa vergegenwärtigen. Und von diesen gilt dasselbe wie von denen, die bei gesundem Verstande sind; nur mit ihrem Willen dürfen sie getauft werden, nicht gegen ihren Willen.

c) I. Die seit der Geburt den Gebrauch der Vernunft nicht haben, werden getauft wie die Kinder kraft der Absicht der Kirche; sie glauben und bereuen ebenso kraft des Glaubens und der Wirksamkeit der Kirche (Art. 9.). Die anderen werden kraft der Absicht getauft, die sie hatten, als sie bei Vernunft waren.

II. Nur infolge äußerlichen Gehindertseins von seiten des körperlichen Organs entbehren die wahnsinnigen des Gebrauches der Vernunft; nicht weil ihnen die vernünftige Seele fehlt wie den Tieren.

III. Wenn bei den schlafenden Todesgefahr droht, können sie getauft werden, falls im wachenden Zustande in ihnen der Wille erschien, die Taufe zu empfangen; wie Augustin (l. c.) von seinem Freunde erzählt, der in Todesgefahr war und ohne sein Wissen getauft wurde.

Neunundsechzigstes Kapitel.

Über die Wirkungen der Taufe.

Erster Artikel.

Alle Sünden nimmt die Taufe hinweg.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Die Taufe ist eine geistige Wiedererzeugung, welche entgegengesetzt ist dem fleischlichen Erzeugtwerden. Durch die fleischliche Erzeugung aber wird nur die Erbsünde mitgeteilt. Also wird auch diese nur durch die Taufe fortgenommen.

II. Die Buße ist eine genügende Ursache für den Nachlaß der persönlichen Sünden. Bei den erwachsenen aber wird für die Taufe als Vorerfordernis die Buße verlangt, nach Act. 2.: „Thuet Buße und lasset euch taufen.“ Also trägt die Taufe nichts bei zur Nachlassung der persönlich begangenen Sünden.

III. Für verschiedene Krankheiten bestehen verschiedene Heilmittel, wie Hieronymus sagt zu Mark. 9. (hoc genus): „Nicht ist dasselbe Heilmittel gut für das Auge, welches der Ferse dient.“ Eine andere Art Sünde aber sind die persönlich begangenen, und eine andere Art die Erbsünde. Also ist die Taufe nicht gleichermaßen ein Heilmittel für beide.

Auf der anderen Seite steht bei Ezech. 36.: „Ausgießen werde ich über euch reines Wasser und ihr werdet gereinigt werden von allen eueren Flecken.“

b) Ich antworte, „wer getauft ist, sei im Tode Christi getauft, . . . damit er abgestorben sei der Sünde, lebe aber Gott in Christo dem Herrn“ (Röm. 6.). Also stirbt der Mensch durch die Taufe ab dem alten Leben der Sünde und fängt an das neue Leben der Gnade. Da nun alle Sünde zum alten Leben gehört, so werden mit der Taufe alle Sünden getilgt.

c) I. Nach Röm. 5, 16. erstreckt sich die Kraft Christi weiter wie die Sünde Adams: „Wenn das Fleisch zeugt,“ so Augustin (1. de peccat. mer. et rem. 15.), „wird bloß die Erbsünde weiter fortgepflanzt; zeugt der Geist aber in der Wiedergeburt, so wird nicht nur die Erbsünde, sondern alle Sünden werden nachgelassen.“

II. Keiner Sünde Nachlaß vollzieht sich außer kraft des Leidens Christi, wonach Hebr. 9. gesagt wird: „Ohne das Vergießen von Blut ist kein Nachlaß.“ Die Willensbewegung also im reuigen genügt nicht ohne den Glauben an die Kraft des Leidens Christi und den Vorsatz, an dieser Kraft teilzuhaben, sei es durch die Taufe sei es durch die Unterwerfung unter die Schlüsselgewalt der Kirche. Wenn also ein erwachsener reuig zur Taufe herantritt, erlangt er zwar den Nachlaß der Sünden durch das Verlangen nach der Taufe, vollkommener aber durch den wirklichen Empfang derselben.

III. Die Taufe wirkt in der Kraft des Leidens Christi, das da eine allumfassend wirkende Medizin ist.

Zweiter Artikel.

Alles der Sünde Geschuldete wird durch die Taufe fortgenommen.

a) Nicht von Allem, was der Sünde geschuldet ist, wird der Mensch in der Taufe befreit. Denn:

I. Nach Röm. 43. „ist das was von Gott kommt in schönster Weise geordnet.“ Aber geordneterweise wird die Schuld gesühnt nur durch die Strafe. Also die Strafen der vergangenen Sünden werden durch die Taufe nicht getilgt.

II. Die Wirkung eines Sakramentes hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Sakramente selber, da die Sakramente das wirken was sie bezeichnen. Die Abwaschung bei der Taufe aber hat wohl einige Ähnlichkeit mit dem Reinwerden von Flecken; keine aber scheint sie zu haben mit dem Nachlaß der verschuldeten Strafe. Also wird letztere durch die Taufe nicht getilgt.

III. Ist die verschuldete Strafe durch die Taufe getilgt, so wäre es z. B. ungerecht, den Räuber aufzuhängen, der vor der Taufe jemanden erschlagen hat. Und so würde jede gesetzliche Zucht aufhören, was unzulässig ist.

Auf der anderen Seite sagt Ambrosius zu Röm. 11.: „Die Gnade Gottes tilgt in der Taufe alle Sünde und läßt ohne weiteres alle Strafe nach.“

b) Ich antworte; nach Röm. 6. „sind wir mit Christo in der Taufe gestorben und so glauben wir, daß wir auch mit Ihm leben werden.“ Jedem getauften also wird so die Kraft des Leidens Christi zu eigen als Heilmittel, als ob er selber gelitten hätte und gestorben wäre. Nun ist das Leiden Christi hinreichende Genugthuung für alle Sünden und für alle Strafen aller Menschen. Also wird der getaufte von jeder verschuldeten Strafe befreit, als ob er selber hinreichend genuggethan hätte für seine Sünden.

c) I. Weil die Strafe des Leidens Christi so dem getauften zu eigen wird, als ob er selber jene Strafe ausgehalten hätte, insoweit er ein Glied Christi wird, so bleiben alle begangenen Sünden geordneterweise gesühnt durch das Leiden Christi.

II. Das Wasser wäscht nicht nur ab, sondern erquickt auch; und darin ist der Nachlaß aller Strafen der Sünden einbegriffen.

III. Bei den bürgerlichen Strafen ist nicht nur die Rücksicht auf den beleidigten Gott maßgebend, sondern auch auf die Menschen, denen Unrecht geschehen und die durch die Sünde geärgert worden sind. Also bleiben für den getauften die durch die letztere Rücksicht gebotenen Strafen; denn es ist gerecht, daß die Menschen nun erbaut werden durch das geduldige Tragen der Strafe, die früher geärgert worden sind durch die Schuld. Jedoch kann ein frommer gläubiger Fürst im besonderen Falle auch solche Strafen nachlassen.

Dritter Artikel.

Die Mühseligkeiten dieses Lebens werden zukömmlicherweise durch die Taufe nicht hinweggenommen.

a) Sie müßten ebenfalls verschwinden. Denn:

I. Nach Röm. 5. ist die Gabe Christi mächtiger wie die Sünde Adams. Durch die Sünde Adams aber ist der Tod und im Gefolge dessen eine ganze Menge Mühseligkeiten in die Welt eingetreten. Also müßte die Gabe Christi dieselben hinwegnehmen.

II. Die Taufe nimmt fort die Strafen für die persönlich begangenen Sünden. Also müßte sie fortnehmen auch die Strafe der Erbsünde: nämlich den Tod und was folgt.

III. Wird die Ursache entfernt, so schwindet die Wirkung. Die Ursache aber der Mühseligkeiten dieses Lebens ist die Erbsünde. Wird diese also von der Taufe fortgenommen, so müßten auch deren Wirkungen schwinden.

Auf der anderen Seite schreibt Augustin (1. de peccat. rem. et mer. ult.): „Durch die Taufe geschieht dies, daß der alte Mensch gekreuzigt und der Leib der Sünde zerstört wird; nicht aber so, daß, während der Körper noch lebt, die Begierlichkeit, die in ihm sich ausbreitet und eingeboren ist, plötzlich verschwindet und nicht mehr da ist; sondern daß dem toten sie nicht schade, die da innewohnte zugleich mit der Geburt." Wie aber über die Begierlichkeit, so ist zu sprechen über die anderen als Strafe dienenden Mühseligkeiten.

b) Ich antworte, die Kraft, jene Mühseligkeiten fortzunehmen, wohne der Taufe inne. Aber sie nimmt dieselben nicht fort für das gegenwärtige Leben, sondern kraft der Taufe werden sie fortgenommen werden von den gerechten bei der Auferstehung der toten, „wann das Sterbliche sich bekleiden wird mit dem Unsterblichen" (1. Kor. 15.). Und dies geschieht aus folgenden Gründen: 1. Durch die Taufe wird der Mensch ein Glied Christi; also das muß am Gliede zukömmlicherweise geschehen, was am Haupte geschehen ist; und da der Herr einen leidensfähigen Körper hatte, trotzdem Er in der Seele voll Gnade und Wahrheit war, so soll der Christ in der Seele die Gnade haben, einen leidensfähigen Körper aber, um mit dem Herrn zu leiden, nach Röm. 8, 17.: „Erben sind wir Gottes, Miterben Christi, wenn

wir jedoch mitleiden, damit wir mitverherrlicht werden." 2. Dies ist gut um der geistigen Übung willen, damit der Mensch streite gegen die böse Begierlichkeit und die anderen Mühseligkeiten und so die Siegeskrone gewinne: „Nach der Taufe hat der Mensch in sich die Begierlichkeit, mit der er kämpfe und über die er mit Gottes Beistand siege" (Aug. 1. de pecc. mer. et rem. ult.). Dies wird figürlich dargestellt durch Richt. 3.: „Das sind die Völker, welche Gott zurückgelassen hat, damit er unter ihnen erziehe Israel und daß die Kinder Israels lernten kämpfen mit den Feinden und hätten die Gewohnheit zu streiten." 3. Die Menschen sollten nicht zur Taufe hinzutreten, um der Leiden dieser Welt loszuwerden, wonach es 1. Kor. 15. heißt: „Wenn wir für dieses Leben allein unsere Hoffnung setzen auf Christum, so sind wir elender daran wie alle Menschen."

c) I. „Wie jemand, der einen Feind gefangen nimmt, nicht allsogleich ihn tötet, sondern ihn eine Zeit lang in Schimpf und Schande leben läßt; so hat Christus diese Strafen zuerst gefesselt und am Ende wird Er sie hinwegnehmen" (Glosse zu Röm. 6. ut ultra.).

II. „Doppelt ist die Strafe der Sünde: die zeitliche und die ewige. Die Höllenstrafe hat Christus ganz fortgenommen, daß sie die getauften und wahrhaft bußfertigen nicht fühlen werden. Die zeitlichen Strafen jedoch wie Hunger, Durst, Tod, hat Er nicht ganz fortgenommen; aber ihre Herrschaft hat Er zerstört, daß nämlich der Mensch sie nicht fürchte und aus Furcht davor sündige. Am Ende aber wird Er auch sie selbst zerstören" (Glosse zu homo noster crucifixus).

III. Die Erbsünde ging zuerst aus von der Person und trug sich über auf die Natur; jetzt aber geht sie aus von der Natur und trägt sich über auf die Person. Christus nun umgekehrt heilt zuerst Alles, was die Person anbelangt; und später wird Er heilen, was der Natur zugehört. Und deshalb nimmt Er die Erbschuld und den Mangel an der seligen Anschauung, was Alles die Person angeht, zuerst fort durch die Taufe. Die Mühseligkeiten des gegenwärtigen Lebens aber, wie Tod, Hunger, Durst, betreffen die Natur, von deren Wesensprincipien sie ausfließen, insoweit die Natur der Urgerechtigkeit entbehrt. Diese Mängel also werden erst getilgt werden in der glorreichen Auferstehung.

Vierter Artikel.

Durch die Taufe erhalten die Menschen Gnade und Tugenden.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Die Sakramente bewirken das, was sie bezeichnen. Das Abwaschen mit Wasser aber bezeichnet nur das Reinwerden von Sünden; nicht aber die Anfüllung mit Gnade.

II. Was einer bereits hat, braucht er nicht durch die Taufe zu erhalten. Manche aber haben schon hinzutretend zur Taufe die Gnade und die Tugenden, nach Act. 10.: „Ein Mann war in Cäsarea, Namens Kornelius, fromm und voll Gottesfurcht." Dieser Mann aber ward getauft von Petrus, trotzdem er bereits die Gnade besaß.

III. Die Tugend ist ein Zustand, den man „schwer verliert und kraft dessen man mit Leichtigkeit und mit Freuden das Gute thut." Nach der Taufe aber bleibt in den Menschen die Hinneigung zum Bösen, der die

Schwierigkeit folgt im Wirken des Guten und durch die oft die Tugend hinweggenommen wird. Also kraft der Taufe hat der Mensch nicht immer Gnade und Tugenden.

Auf der anderen Seite heißt es Tit. 3.: „Er hat uns heil gemacht durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des heiligen Geistes, den Er in uns ergoß in überfließender Weise," d. h. „behufs Nachlasses der Sünden und Ausstattung mit Tugenden" (Glosse).

b) Ich antworte, durch die Taufe werden die Menschen eingegliedert in Christo. Vom Haupte aber, Christus, fließt in alle Glieder die Fülle desselben in Gnade und Tugend, nach Joh. 1, 16.: „Von seiner Fülle haben wir alle empfangen." Also erlangt der Mensch durch die Taufe Gnade und Tugenden.

c) I. Durch das Abwaschen bezeichnet das Wasser das Reinwerden von Sünden, durch das Erquicken den Nachlaß von Strafen, durch seine kristallhelle Klarheit den Glanz von Gnade und Tugenden.

II. Vor der Taufe erlangt jemand Nachlaß von Sünden durch den Wunsch der Taufe; durch den wirklichen Empfang wird vollkommener der Nachlaß mit Rücksicht auf die Befreiung von aller Strafe. So hatte Kornelius vor der Taufe durch den Glauben an Christum und die Sehnsucht nach der Taufe (implicite oder explicite) Gnade und Tugenden erhalten; er empfing aber nach der Taufe eine größere Fülle von Gnade und Tugenden. Deshalb sagt die Glosse zu Ps. 22. (super aquas): „Gott hat uns erzogen durch die Vermehrung der Gnade und der guten Wirksamkeit in der Taufe."

III. Die besagte Schwierigkeit findet sich in den getauften; nicht als ob die Zustände der Tugenden mangelten, sondern wegen der Begierlichkeit, die in der Taufe nicht fortgenommen wird. Wie aber durch die Taufe die Begierlichkeit vermindert wird, daß sie nicht herrsche; so wird auch die Schwierigkeit für das Gute und die Hinneigung zum Bösen minder, daß der Mensch davor nicht zurückweiche.

Fünfter Artikel.

Die Taufe macht speciell zu Gliedern Christi, erleuchtet und macht fruchtbar.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Nur dem gläubigen erwachsenen wird die Taufe gegeben, nach Mark. ult.: „Wer glaubt und getauft ist." Durch den Glauben aber wird jemand Christo eingegliedert, nach Ephes. 3.: „Durch den Glauben möge Christus wohnen in eueren Herzen." Also wer getauft wird, ist schon ein Glied Christi.

II. Das Erleuchten vollzieht sich durch Belehrung, nach Ephes. 3.: „Mir, dem geringsten aller gläubigen, ist verliehen worden diese Gnade, zu erleuchten alle." Die Belehrung aber geschieht vor der Taufe in der Katechese.

III. Fruchtbarkeit gehört dem wirksam thätigen Erzeugen an. Durch die Taufe aber wird jemand wiedererzeugt. Also ist Fruchtbarkeit keine Wirkung der Taufe.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (l. c.), durch die Taufe werden die Menschen zu Gliedern Christi. Dionysius aber schreibt

(2. de eccl. hier.), daß die Taufe erleuchte. Die Gloſſe zu Pſ. 22. (super aquam), daß die durch die Sünde ausgedorrte Seele fruchtbar werde durch die Taufe.

b) Ich antworte, durch die Taufe werde jemand wiedererzeugt zu geiſtigem Leben, das da iſt durch den Glauben Chriſti, nach Gal. 2.: „Was ich aber lebe jetzt im Fleiſche, das lebe ich im Glauben des Sohnes Gottes.“ Das Leben nun erſtreckt ſich auf die Glieder, ſoweit ſie mit dem Haupte verbunden ſind, von welchem ſie Bewegung und dem Sinnesleben eigene Wirkſamkeit erhalten. Notwendig alſo muß durch die Taufe jemand Glied werden am Leibe, deſſen Haupt Chriſtus iſt. Wie aber vom Haupte im Bereiche der Natur die Sinnesthätigkeit und die Bewegung den Gliedern ſich mitteilt, ſo geht vom Haupte Chriſtus aus der geiſtige Sinn, der da beſteht im Erkennen der Wahrheit, und die geiſtige Bewegung, die da ſich ergießt aus dem Einfluſſe der Gnade. Die getauften alſo nehmen als ſolche teil an der „Fülle von Wahrheit und Gnade“ in ihrem Haupte Chriſtus (Joh. 1, 14. u. 16.).

c) I. Die erwachſenen, die vorher den Glauben an Chriſtum haben, werden dadurch Glieder am Leibe Chriſti ihrem Geiſte nach. Durch den wirklichen Empfang der Taufe aber werden ſie Glieder auch in körperlicher Weiſe, nämlich durch das ſichtbare Sakrament; jedoch konnten ſie ohne die Sehnſucht nach ſelbem auch nicht geiſtigerweiſe Glieder Chriſti werden.

II. Der Lehrer erleuchtet von außen her durch Überredung. Gott erleuchtet von innen aus, indem Er die Herzen der getauften vorbereitet für das Aufnehmen der Lehre der Wahrheit, nach Joh. 6.: „Es iſt geſchrieben in den Propheten: Alle werden ſein belehrt von Gott.“

III. Fruchtbarkeit, wie ſie als Wirkung der Taufe hingeſtellt wird, will heißen: Gute Werke hervorbringen. Es iſt dies nicht jene Fruchtbarkeit, kraft deren andere in Chriſto gezeugt werden, nach 1. Kor. 4.: „In Chriſto Jeſu habe ich durch das Evangelium euch gezeugt.“

Sechſter Artikel.

Die Kinder erlangen durch die Taufe die Gnade und die Tugenden.

a) Dem ſcheint nicht ſo. Denn:

I. Die Gnade und Tugenden werden nicht erlangt ohne den Glauben und die Liebe. „Der Glaube aber beſteht,“ nach Auguſtin (de praed. Sanctor. 5.) „im Willen der gläubigen;“ und auch die heilige Liebe beſteht im Willen, deſſen Gebrauch die Kinder nicht haben. Und ſomit haben die getauften Kinder keine Gnade und keine Tugenden.

II. Zu Joh. 14. (majora horum faciet) erklärt Auguſtin (tract. 72. in Joan.): „Daß aus dem gottloſen ein gerechter wird, das macht Gott in ihm, nicht aber ohne ihn.“ Das Kind aber wirkt nicht mit zu ſeiner Rechtfertigung, vielmehr wehrt es ſich manchmal nach Möglichkeit. Alſo wird es nicht gerechtfertigt durch Gnade und Tugenden.

III. Röm. 4. heißt es: „Dem, der nicht wirkt, glaubt aber an den, der da rechtfertigt den gottloſen, wird der Glaube ſelber zur Gerechtigkeit angerechnet gemäß dem Vornehmen der Gnade Gottes.“ Das Kind aber glaubt nicht an den, der den gottloſen rechtfertigt.

IV. Manchmal werden die Kinder zur Taufe gebracht, damit ſie die

Gesundheit des Leibes erlangen. Also erhalten sie dann keine geistige Wirkung.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (Enchir. 52.): „Die kleinen sterben durch die Wiedergeburt ab jener Sünde, die sie durch die Geburt in sich aufnahmen. Deshalb heißt es auch von ihnen: Begraben sind wir mit Ihm bis in den Tod." Und gleich darauf: „Damit, wie Christus auferstanden ist von den toten, auch wir in einem neuen Leben wandeln." Das neue Leben aber gründet sich auf die Gnade und die Tugenden. Also erlangen die Kinder durch die Taufe Gnade und Tugenden.

b) Ich antworte; es gab deren, die da meinten, den Kindern werde in der Taufe einzig und allein der sakramentale Charakter eingeprägt ohne Gnade und Tugenden; diese erhielten sie erst wenn sie zum Alter der Unterscheidung gelangten.

Doch dies ist durchaus falsch. Denn alle getauften werden 1. Glieder Christi; und also müssen sie vom Haupte her in sich aufnehmen den Einfluß von Gnade und Tugend. 2. Die so getauften Kinder würden, wenn sie stürben, nicht zur Anschauung Gottes gelangen, nämlich zum ewigen Leben; da „das ewige Leben ist die Gnade Gottes" (Röm. 6.); und so würde die Taufe ihnen nichts nützen. Die Ursache des Irrtums aber bestand darin, daß diese Autoren nicht unterscheiden konnten zwischen Zustand und Thätigkeit. Weil nämlich jene Kinder nicht die Thätigkeit ausüben können, welche der Gnade und der Tugend entspricht, meinten sie, dieselben ermangelten ganz und gar der Tugenden. Jedoch kommt diese Unfähigkeit, geistig thätig zu sein, nicht von dem Mangel an jenen Zuständen, sondern von einem körperlichen Hindernisse. So behalten auch die schlafenden den Zustand der Tugend, können aber nicht infolge dieses körperlichen Hindernisses dementsprechend thätig sein.

c) I. Der Glaube und die Liebe bestehen im Willen der Menschen; jedoch so, daß die Zustände dieser und anderer Tugenden das Willensvermögen erfordern, das in den Kindern sich findet; die Thätigkeiten oder Akte derselben dagegen die Willensthätigkeit, welche nicht in den Kindern ist. Und danach schreibt Augustin: „Den kleinen macht zwar noch nicht jener Glaube gerecht, der im thatsächlichen Wollen der gläubigen besteht; jedoch thut dies bereits das Sakrament des Glaubens," nämlich dem Zustande des Glaubens nach.

II. Das Wort Augustins (de carit.), daß „niemand außer er wolle wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem heiligen Geiste", gilt nur von den erwachsenen; ebenso daß niemand ohne ihn selbst von Christo gerechtfertigt wird. Daß manchmal die Kinder aber sich nach Möglichkeit widersetzen, geschieht „weil sie in so hohem Grade nicht wissen was sie thun, daß sie es auch nicht zu thun scheinen" (Aug. ep. 287. ad Dardanum).

III. Wie Augustin (serm. 10. de verb. ap.) sagt, „bequemt die Kirche den Bedürfnissen der kleinen an die Füße von anderen, damit sie kommen; das Herz von anderen, damit sie glauben; die Zunge von anderen, damit sie bekennen." Und so glauben die Kinder durch den Glauben der Kirche, der ihnen mitgeteilt wird; und kraft dieses Glaubens erlangen sie Gnade und Tugenden.

IV. Die fleischliche Absicht der Eltern schadet nichts den Kindern. Deshalb schreibt Augustin (ep. 98. ad Bonif.): „Auch daran magst du keinen Anstoß nehmen, daß manche nicht in der gläubigen Absicht die kleinen zur Taufe tragen, damit diese durch die geistige Gnade zum ewigen Leben

wiedergeboren werden, ſondern die Taufe für ein Heilmittel halten gegen körperliches Übel; denn nicht dadurch wird deren geiſtige Wiedergeburt gehindert, daß ſie nicht in der wahren, rechten Abſicht zur Taufe dargeboten werden."

Siebenter Artikel.

Die Wirkung der Taufe iſt die Öffnung der Himmelsthüre.

a) Dem wird widerſprochen. Denn:

I. Die Himmelsthüre iſt bereits nach Apoc. 4, 1. geöffnet durch das Leiden Chriſti. Alſo braucht ſie nicht durch die Taufe geöffnet zu werden.

II. Die Taufe muß die gleiche Wirkung haben zu jeder Zeit, ſeit ſie eingeſetzt iſt. Vor Chriſti Tod aber ſind einzelne mit der Taufe Chriſti getauft worden (Joh. 3.), denen, wenn ſie damals geſtorben wären, die Himmelsthüre nicht geöffnet worden ſein würde; da niemand vor der Auffahrt Chriſti, „der den Weg vor ihnen bereitete" (Mich. 2.), in den Himmel eintrat. Alſo iſt eine Wirkung der Taufe nicht die Öffnung der Himmelsthüre.

III. Die getauften ſind noch zugänglich dem Tode und den Mühſeligkeiten dieſes Lebens, die alle insgeſamt Strafen der Sünde ſind. Keinem aber iſt die Himmelsthüre offen, der noch der Strafe unterſteht; wie dies aus den armen Seelen im Fegfeuer erſehen werden kann.

Auf der anderen Seite ſagt Beda zu Luk. 3. (apertum est coelum): „Hier wird die Kraft der Taufe dargethan; denn wer aus ihr herausgeht, dem ſteht die Himmelsthüre offen."

b) Ich antworte, öffnen die Himmelsthüre ſei nichts Anderes wie: Hinwegnehmen das Hindernis, welches ſich dem Eintritte in den Himmel entgegenſtellt. Da nun ſolches Hindernis die Sünde iſt und die verſchuldete Strafe: Beides aber durch die Taufe fortgenommen wird, ſo öffnet die Taufe den Himmel.

c) I. Die Taufe öffnet den Himmel, inſoweit ſie den getauften eingliedert in den Leib Chriſti und die Kraft des Leidens ihm zuwendet.

II. Als das Leiden des Herrn thatſächlich noch nicht vollendet war, verurſachte die Taufe dem Glauben der gläubigen gemäß die Öffnung des Himmels nicht dem thatſächlichen Sein nach, ſondern gemäß der ſicheren Hoffnung. Die damals getauft ſterbenden hatten die zuverläſſige Erwartung, einzutreten bei gegebener Zeit thatſächlich in den Himmel.

III. Der getaufte bleibt dem Tode und den übrigen Mühſeligkeiten des gegenwärtigen Lebens als Strafen der Sünde ausgeſetzt; nicht weil er für ſeine Perſon ſchuldig wäre, ſondern infolge des Zuſtandes ſeiner Natur. Und ſonach wird er deshalb nicht vom Eintritte in den Himmel abgehalten, wenn die Seele vom Körper durch den Tod getrennt wird; denn er hat dann gleichſam bezahlt was er der Natur ſchuldete.

Achter Artikel.

Die Taufe hat in allen die gleiche Wirkung.

a) Dem scheint nicht so. Denn:

I. Die Wirkung der Taufe ist die Entfernung der Sünden. Die einen aber haben mehr Sünden als die anderen, wie z. B. die Kinder nur die Erbsünde haben. Also folgt ihr nicht die gleiche Wirkung in allen.

II. Der Taufe folgen die Gnade und die Tugenden. Die einen aber haben nach der Taufe mehr Gnade und Tugend wie die anderen.

III. Die Natur wird durch die Gnade vollendet wie der Stoff durch die Form. Die Form aber nimmt der Stoff auf gemäß seiner Fähigkeit. Also je fähiger z. B. ein Kind in seinen natürlichen Kräften ist, desto mehr Gnade erhält es.

IV. Manche erlangen durch die Taufe auch die Gesundheit des Leibes, wie man von Konstantin berichtet, er sei in der Taufe vom Aussatze gereinigt worden. Also erhalten diese mehr in der Taufe wie die anderen, welche nur das Heil der Seele erlangen.

Auf der anderen Seite besteht nach Ephes. 4. „ein Glaube, eine Taufe." Die nämliche Ursache aber kann nur immer gleichmäßig die nämliche Wirkung haben.

b) Ich antworte, die Wirkung der Taufe sei eine doppelte: die eine folgt dem Wesen der Taufe; die andere beruht auf Ursachen, die an sich diesem Wesen fremd und äußerlich sind. Die erstererwähnte ist jene, um derentwillen die Taufe eingesetzt ist, nämlich die geistige Wiedergeburt; und diese ist gleichmäßig die nämliche in allen, soweit sie sich gleichmäßig zu der Taufe verhalten. Die Kinder also erhalten schlechthin alle die ganz gleiche Wirkung der Taufe. Die erwachsenen, je nachdem sie mit mehr Glauben oder Andacht zur Taufe kommen, erhalten demgemäß mehr oder weniger von der Gnade des neuen Lebens. So erhält mehr Wärme vom Feuer jener, der näher hinzutritt; obwohl das Feuer von sich aus gleichmäßig wärmt.

Die zweiterwähnte Wirkung verbindet Gott kraft eines Wunders mit der Taufe, ohne daß sie aus deren Wesen folgte. Deshalb sagt Augustin (1. de peccat. mer. et rem. 36.): „Das leistet nicht von sich aus die Taufe; wohl aber ist es eine Folge der unaussprechlichen wunderbaren Macht des Schöpfers, daß das Gesetz der Sünde, welches in den Gliedern ist, vollständig erlösche." Und dergleichen Wirkungen hängen einzig von der Verfügung der göttlichen Weisheit ab und nicht von der mehr oder minder großen Andacht der Täuflinge.

c) I. Die geringste Taufgnade ist hinreichend, um alle Sünden zu tilgen. Das hängt also nicht von der höheren oder geringeren Wirksamkeit der Taufe ab, daß sie hier mehr dort weniger Sünden tilgt, sondern von der Beschaffenheit des Täuflings. Die Taufe tilgt in jedem was sie an Sünde findet.

II. Der eine kann mehr Gnade in der Taufe erlangen wie der andere, wegen seiner größeren Andacht; — oder der eine kann die gleichmäßig gegebene Taufgnade eifriger gebrauchen und der andere nachlässiger.

III. Die verſchiedene natürliche Fähigkeit der Menſchen kommt nicht von der Verſchiedenheit des Geiſtes, der in der Taufe erneuert, d. h. zu neuem Leben geweckt wird (denn alle Menſchen, die auf der nämlichen Gattungsſtufe ſtehen, kommen überein in der gleichen Weſensform); ſondern dies kommt von der Verſchiedenheit in der Verfaſſung der Körper. Anders iſt es in den Engeln allerdings, die nicht in der gleichen Weſensform der Gattung übereinkommen. Deshalb erhalten die Engel die Gnade gemäß der Stufe ihrer natürlichen Fähigkeiten; während dies bei den Menſchen nicht der Fall iſt.

IV. Die Geſundheit des Körpers iſt im gegebenen Falle ein eigenes Wunder, das der Herr mit der Taufe verbindet.

Neunter Artikel.

Die Verſtellung iſt ein Hindernis für die Wirkung der Taufe.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. „Wer in Chriſto getauft iſt, hat Chriſtum angezogen," nach Gal. 3. Alle aber, die getauft werden, ſind dies in Chriſto. Alſo alle ziehen Chriſtum an; d. h. ſie empfangen die Wirkung der Taufe und ſo hindert die Verſtellung nichts.

II. In der Taufe wirkt die göttliche Kraft, welche den Willen des Menſchen zum Guten hinkehren kann. Die Wirkung der einwirkenden Urſache aber kann nicht gehindert werden durch das, was von dieſer ſelben Urſache her entfernt werden kann. Alſo hindert die Verſtellung in nichts die Wirkungen der Taufe.

III. Eine Wirkung der Taufe iſt die Gnade, wodurch die Sünden hinweggenommen werden. Viele ſchwerere Sünden aber giebt es, die von der Gnade trotzdem hinweggenommen werden, wie die Verſtellung.

Auf der anderen Seite „flieht der heilige die Verſtellung, als ob man der heilſamen Zucht ſich unterwerfen wollte" (Sap. 1.). Die Wirkung der Taufe aber iſt vom heiligen Geiſte. Alſo hindert die Verſtellung die Wirkung der Taufe.

b) Ich antworte, daß nach Damascenus (2. de orth. fide 30.) „Gott nicht zwingt zur Gerechtigkeit." Alſo muß der Menſch, um durch die Taufe gerechtfertigt zu werden, dieſe und ihre Wirkung wollen. Es verſtellt ſich aber jemand dadurch, daß ſein innerer Wille widerſpricht der Taufe und deren Wirkung. Denn nach Auguſtin kann ſich in viererlei Weiſe jemand verſtellen (1. de bapt. cont. Donat. 12.): 1. Wenn er nicht den Glauben hat, da doch die Taufe das Sakrament des Glaubens iſt; — 2. wenn er das Sakrament ſelbſt verachtet; — 3. wenn er anders tauft als der Ritus der Kirche vorſchreibt; — 4. wenn er ohne alle Andacht hinzutritt. Offenbar alſo hindert Verſtellung die Wirkung der Taufe.

c) I. In Chriſto werden 1. jene getauft, die Ihm gleichförmig werden durch Liebe und Glaube; und dieſe ziehen Chriſtum an durch die Gnade; — 2. jene, die bloß das Sakrament empfangen; und ſo ziehen ſie Chriſtum an gemäß der Gleichförmigkeit mit Chriſto, wie ſolche im ſakramentalen Charakter begründet iſt; nicht aber der Gnade nach.

II. Ändert Gott den Willen, ſo giebt es da keine Verſtellung. Aber dazu hat nicht das Sakrament zu dienen, daß einer von ſeiner Verſtellung

geheilt wird, sondern daß er in aller Aufrichtigkeit herantretend gerechtfertigt werde.

III. Es verstellt sich jemand, wenn er etwas Anderes äußerlich darstellt, als er innerlich will. Wer nun zur Taufe herantritt, der zeigt damit, er wolle den rechten Glauben Christi haben, das Sakrament in Ehren halten, Christo gleichförmig sein und von der Sünde lassen. Will also jemand noch immer weiter irgend einer Sünde anhängen, so verstellt er sich als Täufling; und das heißt ohne Andacht hinzutreten. Dies ist aber von der schweren, nicht von der läßlichen Sünde zu verstehen. Die Verstellung also schließt hier jede Art Sünde ein.

Zehnter Artikel.

Weicht die Verstellung, so erlangt das Sakrament seine Wirkung.

a) Dies wird geleugnet. Denn:

I. Ein totgeborenes Werk, das da nämlich ohne Liebe vollzogen wird, kann nie lebendig werden. Wer aber sich verstellt hat beim Empfange der Taufe, hat selbige ohne die heilige Liebe empfangen.

II. Die Verstellung ist stärker wie die Taufe, da sie deren Wirkung hindert. Das Stärkere aber kann nicht vom Schwächeren her entfernt werden.

III. Es kann geschehen, daß jemand sich beim Empfange der Taufe verstellt und nach der Taufe viele Sünden begeht. Diese Sünden aber werden durch die Taufe nicht hinweggenommen, da sie nur die vergangenen tilgt. Also wird da die Taufe niemals ihre Wirkung haben, die da ist: der Nachlaß der Sünden.

Auf der anderen Seite schreibt Augustin (1. de bapt. cont. Donat. 12.): „Dann fängt die Taufe an, ihre Geltung zum Heile zu entfalten, wenn jene Verstellung Platz gemacht hat einem aufrichtigen Bekenntnisse; da eben solche Verstellung, während die Bosheit oder die sakrilegische Gesinnung im Herzen verblieb, nicht zuließ, daß die Sünden getilgt würden."

b) Ich antworte, die Taufe sei eine geistige Wiedergeburt. Wenn aber etwas gezeugt wird oder entsteht, so empfängt es zugleich mit der betreffenden bildenden Form die Wirkung der Form, wenn nicht ein Hindernis besteht; wird dieses dann entfernt, so tritt die Wirkung der Form sogleich ein. So z. B. bewegt sich ein entstandener schwerer Körper nach unten, was die Wirkung der Form der Schwere ist, wenn kein Hindernis dafür besteht, und ist ein solches entfernt, so beginnt damit zugleich die Wirkung der Form, das Herunterfallen. Wenn also jemand getauft wird, so erhält er im sakramentalen Charakter gleichsam die Form und in der Gnade die Wirkung dieser Form. Diese Wirkung, also der Nachlaß der Sünden, wird nun gehindert durch die Verstellung. Weicht diese einer aufrichtigen Reue, so tritt gleich die Wirkung der Taufe ein.

c) I. Die Taufe ist das Werk Gottes und nicht des Menschen; und deshalb ist es nichts Totes im Menschen, der ohne die heilige Liebe getauft wird.

II. Nicht durch die Taufe wird die Verstellung entfernt, sondern durch die nachfolgende Reue. Ist also in dieser Weise die Verstellung entfernt, so nimmt die Taufe alle Sündenschuld fort: sowohl die der vor der Taufe begangenen Sünden als auch die, welche zugleich mit der Taufe in der

Seele beſtanden. Deshalb ſagt Auguſtin (l. c.): „Es wird fortgenommen, was geſtern noch da war; und auch was zur Zeit der Taufe und in der Taufe ſelbſt noch ſündhaft war; — was nachher geſündigt worden, deſſen bleibt er ſchuldig.“ Alſo die Taufe und die Buße führen hier die Wirkung der Taufe herbei: die Taufe ihrer Natur nach als Urſache, die an und für ſich wirkt; und die Buße als jene Urſache, die das Hindernis entfernt.

III. Die vergangenen und gegenwärtigen Sünden nimmt die Taufe fort. Die nach der Taufe begangenen werden nachgelaſſen; aber nicht auf Grund der Taufe, ſondern auf Grund der Buße, alſo nicht gemäß der ganzen Verſchuldung, wie wenn die Taufe ſie fortnähme.

Siebzigſtes Kapitel.

Über die Beſchneidung, welche der Taufe als Vorbereitung diente.

Erſter Artikel.

Die Beſchneidung war eine Figur und Vorbereitung der Taufe.

a) Dem ſteht Folgendes entgegen:

I. Jede Figur hat mit dem, was ſie vorſtellen ſoll, eine Ähnlichkeit. Dies trifft aber nicht zu bei der Beſchneidung und der Taufe.

II. Nach 1. Kor. 10. ſind „alle getauft worden in der Wolke und im Meere;“ nicht alſo in der Beſchneidung. Die Wolke und das Meer waren ſomit Figuren der Taufe.

III. Die Taufe des Johannes bereitete vor die Taufe Chriſti (Kap. 39, Art. 1. ad I.). War alſo die Beſchneidung eine ſolche Vorbereitung, ſo war die Taufe des heiligen Johannes überflüſſig.

Auf der anderen Seite heißt es Koloſſ. 2.: „Ihr ſeid beſchnitten worden, nicht mit der Beſchneidung, welche mit der Hand geſchieht, in der Losſchälung des Fleiſches; ſondern mit der Beſchneidung Chriſti, begraben mit Ihm in der Taufe.“

b) Ich antworte, die Taufe werde das Sakrament des Glaubens genannt, weil in der Taufe der Glaube bekannt wird und weil die Taufe verbindet den Menſchen mit der Gemeinſchaft der gläubigen. Nun iſt es aber derſelbe Glaube, der unſrige nämlich und der der Altväter, nach 2. Kor. 4.: „Wir haben denſelben Geiſt des Glaubens, kraft deſſen wir glauben.“ Da nun die Beſchneidung ein Bekenntnis des Glaubens war, nach Röm. 4.: „Es erhielt Abraham die Beſchneidung als das Merkzeichen des Glaubens;“ und ebenſo durch die Beſchneidung man Mitglied wurde des Volkes Gottes, ſo war offenbar die Beſchneidung eine Vorbereitung und eine Figur für die Taufe; wie ja Alles bei den Altvätern Figur war und auch ihr Glaube dem zukünftigen Heilande ſich zuwandte (1. Kor. 10.).

c) I. Die Ähnlichkeit beſteht in der geiſtigen Wirkung. Denn wie

durch die Beschneidung hinweggenommen wurde die fleischliche Vorhaut, so wird durch die Taufe der Mensch entfernt vom Wandel dem Fleische nach.

II. Das Wasser des roten Meeres war die Figur des Wassers, aus dem wir wiedergeboren werden; die Wolke die Figur des heiligen Geistes. Damit war aber kein Bekenntnis des Glaubens verbunden, wie bei der Beschneidung, die deshalb nicht bloß Figur war, sondern auch Sakrament. Da sie jedoch nicht so ausdrücklich dem Äußeren nach die Taufe versinnbildete, wie jene beiden Figuren, so macht der Apostel dieser beiden nur Erwähnung.

III. Die Taufe des Johannes war eine Vorbereitung für die Taufe Christi mit Rücksicht auf die Thätigkeit des Taufens selbst; die Beschneidung mit Rücksicht auf das Bekenntnis des Glaubens.

Zweiter Artikel.

Die Beschneidung ward zukömmlicherweise eingesetzt.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. In der Beschneidung vollzog sich ein Bekenntnis des Glaubens. Von der Sünde Adams aber konnte niemals jemand gereinigt werden außer durch den Glauben an das Leiden Christi, nach Röm. 3.: „Den da Gott vorgestellt hat als Sühner in seinem Blute." Also hätte gleich nach der ersten Sünde die Beschneidung eingesetzt werden müssen.

II. In der Beschneidung bekannte sich der Mensch „verpflichtet zur Beobachtung des ganzen Gesetzes" (Gal. 5.). Also mußte die Beschneidung eingesetzt werden zur Zeit des Moses und nicht zur Zeit Abrahams.

III. Die Beschneidung war eine Figur der Taufe, die allen Völkern dargeboten wird, nach Mark. ult. 19. Also hätte die Beschneidung eingesetzt werden müssen für alle Völker und nicht bloß für die Juden.

IV. Die fleischliche Beschneidung mußte entsprechen der geistigen. Die Taufe aber kommt beiden Geschlechtern unterschiedslos zu. Also hätte etwas Anderes eingesetzt werden müssen und nicht die Beschneidung, die bloß dem männlichen Geschlechte galt.

Auf der anderen Seite ist nach Gen. 17. die Beschneidung von Gott eingesetzt, dessen Werke vollkommen sind.

b) Ich antworte, die Beschneidung sei vorbereitend gewesen für die Taufe als ein gewisses Bekenntnis des nämlichen Glaubens, den wir bekennen in der Taufe. Im Alten Bunde aber hat unter den Altvätern Abraham zuerst empfangen die Verheißung rücksichtlich der Geburt Christi, nach Gen. 22.: „In deinem Samen werden gesegnet werden alle Völker der Erde." Abraham auch hat sich zuerst getrennt von der Gemeinschaft der ungläubigen, nach Gen. 12.: „Gehe heraus aus deinem Lande." Also zukömmlicherweise ward die Beschneidung eingesetzt in Abraham.

c) I. Unmittelbar nach Adams Sünde, der einzig von Gott belehrt ward, waltete noch kräftig der Glaube und das Naturgesetz im Menschen, so daß es keines äußeren Anstoßes und keiner äußerlichen Zeichen dafür bedurfte. Jeder drückte seinen Glauben nach Belieben durch eigens gewählte Zeichen aus. Zu Abrahams Zeiten aber war minder geworden der Glaube, indem viele zur Götzendienerei hinneigten; und verdunkelt wurde das Naturgesetz durch das Anwachsen der fleischlichen Begierlichkeit bis zu Sünden gegen die Natur. Und so war es zukömmlich, daß zu dieser Zeit

die Beschneidung eingesetzt wurde als Bekenntnis des Glaubens und als Verminderung der fleischlichen Begierlichkeit.

II. Die Beobachtung des Gesetzes durfte erst gelehrt werden, nachdem ein Volk bereits zusammen da stand, insofern das Gesetz dem öffentlichen Wohle dient. Dieses Volk Gottes aber mußte mit Hilfe eines sinnlichen Zeichens angesammelt und zusammengehalten werden. Und so wurde zukömmlicherweise, wie es ja notwendig ist, daß zu jeder Religion die Menschen durch äußere Zeichen vereinigt werden (Aug. 19. cont. Faustum c. 11.), zuerst die Beschneidung eingesetzt, ehe das Gesetz gegeben ward. Die Vorväter haben, nach Gen. 18, 19., ihre Familien unterrichtet über die göttlichen Dinge nach Weise väterlicher Ermahnungen.

III. Die Taufe enthält in sich die Vollendung des Heiles, zu dem Gott alle ruft, „der da will, daß alle selig werden" (1. Tim. 2.). Und danach wird die Taufe allen angeboten. Die Beschneidung aber enthielt nicht die Vollendung des Heiles, sondern war nur eine Figur für das Heil, das Christus wirken sollte. Und deshalb ward sie bloß jenem Volke gegeben, aus dem Christus geboren werden sollte.

IV. Die Beschneidung wurde eingesetzt als Zeichen des Glaubens des Abraham, der da glaubte, er werde der Stammvater des verheißenen Christus sein; und deshalb kam sie zukömmlicherweise nur dem männlichen Geschlechte zu. Die Erbsünde, gegen welche die Beschneidung im besonderen eingesetzt wurde, ward ebenso vom Vater her vererbt, nicht von der Mutter her (I., II. Kap. 81, Art. 5.). Dagegen enthält die Taufe die Kraft Christi, also die allumfassende Ursache des Heiles aller und des Nachlasses aller Sünden.

Dritter Artikel.

Der Ritus bei der Beschneidung.

a) Derselbe war kein zukömmlicher. Denn:

I. Die Beschneidung war ein gewisses Bekenntnis des Glaubens. Der Glaube ist aber in der auffassenden Kraft, deren Thätigkeiten zumal am Haupte erscheinen. Also hätte das Zeichen der Beschneidung am Haupte sein müssen und nicht am Zeugungsgliede.

II. Dem Gebrauche der Sakramente dienen die gewöhnlich vorkommenden Dinge, wie Wasser und Brot. Zum Schneiden aber benützen wir gewöhnlich Messer von Eisen, nicht von Stein. Also hätte nicht mit einem steinernen Messer beschnitten werden müssen.

III. Die Beschneidung diente, wie die Taufe, als Heilmittel gegen die Erbsünde. Die Taufe aber wird nicht bis zum achten Tage verschoben, wenn den Kindern irgendwie Gefahr droht, daß sie sonst ohne Taufe sterben. Manchmal auch wird sie über den achten Tag hinaus verschoben. Also durfte nicht für die Beschneidung gerade der achte Tag bestimmt werden; vielmehr mußte man sie früher vornehmen können, wie sie bisweilen auch nachher vorgenommen wurde.

Auf der anderen Seite wird zu Röm. 4. (et signum accepit circumc.) die besagte rituelle Ordnung von der Glosse beschrieben.

b) Ich antworte, die Beschneidung sei als Merkzeichen des Glaubens von Gott eingesetzt, dessen Weisheit unendlich ist. Zukömmliche Zeichen

aber einzusetzen ist Sache der Weisheit. Also ist die Ordnung der Riten bei der Beschneidung eine zukömmliche.

c) I. Die Beschneidung geschah am Zeugungsgliede: 1. weil sie ein Bekenntnis des Glaubens war, daß aus dem Samen Abrahams der Heiland geboren werden würde; — 2. weil durch das Zeugungsglied die Erbsünde sich fortpflanzte, deren Heilmittel sie war; — 3. weil sie ebenso den Zweck hatte, die fleischliche Begierlichkeit zu mindern, welche in jenem Gliede ganz besonders ihren Sitz hat.

II. Ein Messer von Stein war nicht vom göttlichen Gebote bestimmt. Auch bedienten sich eines solchen für gewöhnlich nicht die Juden, sowie sie auch jetzt nicht ein solches gebrauchen. Es wird nur gelesen, daß einzelne mit einem steinernen Messer die Beschneidung machten wie Sephora (Exod. 4, 25.) oder wie bei Josue gelesen wird (5, 2.). Damit ward die geistige Beschneidung in Christo bezeichnet, denn „Christus war der Fels" (1. Kor. 10.).

III. Der achte Tag ward bestimmt 1. wegen des mit dem achten Tage verbundenen Geheimnisses der Auferstehung, die am achten Welttage stattfinden wird, wann Christus von den auserwählten hinwegnehmen wird alle Strafen der Erbsünde, den Tod und alle Mühseligkeiten; — 2. weil zuvor das Kind zu zart war. Deshalb wird auch bezüglich der Tiere geboten (Lev. 22.): „Ein Ochse, ein Schaf, eine Ziege, wenn sie geboren sind, sollen sieben Tage an der Brust der Mutter sein und erst am achten oder später sollen sie dargebracht werden können dem Herrn." Der achte Tag war geboten, so daß auch am Sabbathe beschnitten werden mußte (Joh. 7, 23.); sonst sündigte man. Wurde jedoch der achte Tag thatsächlich überschritten, so blieb doch das Sakrament als solches bestehen; und konnte trotzdem noch beschnitten werden. Manche meinen, man hätte auch früher die Beschneidung machen können; doch wird dies weder aus der Schrift noch aus dem Gebrauche der Juden bewiesen (Hugo a St. Vict. 1. de sacr. p. 12 c. 2.). Deshalb erklärt die Glosse zu den Worten Salomos (Prov. 4.) „Der Erstgeborene war ich vor meiner Mutter": „Der vorhergeborene Sohn der Versabee wird nicht gerechnet; denn er starb vor dem achten Tage und erhielt somit keinen Namen, weil er nicht beschnitten wurde."

Vierter Artikel.

Die Beschneidung verlieh die Gnade, die von der Erbsünde rechtfertigte.

a) Dem widerspricht Folgendes:

I. Gal. 2.: „Wenn auf Grund des Gesetzes Gerechtigkeit verliehen wird, so ist Christus zwecklos gestorben." Die Beschneidung aber schloß die Verpflichtung ein, „das ganze Gesetz zu beobachten" (Gal. 5). Wenn also die Beschneidung Gnade verlieh, die rechtfertigte, so ist Christus zwecklos gestorben.

II. „Was bei uns die Taufe vermag, das vermochte bei den Alten (vor der Beschneidung) der Glaube allein," sagt Gregor der Große (4. moral. 3.). Die Kraft des Glaubens aber ist nicht minder geworden durch die Beschneidung. Also der Glaube allein (der Eltern) nützte den Kindern, nicht die Beschneidung.

III. In der Wüste ward nach Josue durch die da zugebrachten vierzig

Jahre niemand beschnitten. Also kamen alle, die da gestorben sind, in die Hölle. Und dasselbe ist der Fall mit den Kindern, die vor dem achten Tage starben.

IV. Nur die Sünde hindert den Eintritt in den Himmel. Die vor dem Leiden Christi beschnittenen aber durften nicht den Himmel betreten. Also waren sie nicht gerechtfertigt von der Sünde.

V. Die Erbsünde wird nicht vergeben, ohne daß damit zugleich die persönlich begangene Sünde vergeben würde; denn „gottlos ist es, einen halben Nachlaß von Gott erhoffen" (Aug. de vera et falsa poenit. 9.). Nirgends aber wird gelesen, daß durch die Beschneidung die persönlich begangenen Sünden nachgelassen wurden; also auch nicht die Erbsünde.

Auf der anderen Seite schreibt Augustin (2. de nupt. et conc. 11.): „Seit die Beschneidung eingesetzt ward im Volke Gottes, die da als Merkmal der Gerechtigkeit des Glaubens galt, war sie wirksam in den kleinen für den Nachlaß der Erbsünde; wie ja auch die Taufe wirksam ist für die innere Erneuerung des geistigen Lebens, seit der Zeit daß sie eingesetzt worden."

b) Ich antworte, alle geben zu, die Beschneidung habe von der Erbsünde gereinigt. Jedoch meinten einige, sie hätte nur dies gewirkt und keinerlei Gnade verliehen, wie Lombardus dies thut (1. dist. 4. Sent.) und die Glosse zu Röm. 4. Doch dies ist falsch. Denn die Schuld wird nur kraft der Gnade nachgelassen, nach Röm. 3.: „Gerechtfertigt unverdienterweise durch seine Gnade." Andere meinten daher, die durch die Beschneidung verliehene Gnade hätte nur zur Entfernung der Schuld gedient, aber sonst keine positiven Wirkungen gehabt; damit sie nicht gezwungen seien, zu sagen, diese Gnade habe genügt, um die Gebote des Gesetzes zu erfüllen und somit sei die Ankunft Christi unnütz gewesen. Doch auch dies kann nicht bestehen. Denn durch die Beschneidung erhielten die Kinder die Fähigkeit, zu geeigneter Zeit zur Herrlichkeit zu gelangen, was die letzte Wirkung der Gnade ist; — und ebenso sind immer vorher die positiven Wirkungen einer formalen Ursache wie die privativen, die den Mangel des Entgegengesetzten besagen; denn eine jede Form schließt eben dadurch den Mangel aus, daß sie dem betreffenden Subjekte innewohnt. Deshalb sagten wieder andere, die Beschneidung verleihe nur so viele Gnade, wie viel zu dieser einzigen Wirkung, die das ewige Leben ist, notwendig erscheint; aber nicht, wie viel erfordert wird, um den Fleischesstachel zu überwinden und die Gebote des Gesetzes zu erfüllen.

Dieser Meinung war ich früher ebenfalls (4. d. 1. q. 2. art. 4. q. 3.). Wer aber genau die Sache überlegt, muß auch diese Meinung für falsch erklären. Denn die geringste Gnade genügt, alle Begierden zu überwinden und jede Todsünde zu meiden. Die geringste heilige Liebe auch liebt Gott und seine Gebote mehr wie die Begierde begehrt „Tausende von Gold und Silber." Deshalb also muß man sagen: die Beschneidung verlieh Gnade für alle Wirkungen der Gnade, anders aber wie die Taufe. Denn in der Taufe wird Gnade verliehen kraft der Taufe selbst, insoweit diese ein Werkzeug ist des bereits stattgehabten Leidens Christi. In der Beschneidung aber ward Gnade verliehen; nicht kraft der Beschneidung selber, sondern kraft des Glaubens an das Leiden Christi, dessen Zeichen und Bekenntnis die Beschneidung war; so zwar, daß der Mensch, der die Beschneidung empfing, damit bekannte, er habe einen solchen Glauben, der erwachsene für sich, für das Kind ein anderer, und so ward er gerechtfertigt. Deshalb

sagt der Apostel (Röm. 4.): „Es empfing Abraham das Zeichen der Beschneidung als Merkmal der Gerechtigkeit des Glaubens;" denn die Gerechtigkeit folgt aus dem durch das Zeichen ausgedrückten Glauben; nicht aus der Beschneidung selber, die nur Zeichen war. Und weil die Taufe wirkt wie ein Werkzeug in der Hand des Leidens Christi, nicht aber so die Beschneidung; deshalb drückt die Taufe einen dauernden Charakter ein, der da eingliedert in den Leib Christi, und sie leiht Gnade in wirksamerer Fülle wie die Beschneidung. Denn größer ist die Wirkung einer bereits bestehenden Sache wie einer nur gehofften.

c) I. Dieser Einwurf würde gelten, wenn anders als durch den Glauben an das Leiden Christi aus der Beschneidung die Rechtfertigung folgte.

II. Wie vor der Beschneidung, so rechtfertigte auch nach derselben nur der Glaube an das Leiden Christi: sowohl die erwachsenen wie die Kinder. Aber vorher ward kein diesen Glauben beteuerndes Zeichen erfordert, weil die gläubigen noch nicht getrennt waren von den ungläubigen und noch nicht anfingen, sich eigens zu vereinen zum Kulte des einigen Gottes. Wahrscheinlich aber ist es, daß die gläubigen Eltern für die geborenen Kinder, zumal wenn Todesgefahr hinzutrat, einige Gebete Gott darbrachten oder eine Segnung anwendeten, wie ein etwaiges Zeichen ihres Glaubens; sowie die erwachsenen für sich selber beteten und Opfer darbrachten.

III. Das Volk in der Wüste war entschuldigt teils weil sie nicht wußten, wann sie wieder ihr Lager verlassen mußten teils weil, wie Damascenus sagt (4. de orth. fide 26.), sie keines Unterscheidungszeichens bedurften, da sie durch ihre Lage schon getrennt waren von den anderen Völkern. Wer jedoch aus Verachtung die Beschneidung unterließ, sündigte durch Ungehorsam, nach Augustin (Qq. in Jos. 6.). Es scheint jedoch, daß kein unbeschnittener in der Wüste gestorben ist; denn „es war in ihren Stämmen kein kranker" (Ps. 104). Jene allein scheinen gestorben zu sein, welche in Ägypten beschnitten worden waren. Wären aber einige gestorben, so gilt von ihnen und von den Kindern das in II. eben Gesagte; sie standen auf derselben Stufe wie die Altväter vor der Beschneidung.

IV. In der Beschneidung ward die Erbsünde hinweggenommen mit Rücksicht auf die Person. Es blieb das Hindernis für den Eintritt in den Himmel von seiten der ganzen Natur. Dasselbe ward erst fortgenommen durch das Leiden Christi. Deshalb führte vor demselben auch die Taufe nicht in den Himmel. Und bestände die Beschneidung noch nach dem Leiden Christi, so würde sie unmittelbar in den Himmel führen.

V. Die erwachsenen erhielten durch die Beschneidung auch den Nachlaß der aktuellen, persönlichen Sünden; jedoch nicht so wie in der Taufe mit Ausschluß aller Strafe, denn die Gnade der Taufe ist reichlicher.

Einundsiebzigstes Kapitel.

Über die Vorbereitungen, welche jetzt die Taufe begleiten.

Erster Artikel.

Die Katechese muß der Taufe vorangehen.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Taufe erzeugt wieder zu neuem Leben. Früher aber lebt man als daß man belehrt wird.

II. Auch Kinder werden ja getauft, die einer Belehrung gar nicht zugänglich sind.

III. In der Katechese lernt der Mensch seinen Glauben bekennen. Die Kinder aber können den Glauben nicht bekennen weder durch sich selber noch durch andere. Denn einerseits kann keiner den anderen ohne weiteres zu etwas verpflichten und andererseits weiß man nicht, ob das betreffende Kind, nachdem es zum Gebrauche der Vernunft gelangt ist, dem Glauben wird zustimmen wollen. Also ist eine katechetische Belehrung vor der Taufe nicht notwendig.

Auf der anderen Seite sagt Rhabanus (1. de inst. cler. 25.): „Vor der Taufe muß der betreffende im Katechismus unterrichtet werden, damit er die Elemente der Glaubenswahrheit lerne."

b) Ich antworte; die Taufe sei ein gewisses Bekenntnis des Glaubens. Um aber den Glauben zu bekennen, muß man zuerst darin unterrichtet werden, nach Röm. 10.: „Wie sollen sie glauben dem, von dem sie nichts gehört haben? Und wie sollen sie hören, ohne daß ihnen jemand predigt?" Deshalb schickt auch der Heiland, ehe er den Auftrag giebt zu taufen, voraus: „Gehet, lehret alle Völker ꝛc."

c) I. Das Leben der Gnade hat zur Voraussetzung das natürliche Leben, innerhalb dessen der Mensch fähig ist, belehrt zu werden.

II. Wie die Kirche als Mutter den kleinen anbequemt (Kap. 69, Art. 6 ad III.) die Füße der anderen daß sie kommen; die Herzen der anderen daß sie glauben; so auch die Ohren der anderen daß sie hören und die Vernunft der anderen, damit sie die Kinder unterrichten. Also sind sie unter demselben Gesichtspunkte dem Unterrichte zugänglich wie der Taufe.

III. Wer da für das Kind antwortet: „Ich glaube," der verpflichtet nicht sich anstatt des Kindes, daß das Kind glauben wird, wenn es zu den Unterscheidungsjahren gelangt sein wird; sonst würde er sagen: „Ich werde glauben." Vielmehr bekennt er in der Person des Kindes, dem der Glaube mitgeteilt wird, den Glauben der Kirche, deren Sakrament das Kind empfängt. Nicht aber ist es unzulässig, daß jemand durch einen anderen verpflichtet wird zu dem, was für das Heil notwendig ist; da jeder kraft seiner Natur verpflichtet ist, nach seinem eigenen Wohle zu streben.

Der Pate verpflichtet für seine Person sich nur, er werde für die Zukunft sich Mühe geben, daß das Kind am Glauben festhalte. Für erwachsene freilich würde dies nicht genügen.

Zweiter Artikel.

Der Exorcismus muß der Taufe voraufgehen.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Der Exorcismus wird gebraucht nur bei solchen, die vom Teufel thatsächlich besessen sind.

II. So lange der Mensch untersteht der Sünde, hat der Teufel Gewalt über ihn; denn „wer Sünde thut, ist Knecht der Sünde" (Joh. 8.). Die Sünde aber wird durch die Taufe erst getilgt. Also bedarf es keines Exorcismus vorher.

III. Das Weihwasser bändigt den Teufel; also ist ein Exorcismus unnötig.

Auf der anderen Seite erklärt Papst Cölestin (ep. 2. can. 9.): „Sei es daß ein Kind sei es daß ein erwachsener zum Sakramente der Wiedergeburt herantritt; sie sollen nicht eher zum Taufbrunnen gehen, ehe nicht durch die Anhauchungen und Exorcismen der Kleriker der unreine Geist von den Täuflingen entfernt ist."

b) Ich antworte; wer ein Werk mit Weisheit beginnt, entfernt zuerst die Hindernisse, nach Jerem. 4.: „Säet nicht auf Dornen und macht scharf die Sense." Der Teufel aber ist der Feind des Menschengeschlechts und hat um dessentwillen schon eine gewisse Gewalt über den Menschen, weil dieser der Erbsünde unterworfen ist oder einer persönlichen, aktuellen Sünde. Deshalb wird zuerst der Teufel ausgetrieben durch die Exorcismen; und diese Austreibung drücken aus die Anhauchungen. Der Segen mit der Handauflegung schließt dem ausgetriebenen den Weg ab, damit er nicht zurückkehre. Das Salz aber, das auf die Zunge gelegt, und der Speichel, mit dem die Nase und Ohren bestrichen werden, bezeichnen die Aufnahme der Glaubenslehre mit Rücksicht auf die Ohren, die Billigung derselben mit Rücksicht auf die Nase, das Bekenntnis mit Rücksicht auf den Mund. Die Salbung mit Öl drückt aus, wie der Mensch geeignet sein muß, mit den Teufeln zu kämpfen.

c) I. Freilich sind nicht alle, die zur Taufe herantreten, äußerlich in den Gliedern ihres Körpers vom Teufel besessen d. h. in Besitz genommen. Aber alle unterliegen einigermaßen der Gewalt des Teufels mit Rücksicht auf ihre Seele.

II. Das Reinwerden von Sünden durch das Abwaschen mit Wasser entfernt das Hindernis für den Eintritt in die Herrlichkeit. Die Exorcismen aber entfernen den Einfluß der Gewalt des Teufels, insoweit dieser den Menschen hindert, daß er nicht das Sakrament empfange.

III. Das Weihwasser hat den Zweck, die Gewalt des Teufels von außen her abzuwehren. Die Exorcismen sind gegen die Anfechtungen des Teufels von innen her gerichtet. Oder man kann sagen: Wie als zweites Heilmittel gegen die Sünde dasteht die Buße, weil die Taufe nicht wiederholt wird; so steht als zweites Heilmittel gegen die Anfechtungen des Teufels da das Weihwasser, weil die Taufexorcismen nicht wiederholt werden.

Dritter Artikel.

Das, was beim Exorcismus gethan wird, bezeichnet nicht nur, sondern bewirkt etwas.

a) Es bezeichnet dies Alles nur etwas. Denn:

I. Stirbt das Kind nach den Exorcismen vor der Taufe, so erlangt es nicht die Seligkeit. Dies ist aber der Zweck dessen, was in den Sakramenten geschieht, daß der Mensch selig werde; wonach Mark. ult. es heißt: „Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden.“ Also wirkt das Besagte nichts.

II. Dies allein wird zu einem Sakramente des Neuen Bundes erfordert, daß es Zeichen sei und Ursache. Bewirkten also alle die Dinge, die man beim Exorcismus thut, etwas, so wären sie alle insgesamt besondere Sakramente.

III. Wie der Exorcismus zur Taufe; so haben alle die Dinge, die beim Exorcismus geschehen, Beziehung zur Wirkung der Taufe. Die Vorbereitung im Stoffe aber geht mit Notwendigkeit vorher der vollendet innewohnenden Form, da nur in einen gehörig vorbereiteten Stoff die bildende Form tritt. Also würde die Taufe keinerlei Wirkung haben, wenn nicht der Exorcismus vorherginge; was falsch ist. Also wirkt der Exorcismus nichts, er ist rein Zeichen.

IV. Manche dieser Ceremonien geschehen *vor*, manche *nach* der Taufe, wie daß der Priester dem Täuflinge den Scheitel mit Chrisam salbt. Letztere aber wirken jedenfalls nichts, da sonst die Wirkung der Taufe unvollständig wäre; also auch nicht die ersteren.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (1. de symb. c. 1.): „Die kleinen werden angehaucht und exorcisiert, damit von ihnen die Gewalt des Teufels entfernt werde, der den Menschen getäuscht hat.“

b) Ich antworte; manche meinten, die Exorcismen in der Taufe seien reine Zeichen und bewirkten nichts. Doch daß dies falsch sei, folgt bereits aus der Formel, welche von der Kirche angewandt wird, in der es heißt z. B.: „Also, verfluchter Teufel, gehe aus von ihm ꝛc.“ Deshalb muß man sagen, das von der *Taufe* Gewirkte sei die Gnade für den vollen Nachlaß der Sünden; dagegen das vom *Exorcismus* Gewirkte sei der Ausschluß eines doppelten Hindernisses für den heilsamen Empfang der Gnade.

Das *eine* Hindernis ist ein *äußerliches*, insoweit die Teufel das Heil des Menschen zu hindern versuchen; und dieses Hindernis wird ausgeschlossen durch die *Anhauchungen*, durch welche die Gewalt des Teufels verjagt wird, wie aus Augustin (l. c.) hervorgeht, nämlich damit er kein Hindernis bereite für den Empfang des Sakramentes. Es bleibt jedoch damit noch bestehen die Gewalt des Teufels über den Menschen mit Rücksicht auf den Flecken der Sünde und die verschuldete Strafe, bis daß dies durch die Taufe hinweggenommen wird. Deshalb sagt Cyprian (ep. 7. lib. 4.): „Wisse, daß die Bosheit des Teufels verbleiben kann bis zum heilsamen Wasser; in der Taufe selber erst verliert der Teufel alle Macht, wie die Bosheit im Menschen selbst sie ihm gewährt.“

Das *andere* Hindernis ist ein *innerliches*, soweit nämlich der Mensch, angesteckt durch die Erbsünde, in seinen Sinnen verschlossen ist für

die Aufnahme der Geheimnisse des Heils. Deshalb sagt Rhabanus (1. inst. cleric. 27.): „Durch den figürlichen Speichel und die Berührung des Priesters wirkt die göttliche Weisheit und Kraft Heilsames für den Katechumen; daß ihm nämlich die Nase geöffnet seien, um in sich aufzunehmen den Wohlduft der Kenntnis Gottes; daß die Ohren offen werden, um zu hören auf die Gebote Gottes; und die inneren Sinne des Herzens, damit er entspreche dem heilsamen Einflusse."

c) 1. Durch das beim Exorcismus Geschehende wird nicht die Schuld hinweggeräumt, derentwegen der Mensch gestraft wird nach dem Tode; sondern nur die Hindernisse werden entfernt, um den Nachlaß der Sünde in sich aufzunehmen. Also nach dem Tode hat der einfache Exorcismus keinerlei Wirkung, wenn nicht die Taufe hinzugetreten ist. Präpositivus jedoch meint, solche Kinder, welche vor der Taufe nach dem Exorcismus sterben, würden in minderer Finsternis sein. Doch dies hat nicht den Schein der Wahrheit für sich, da jene Finsternis eben der Mangel der Anschauung Gottes ist und somit kein Mehr und Minder zuläßt.

II. Zur Natur des Sakramentes gehört die Hauptwirkung, nämlich die Gnade des Sündennachlasses oder die Gnade, welche einem Mangel im Menschen abhilft. Dies aber geschieht nicht durch den Exorcismus. Durch denselben werden bloß einige Hindernisse entfernt; und so gehört er mit allen entsprechenden Ceremonien zu den Sakramentalien, nicht zu den Sakramenten.

III. Die genügende Vorbereitung für die Taufgnade ist der Glaube und die Absicht, sei es des zu taufenden selber oder, wenn es ein Kind ist, die der Kirche. Der Exorcismus aber entfernt nur Hindernisse; und somit kann jemand ohne selben die Wirkung der Taufe in sich empfangen. Es sind jedoch dergleichen Dinge nicht beiseite zu lassen außer in Todesgefahr; und ist diese vorüber, so müssen sie nachgeholt werden, damit die Taufe ihre Gleichförmigkeit bewahre. Dies geschieht nicht nutzlos nach der Taufe. Denn wie die Wirkung der Taufe gehindert werden kann, ehe diese gespendet wird; so kann sie gehindert werden, nachdem die Taufe gespendet worden.

IV. Die Salbung am Scheitel, welche nach der Taufe geschieht, ist ebenfalls kein reines Zeichen, sondern wirkt das Behüten der Taufgnade. Daß aber ein weißes Kleid gegeben wird und Ähnliches, wirkt nichts; sondern bezeichnet bloß.

Vierter Artikel.

Zu katechesieren und zu exorcisieren, ist das Amt des Priesters.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Zum Amte der niederen Diener des Heiligtums gehört es, ihre Thätigkeit auf die unreinen zu erstrecken (5. de eccl. hier.). Die Katechumenen aber, die katechesiert werden, und die besessenen, die exorcisiert werden, gehören zu den unreinen (3. de eccl. hier.). Also gehört das Katechesieren und Exorcisieren nicht zum Amte des Priesters.

II. Die Katechumenen werden vermittelst der heiligen Schrift über den Glauben unterrichtet. Nun lesen in den Kirchen das Alte Testament die Lektoren vor, das Neue Testament die Diakonen und Subdiakonen.

„Sache des Exorciſten zudem iſt es," nach Iſidor (ep. ad Laudefred.), „die Exorcismen auswendig zu wiſſen und die Hände aufzulegen den Katechumenen im Exorcismus." Alſo.

III. Katecheſieren heißt: Belehren; und Belehren heißt: Vollenden. Das aber kommt den Biſchöfen zu, nach Dionyſius (5. de eccl. hier.).

Auf der anderen Seite ſagt Nikolaus I.: „Die katechetiſche Belehrung der zu taufenden kann von den Prieſtern einer jeden Kirche aus geſchehen." Und Gregor der Große (hom. 29. in Evgl.): „Wenn die Prieſter kraft der Gnade des Exorcismus den glaubenden die Hände auflegen; was thun ſie dann Anderes als daß ſie die Teufel austreiben?"

b) Ich antworte; die niederen Diener im Heiligtume verhalten ſich zu den Prieſtern wie ein Werkzeug zum haupteinwirkenden. Ein ſolches Werkzeug wirkt jedoch nicht ohne den haupteinwirkenden, ſondern wirkt mit dieſem mit. Je wichtiger nun die einzelne Thätigkeit iſt, deſto mehr bedarf der haupteinwirkende bedeutenderer Werkzeuge. Die wichtigere Thätigkeit aber iſt die des Prieſters, die darin beſteht, das Sakrament ſelber zu ſpenden; die minder wichtige erſtreckt ſich auf das dem Sakramente zur Vorbereitung Dienende. Die höheren alſo unter den Dienern im Heiligtume wirken mit dem Prieſter mit in der Spendung ſelber der Sakramente: „Sache des Diakonen iſt es," ſo Iſidor (l. c.), „dem Prieſter zur Seite zu ſtehen und zu dienen in Allem, was im Sakramente ſelber Chriſti geſchieht, nämlich in den Taufen, im Chrisma, im Kelche. Die niederen Diener im Heiligtume aber leiſten den Prieſtern Dienſte in den Dingen, die das Sakrament vorbereiten;" wie die Lektoren beim Katechismus, die Exorciſten beim Exorcismus.

c) I. Mit Rückſicht auf die unreinen hat der Prieſter die Hauptthätigkeit; die Diener am Heiligtume ſind thätig in der Weiſe von Werkzeugen.

II. Die Katecheten und Exorciſten dienen in den betreffenden Thätigkeiten dem Prieſter.

III. Vielfach iſt der Unterricht: 1. jener, der zum Glauben bekehrt; ihn theilt Dionyſius den Biſchöfen zu (2. de eccl. hier.) und er kann unter Umſtänden zukommen jedem Prediger und ſelbſt jedem gläubigen; — 2. jener, der da unterweiſt, wie man ſich beim Empfangen der Sakramente zu verhalten hat und über die Elemente des Glaubens belehrt; derſelbe gehört an erſter Stelle den Prieſtern an, in untergeordneter Weiſe den Dienern im Heiligtume; — 3. jener, der über die Art und Weiſe chriſtlich zu leben ſich verbreitet; ihn ſollen die Paten erteilen; — 4. jener, der die tieferen Geheimniſſe des Glaubens und die Vollkommenheit des chriſtlichen Lebens zum Gegenſtande hat; ihn erteilen ihrem Amte gemäß die Biſchöfe.

Zweiundsiebzigstes Kapitel.

Die Firmung.

Erster Artikel.

Die Firmung ist ein Sakrament.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Sakramente des Neuen Bundes sind von Christo eingesetzt. Davon wird aber rücksichtlich der Firmung nichts gelesen.

II. Die Sakramente des Neuen Bundes hatten ihre Figuren im Alten Testamente, wie dies 1. Kor. 10, 2. beschrieben wird. Die Firmung aber besaß da keine Figur.

III. Die Sakramente haben zum Zwecke das menschliche Heil. Die Firmung aber ist nicht zum Heile notwendig; denn die Kinder kommen in den Himmel, auch wenn sie nicht gefirmt sind.

IV. Durch alle Sakramente wird der Mensch Christo gleichförmig; durch die Firmung aber nicht, denn Christus ist nicht gefirmt worden.

Auf der anderen Seite schreibt Papst Melchiades (ep. unica) an einen spanischen Bischof: „Du fragst, ob die Händeauflegung des Bischofes ein größeres Sakrament sei wie die Taufe? Wisse, jedes von beiden sei ein großes Sakrament."

b) Ich antworte, die Sakramente des Neuen Bundes haben zum Zwecke besondere Wirkungen der Gnade. Wo also eine besondere Notwendigkeit dafür entgegentritt, daß für das christliche Leben eine besondere Wirkung der Gnade sich finde, da wird ein eigenes Sakrament gefunden werden. Da nun das Körperliche eine gewisse Ähnlichkeit hat mit dem Geistigen; so kann aus dem körperlichen Leben entnommen werden, wo im geistigen Leben eine besondere Wirkung der Gnade vonnöten ist.

Offenbar nun besteht im körperlichen Leben eine gewisse Vollendung, wonach jemand zum vollkräftigen Alter gelangt und der menschlichen Natur entsprechend vollendete Thätigkeit entwickelt, wie der Apostel sagt (1. Kor. 13.): „Da ich aber Mann geworden bin, habe ich fortgethan, was dem Kinde zukam." Und daher kommt es, daß außer der Bewegung des Zeugens, wodurch jemand das körperliche Leben empfängt, noch besteht die Bewegung des Wachsens, wodurch jemand zum vollkräftigen Alter gelangt. Die Taufe nun erzeugt den Menschen wieder zu geistigem Leben. In der Firmung aber erhält der Mensch wie eine gewisse Vollendung des geistigen Lebens; er wird da, sozusagen, ein ausgewachsener Christ. Deshalb sagt Papst Melchiades (l. c.): „Der heilige Geist, der über die Wasser der Taufe in heilbringendem Kommen herabstieg, teilt in der Taufe mit die Fülle der Unschuld; in der Firmung verleiht er, daß man vollendet sei im Gnadenleben. In der Taufe werden wir wiedergeboren zum Leben, in der Firmung gekräftigt zum Kampfe; in der Taufe werden wir reingewaschen, nachher

werden wir thatkräftige Christen." Also ist die Firmung ein besonderes eigenes Sakrament.

c) I. Manche sagen, dieses Sakrament sei weder von Christo noch von den Aposteln eingesetzt worden; sondern nachher in einem Konzil. Andere meinen, die Apostel hätten es eingesetzt. Aber das kann nicht sein. Denn die Einsetzung der Sakramente gehört zur hervorragenden Gewalt, der potestas excellentiae, Christi; Ihm allein gebührt es, Sakramente einzusetzen. Dieses Sakrament also hat Christus nicht dadurch eingesetzt daß Er es thatsächlich darbot, sondern indem Er es verhieß, nach Joh. 16.: „Wenn ich fortgegangen sein werde, wird der Tröster zu euch kommen; ich werde Ihn euch senden." Denn in diesem Sakramente sollte die Fülle des Geistes gegeben werden, welche nicht zu verleihen war vor seiner Auferstehung und Himmelfahrt, nach Joh. 7.: „Noch nicht war der Geist gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht war."

II. Weil die Firmung das Sakrament der Fülle der Gnade ist, konnte im Gesetze demselben nichts entsprechen; denn „nichts hat das Gesetz zur Vollendung geführt" (Hebr. 7.).

III. Alle Sakramente sind irgendwie notwendig zum Heile. Aber es giebt Sakramente, ohne welche das Heil nicht besteht; und andere, die mitwirken zur Vollendung des Heils. So ist also das Sakrament der Firmung notwendig zum Heile, wenn auch dieses ohne die Firmung erlangt werden kann; aber nicht wenn man die Firmung aus Verachtung beiseiteläßt.

IV. Die gesirmten werden Christo gleichförmig, insoweit Er vom Beginne an „voll war der Gnade und Wahrheit" (1. Joh. 14.). Diese Fülle ist öffentlich erklärt worden bei der Taufe, als der heilige Geist auf Ihn in körperlicher Form herabstieg. Deshalb heißt es Luk. 4.: „Voll des heiligen Geistes ging Jesus zurück vom Jordan." Der Würde Christi aber als des Urhebers der Sakramente entsprach es nicht, daß Er von einem Sakramente her die Fülle der Gnade empfinge.

Zweiter Artikel.

Das Chrisma ist die zukömmliche Materie dieses Sakramentes.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Christus selber sandte den heiligen Geist, der doch in diesem Sakramente gegeben werden soll, ohne alle Salbung. Die Apostel auch legten nur die Hände auf, nach Act. 8. Also ist das Chrisma nicht die zukömmliche Materie.

II. Die Firmung steht da wie die Vollendung des Sakramentes der Taufe. Also muß der Materie in der Taufe entsprechend ihre Materie ein einfaches Element sein und nicht etwas aus Öl und Balsam Gemischtes.

III. Das Öl dient hier zum Salben. Dies kann aber mit jedem Öl geschehen und nicht bloß mit Olivenöl, welches hier allein gebraucht werden soll.

IV. Das Wasser dient der Taufe als Materie, weil es leicht überall gefunden wird. Olivenöl aber wird nicht leicht überall gefunden und noch weniger Balsam. Also ist das Chrisma nicht die zukömmliche Materie dieses Sakramentes.

Auf der anderen Seite sagt Gregor (Reg. lib. 3. ep. 9.): „Die

Priester sollen sich nicht vermessen, die Kinder nach der Taufe mit dem heiligen Chrisam auf der Stirne zu salben." Also ist der Chrisam oder das Chrisma die zukömmliche Materie der Firmung.

b) Ich antworte: In diesem Sakramente wird die Fülle des heiligen Geistes verliehen, damit der neugetaufte Christ geistige Festigkeit und Kraft erhalte, welche dem vollkräftigen Alter im Bereiche des körperlichen Lebens entspricht. In diesem Alter aber fängt der Mensch bereits an, seine Thätigkeiten mit Rücksichtnahme auf andere zu thun, während er vorher gleichsam nur sich selber lebte.

Die Gnade des heiligen Geistes nun wird gekennzeichnet im Öle, weshalb es von Christo heißt, „Er sei gesalbt worden mit dem Öle der Freude" (Ps. 44.) wegen der Fülle des heiligen Geistes, die Er hatte. Deshalb geziemte sich für dieses Sakrament als Materie das Öl. Dazu wird etwas Balsam gemischt wegen des Wohlduftes, der auf andere angenehm einwirkt; weshalb der Apostel sagt (2. Kor. 2.): „Wir sind ein guter Wohlduft Christi Gott gegenüber." Denn der Balsam hat vor allen anderen ähnlichen Dingen einen vorzüglichen Wohlgeruch und verleiht zugleich Unvergänglichkeit gegen Fäulnis, nach Ekkli. 24.: „Wie ungemischter Balsam mein Duft."

c) I. Christus verlieh kraft seiner Vollgewalt den Aposteln die Wirkung (res) dieses Sakramentes ohne das Sakrament; weil sie „die Erstlinge des heiligen Geistes empfingen" (Röm. 8.). Nichtsdestoweniger war dabei etwas, was dem Sakramente der Firmung rücksichtlich der äußeren Zeichen entsprach. Daß nämlich über die Apostel der heilige Geist herabstieg in der sichtbaren Gestalt von Feuer, hat Beziehung zum Öl; nur hat das Feuer thätig wirksame Kraft und das Öl leidend empfangene Kraft, indem es das Feuer nährt und unterhält. Und dies geschah in höchst zukömmlicher Weise. Denn die Apostel erhielten den heiligen Geist, damit sie die Gnade allen anderen mitteilten. In der Figur von Zungen zudem stieg der heilige Geist auf die Apostel herab. Dies bedeutet dasselbe wie der Balsam; nur teilt die Zunge anderen mit vermittelst der Sprache, der Balsam vermittelst des Wohlduftes. Denn die Apostel wurden vom heiligen Geiste erfüllt, um Lehrer der Völker zu sein; die anderen gläubigen, um zu thun das, was der Erbauung der gläubigen dient. Ähnlich auch als die Apostel die Hände auflegten, stieg der heilige Geist herab in sinnlich wahrnehmbaren Zeichen, wie Er über die Apostel im Beginne herabgestiegen war. Danach sagt Petrus (Act. 11.): „Als ich angefangen hatte zu sprechen, stieg der Geist in sie hinab wie auch im Anfange in uns." Es waren also da andere sinnliche Zeichen nicht vonnöten, wo wunderbarerweise solche von Gott selbst dargeboten wurden. Jedoch bedienten sich die Apostel, bestanden solch wunderbare Zeichen nicht, gemeinhin des Chrisams im Spenden dieses Sakramentes. Denn Dionysius sagt (4. de eccl. hier.): „Es besteht eine die Vollendung gebende Thätigkeit, welche unsere Führer (die Apostel) Chrisam nannten."

II. Die Taufe erzeugt einfach und ohne weiteres wieder zu geistigem Leben und deshalb gebührt sich bei ihr ein einfaches Element. Dieses Sakrament aber dient dazu, die Fülle des Geistes zu empfangen, dessen Thätigkeit eine vielgestaltete ist, nach Sap. 7.: „In ihr ist der heilige Geist des Verständnisses, der einzige, der vielfache;" und 1. Kor. 12.: „Zuteilungen verschiedener Gnaden bestehen, aber es ist ein und derselbe Geist." Deshalb ist es zukömmlich, daß die Materie dieses Sakramentes eine zusammengesetzte sei.

III. Die Eigenheiten des Öles, durch die der heilige Geist bezeichnet wird, finden sich in höherem Grade im Olivenöl wie in jedem anderen; wird doch der Olivenbaum selber, der immer grünt, als Bild gebraucht für die Thatkraft und Barmherzigkeit des heiligen Geistes. Dieses Öl ist auch das eigentliche Öl und ist sehr im Gebrauch da, wo es gewonnen wird. Anderes Öl heißt nur so auf Grund einer Ähnlichkeit mit diesem und ist im Gebrauche, einzig um das Olivenöl zu ersetzen. Dieses letztere Öl allein also wird genommen als Materie dieses Sakramentes und zu einigen anderen Sakramenten.

IV. Die Taufe ist ein Sakrament von höchster Notwendigkeit und deshalb hat es eine Materie, die überall sich findet. Die Materie dieses Sakramentes aber, das nicht von so hoher Notwendigkeit ist, kann immerhin ohne Schwierigkeit überallhin auf Erden gebracht werden.

Dritter Artikel.

Es gehört mit Notwendigkeit zum Sakramente der Firmung, daß der heilige Chrisam zuerst vom Bischofe konsekriert werde.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Die Taufe, in welcher vollständiger Nachlaß aller Sünden verliehen wird, hat keine mindere Wirksamkeit wie die Firmung. Obgleich nun das Taufwasser vorher geweiht wird, so ist diese Weihe doch nicht mit Notwendigkeit zur Gültigkeit der Taufe erforderlich. Also ist dies auch nicht bei der Firmung der Fall.

II. Das Nämliche darf nicht zweimal konsekriert werden. Die Materie eines Sakramentes aber wird geheiligt in der Spendung selber durch die Worte der Form, wie Augustin sagt (tract. 80. in Joan.): „Das Wort tritt zum Element und es wird ein Sakrament.“ Also darf das Chrisma nicht noch einmal vorher geweiht werden.

III. Alle Weihe in den Sakramenten hat zum Zwecke die Erreichung der Gnade. Diese aus Öl und Balsam bestehende Materie aber ist nicht geeignet, Gnade in sich aufzunehmen. Also darf sie nicht geweiht werden.

Auf der anderen Seite erklärt Innocenz I. (ep. 1. ad Decentium): „Den Priestern sei es gestattet, wenn sie getauft haben, mit dem vom Bischofe geweihten Chrisam die getauften zu salben; sie dürfen aber nicht mit dem nämlichen Öle die Stirne zeichnen, was allein Sache der Bischöfe ist, wenn sie den heiligen Geist verleihen.“ Also muß der Chrisam durch den Bischof geweiht sein.

b) Ich antworte, die ganze Heiligung der Sakramente leite sich von Christo ab (Kap. 64, Art. 3.). Nun hat der Herr die Materie einiger Sakramente, wie der Taufe und der Eucharistie, selber im Gebrauche gehabt. Also von diesem Gebrauche seitens Christi selber empfingen es diese Materien, daß sie geeignet sind, das Sakrament zu vollenden. Das Wasser hat Christus geheiligt „durch die Berührung mit seinem heiligsten Leibe.“ Das Brot und ähnlich den Kelch bei der Eucharistie hat Er selbst gesegnet. Deshalb werden diese Materien nicht mehr vorher eigens geweiht, um für das Sakrament geeignet zu sein; geschieht da eine Weihung, so gehört das nur zu einer gewissen Feierlichkeit, nicht zur Notwendigkeit.

Sichtbare Salbungen aber hat Christus nicht gemacht, damit nicht ein

Unrecht geſchehe der unſichtbaren Salbung, mit der „Er geſalbt worden vor allen anderen“ (Pſ. 44.). Und deshalb wird ſowohl das Krankenöl wie der Chriſam vorher geweiht, ehe ſie gebraucht werden für das Sakrament.

c) I. Damit beantwortet.

II. Beiderlei Heiligung ſteht nicht unter dem nämlichen Geſichtspunkte. Denn wie ein Werkzeug in doppelter Weiſe Kraft empfängt, nämlich wenn es die Form eines Werkzeuges erhält und wenn es thatſächlich in Bewegung geſetzt wird von der Haupturſache; ſo wird eine ſolche Materie zuerſt geheiligt, damit ſie geeignet werde, dem Sakramente dienen zu können, und dann, wenn ſie thatſächlich auf die Wirkung angewandt wird.

III. Der körperliche Stoff kann nicht Sitz der Gnade ſein, aber Werkzeug derſelben. Und um dies ſein zu können, wird er entweder von Chriſto ſelbſt geheiligt oder vom Biſchofe, welcher in der Kirche die Perſon Chriſti vorſtellt.

Vierter Artikel.

Die Form der Firmung iſt zukömmlich.

a) Sie iſt es nicht. Denn:

I. Dieſe Form: „Ich zeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und feſtige dich durch den Chriſam des Heiles im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes“ hat weder Chriſtus eingeſetzt, noch lieſt man, daß die Apoſtel ſich ihrer bedient haben.

II. Dieſer Form bedienen ſich nicht alle. Vielmehr wird an manchen Orten geſagt: „Ich feſtige dich mit dem Chriſam der Heiligung.“ Alſo iſt dies keine zukömmliche Form; denn eine ſolche muß überall dieſelbe ſein.

III. Die Form der Firmung müßte der Form bei der Taufe entſprechen, da die Firmung nur die Vollendung der Taufe iſt. Bei der Taufe wird aber weder das Kreuz erwähnt (obgleich mit der Taufe der Menſch in Chriſto ſtirbt), noch der ſakramentale Charakter, noch die Wirkung des Heiles, da doch die Taufe zum Heile notwendiger iſt wie die Firmung. Auch wird in der Taufe nur eine Thätigkeit erwähnt und die Perſon des Spenders beſonders hervorgehoben durch das ego. Alſo iſt die Form der Firmung nicht paſſend.

Auf der anderen Seite ſteht die Autorität der Kirche.

b) Ich antworte, die beſagte Form ſei zukömmlich. Denn ſie enthält Alles, was zur Weſensnatur dieſes Sakramentes gehört; wie ja überhaupt die Form das Weſen eines Dinges herſtellt. Denn in dieſem Sakramente wird der heilige Geiſt gegeben zur Kräftigung im Streite. Danach alſo wird in dieſer Form erwähnt: 1. die Haupturſache, nämlich die Dreieinigkeit, in den Worten „im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes“; — 2. die Kräftigung des Geiſtes in: „Ich feſtige dich“; — 3. das Zeichen, unter dem gekämpft wird, wie ja auch die Soldaten das Zeichen ihrer Heerführer erhalten, und dies liegt in den Worten: „Ich zeichne dich . . .“; denn im Kreuze hat unſer König triumphiert (Koloſſ. 2.).

c) I. Manchmal ward bei den Apoſteln die Wirkung dieſes Sakramentes, nämlich die Fülle des heiligen Geiſtes, angezeigt durch wunderbare, ſinnlich wahrzunehmende Thatſachen; und dann war weder die Materie dieſes

Sakramentes notwendig noch die Form. Bisweilen aber waren sie die Spender dieses Sakramentes; und dann bedienten sie sich jener Materie und jener Form, die Christus ihnen vorgeschrieben. Vieles nämlich beobachteten die Apostel in der Spendung der Sakramente, was in der Schrift nicht niedergelegt ist. Deshalb sagt Dionysius (c. ult. de eccl. hier.): „Jene Anrufungen, welche zur Vollendung der Sakramente dienen (die Worte der Form), dürfen gerechterweise jene, welche die Schrift erklären, nicht aus dem Geheimnisvollen übergeben der Öffentlichkeit, weder nämlich ihren mystischen Inhalt noch die in ihnen wirkenden Kräfte Gottes; vielmehr lehrt sie unsere heilige Überlieferung im geheimen, still." Paulus aber sagt (1. Kor. 11.): „Das Übrige werde ich, wenn ich komme, einrichten."

II. Die Heiligung ist die Ursache des Heiles. Also fallen diese zwei Ausdrücke in eins zusammen.

III. Die Taufe ist die einfache Wiedererzeugung zum Leben, kraft dessen jemand für sich lebt; und deshalb steht in der Taufform ausgedrückt nur eine Thätigkeit, die nämlich auf die Heiligung des Menschen selber sich erstreckt. Dieses Sakrament aber soll nicht nur den Menschen in sich selbst heiligen, sondern auch ihn stärken, daß er sich aussetze dem Kampfe, der von außen her kommt. Und deshalb geschieht da nicht allein Erwähnung der inneren Heiligung in den Worten: „Ich festige dich mit dem Chrisam des Heiles"; sondern der Mensch wird auch gezeichnet äußerlich wie zur Schlacht mit dem Kreuzzeichen, indem gesagt wird: „Ich zeichne dich ꝛc." Bei der Taufe zudem wird im Worte selber „taufen", d. h. „abwaschen", mitverstanden die Wirkung des Heiles, nämlich die Abwaschung von Sünden, und zugleich die Materie; was bei der Firmung im Worte des Festigens nicht der Fall ist. Das ego endlich bei der Taufe ist nicht notwendig. Es steht dabei, um die Absicht zu taufen so recht auszudrücken; was bei der Firmung, die von einem so hervorragenden Spender erteilt wird, nicht erfordert ist.

Fünfter Artikel.

Das Sakrament der Firmung prägt einen Charakter ein.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Ein solcher Charakter ist ein Unterscheidungsmerkmal. Nun unterscheidet von den ungläubigen die Taufe; von anderen gläubigen kann die Firmung nicht unterscheiden, denn alle sind verpflichtet zu kämpfen. Also ist da gar keine Unterlage für einen sakramentalen Charakter.

II. Der sakramentale Charakter ist ein geistiges Vermögen. Nun wird das für die Spendung der Sakramente thätig wirksame Vermögen verliehen in der Priesterweihe, das Vermögen für das Empfangen der Sakramente in der Taufe. Also ist gar kein Platz da für einen sakramentalen Charakter der Firmung.

III. In der Beschneidung, die ein körperliches Merkzeichen ist, wird kein geistiger Charakter eingeprägt. In der Firmung wird ein körperliches Merkzeichen, nämlich das Kreuzzeichen, der Stirne aufgeprägt. Also giebt es da keinen geistigen Charakter.

Auf der anderen Seite wird in jedem Sakramente, welches nicht wiederholt wird, ein Charakter aufgeprägt. Gregor der Große aber sagt (cap. 9. de consecr. d. 5.): „Betreffs des Menschen, welcher vom Bischofe

noch einmal gefirmt worden, schreiben wir vor, daß eine solche Wiederholung zu unterbleiben hat."

b) Ich antworte; der Charakter sei ein gewisses geistiges Vermögen, das auf gewisse heilige Handlungen hin gerichtet ist. Wie aber die Taufe ist ein gewisses geistiges Wiedererzeugen zum christlichen Leben; so ist die Firmung ein gewisses Wachsen, welches den Menschen entwickelt bis zu vollendeter geistiger Kraft. Offenbar aber ist gemäß der Ähnlichkeit mit dem körperlichen Leben eine andere Thätigkeit die des neugeborenen Menschen und eine andere jene, die ihm nach dem Besitze der männlichen Vollkraft zukommt. Und somit erlangt der Mensch in der Firmung das geistige Vermögen für einige heilige Thätigkeiten, zu denen er in der Taufe das Vermögen nicht erhielt. Denn in der Taufe empfängt der Mensch die Gewalt oder das Vermögen, das zu thun, was dem eigenen Heile dient, insoweit er nämlich rein für sich lebt. In der Firmung aber empfängt er das Vermögen das zu thun, was zum geistigen Kampfe gehört gegen die Feinde des Glaubens. Dies wird bereits am Beispiele der Apostel klar. Denn vor dem Empfangen der Fülle des heiligen Geistes waren sie im Abendmahlssaale beharrend im Gebete; nachher aber scheuten sie sich nicht, herauszugehen und öffentlich den Glauben zu bekennen vor den Feinden des christlichen Glaubens. Und so wird offenbar in der Firmung ein Charakter eingeprägt.

c) I. Der Kampf gegen die unsichtbaren Feinde kommt allen zu. Den Glauben aber bekennen vor seinen sichtbaren Verfolgern, zu kämpfen durch das öffentliche Bekennen des Namens Jesus, ist Sache der gefirmten, d. h. der im Glauben gefestigten, die geistig zum Vollalter gelangt sind, nach 1. Joh. 2.: „Ich schreibe euch, Jünglinge, weil ihr stark seid und das Wort Gottes in euch bleibt und ihr besiegt habt den Bösen." Und also ist der Firmungscharakter das Unterscheidungsmerkmal, nicht zwar der gläubigen von den ungläubigen, sondern derer, die geistig fortgeschritten sind, von den „wie neu geborenen" (1. Petr. 2.).

II. Alle Sakramente enthalten ein Bekennen des Glaubens. Wie nämlich der getaufte die geistige Gewalt empfängt, den Glauben zu bekennen durch das Empfangen anderer Sakramente; so der gefirmte, ihn zu bekennen mit Worten öffentlich vor den Verfolgern.

III. Die Sakramente des Alten Bundes gehörten „der Gerechtigkeit des Fleisches" (Hebr. 9.) an; weil sie nichts innerlich wirkten. Deshalb war die Beschneidung nur ein Merkmal am Leibe, nicht in der Seele. In der Firmung wird mit dem körperlichen Merkmal zugleich ein geistiges eingeprägt; denn sie ist ein Sakrament des Neuen Bundes.

Sechster Artikel.

Der Firmungscharakter hat notwendig zur Voraussetzung den Taufcharakter.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Viele haben den Glauben öffentlich bekannt, ehe sie getauft waren. Dazu aber stärkt der Firmungscharakter, daß man den Glauben öffentlich bekenne. Also kann derselbe bestehen ohne die Taufe.

II. Man liest nicht, daß die Apostel getauft worden sind; zumal

Joh. 4. steht, daß der Herr nicht taufte, wohl aber seine Jünger. Trotzdem wurden sie aber nachher gefirmt durch die Ankunft des heiligen Geistes.

III. Nach Act. 10. „fiel, während Petrus noch sprach, der heilige Geist auf jene, die da hörten; und sie sprachen in verschiedenen Sprachen." Nachher aber wurden sie getauft.

Auf der anderen Seite schreibt Rhabanus (1. instit. cler. 30.): „An letzter Stelle wird vom Hohepriester dem getauften der heilige Geist gegeben, damit er gefestigt sei durch den heiligen Geist, um zu predigen."

b) Ich antworte, der Charakter der Firmung setze bis zu dem Punkte notwendig voraus den Taufcharakter, daß, wäre jemand gefirmt worden, ehe er noch getauft war, nichts gewirkt worden sein würde; sondern er müßte noch einmal gefirmt werden nach der Taufe. Der Grund ist offenbar. Denn so verhält sich die Firmung zur Taufe wie das Wachsen zur Erzeugung. Also wie niemand wachsen und sich bis zum vollendeten Alter entwickeln kann, ehe er geboren ist, so kann niemand gefirmt werden, wenn er nicht getauft ist.

c) I. Die göttliche Kraft ist nicht beschränkt durch die Sakramente. Wie jemand den Nachlaß der Sünden also erlangen kann ohne Taufe, so auch die Kraft des heiligen Geistes ohne Firmung. Wie aber niemand die Wirkung der Taufe empfangen kann ohne die Begierde nach derselben, so kann auch niemand die Wirkung der Firmung, den Glauben nämlich öffentlich zu bekennen, empfangen ohne die Begierde nach ihr; und diese Begierde kann jemand haben vor dem Empfangen der Taufe.

II. „Daraus daß der Herr sagt: Der da rein gewaschen ist, hat nur notwendig daß er die Füße wasche, geht hervor, daß die Apostel getauft worden sind, sei es mit der Taufe des Johannes (wie einige meinen) sei es mit der Taufe Christi (was mehr wahrscheinlich ist). Denn „Christus verschmähte es nicht, selber zu taufen, damit Er getaufte Diener habe, durch die Er die übrigen taufte;" so Augustin (ep. 265.).

III. Die Zuhörer Petri empfingen durch ein Wunder die Wirkung der Firmung, nicht aber das Sakrament. Nun kann (Art. 2 ad I., Art. 4 ad I.) wohl die Wirkung der Firmung jemandem zu teil werden vor der Taufe, aber nicht das Sakrament der Firmung. Denn wie die Wirkung der Firmung, also die Kraft im Geiste zur Voraussetzung hat die Wirkung der Taufe, d. h. die Rechtfertigung; so hat das Sakrament der Firmung zur Voraussetzung das Sakrament der Taufe.

Siebenter Artikel.

Das Sakrament der Firmung verleiht heiligmachende Gnade.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die heiligmachende Gnade steht gegenüber der Schuld. Die Firmung aber wird den getauften gespendet, die von Schuld rein sind.

II. Die Sünder bedürfen am allermeisten der Gnade, wodurch sie gerechtfertigt werden. Also müßte im genannten Falle die Firmung denen gespendet werden, die im Stande der Sünde sind; was nicht der Fall ist.

III. Die heiligmachende Gnade ist bereits durch die Taufe gegeben worden. Es giebt aber keine zwei verschiedenen Gattungen heiligmachender Gnade. Was also bereits da ist, das kann die Firmung nicht geben.

Auf der anderen Seite sagt Papst Melchiades (l. c.): „Die Firmung giebt das Wachsen in der Gnade."

b) Ich antworte, dem getauften werde in diesem Sakramente der heilige Geist gegeben zur geistigen Kräftigung; wie dies von den Aposteln Act. 2. gelesen wird und Act. 8. von denen, welchen nach der Taufe von den Aposteln die Hände aufgelegt worden sind. Nun ist I. Kap. 43, Art. 3. gezeigt worden, daß die Sendung oder das Geben des heiligen Geistes nicht sein kann ohne die heiligmachende Gnade. Also offenbar wird in der Firmung die heiligmachende Gnade verliehen.

c) I. Die erste Wirkung der heiligmachenden Gnade ist der Nachlaß der Sünden. Unter den anderen Wirkungen aber ist auch die, daß sie genügt, um den Menschen durch alle Grade des christlichen Lebens hindurch zu entwickeln bis zum Besitze des ewigen Lebens, nach Röm. 6.: „Die Gnade Gottes ist das ewige Leben." Deshalb wird dem heiligen Paulus gesagt (2. Kor. 12.): „Es genüge Dir meine Gnade;" und 1. Kor. 15. heißt es: „Durch die Gnade Gottes bin ich das was ich bin." Also wird die heiligmachende Gnade auch gegeben, um fest zu werden und stark, um zu wachsen in der Gerechtigkeit. Und danach fließt sie aus der Firmung.

II. Aus dem Namen geht bereits hervor, daß dieses Sakrament festigt das, was es bereits vorfindet; und deshalb darf es nur denen gegeben werden, die schon im Stande der Gnade sind. Wie es somit nicht den ungetauften gegeben wird, so nicht den erwachsenen, die im Stande der Sünde sich befinden; wenn sie nicht vorher durch Buße wieder geheilt worden sind. Deshalb heißt es im concil. Aurelianense (c. 6. de consecr. dist. 5.): „Sie sollen nüchtern zu diesem Sakramente hinzutreten; vorher sollen sie beichten, damit sie rein die Gaben des heiligen Geistes empfangen." Und dann wird durch dieses Sakrament der im Sakramente der Buße erhaltene Nachlaß der Sünden ein mehr vollendeter, wie auch die Wirkung der Taufe durch die Firmung vollendet wird. So erlangt in diesem Sakramente der erwachsene, der da in Sünden ist, wenn er nur ohne Verstellung herantritt, den Nachlaß der Sünden, die er nicht in seinem Gewissen erkannt oder nicht hinlänglich bereut hat.

III. Jedes Sakrament fügt zur gemeinhin so genannten heiligmachenden Gnade hinzu die sakramentale Gnade, welche eine besondere Wirkung zum Zwecke hat, wegen deren das Sakrament eingesetzt ist. Wird also bei diesem Sakramente Rücksicht genommen auf die gemeinhin so genannte heiligmachende Gnade, so verleiht die Firmung keine andere Gnade, wie die Taufe; sondern vermehrt die bereits bestehende. Wird aber jene besondere Wirkung berücksichtigt, so ist die von der Firmung gegebene Gnade eine andere wie die in der Taufe.

Achter Artikel.

Dieses Sakrament soll von allen empfangen werden.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Dieses Sakrament hat ein gewisses Hervorragen, eine Vollendung zum Zwecke. Nicht alle aber können hervorragen.

II. Dieses Sakrament verleiht geistige Vollkraft. Also darf es mindestens Kindern nicht gegeben werden.

III. Nach dem Ausdrucke des Melchiades (l. c.) „werden wir durch die Firmung gestärkt zum Kampfe." Kämpfen aber kommt dem schwachen Geschlechte, nämlich den Frauen, nicht zu.

IV. Melchiades schreibt noch weiter: „Obgleich den bald sterbenden die Gnade der Wiedergeburt genügt, so ist doch den länger lebenden der Beistand der Firmung notwendig; denn die Firmung waffnet und erleuchtet jene, die für die Kämpfe und die Schlachten dieser Welt vorbehalten sind. Wer aber nach der Taufe mit der dadurch erlangten Unschuld unbefleckt stirbt, der wird befestigt durch den Tod selber, da er ja nach dem Tode nicht mehr sündigen kann." Also darf den gleich sterbenden dieses Sakrament nicht gegeben werden; und sonach ist es nicht für alle.

Auf der anderen Seite „erfüllte der heilige Geist bei seinem Herankommen das ganze Haus" (Act. 2, 2.) d. h. die ganze Kirche; und „alle wurden erfüllt vom heiligen Geiste." Dieses Sakrament aber soll gerade eine solche Fülle geben.

b) Ich antworte, dieses Sakrament werde gegeben, damit der Mensch geistigerweise zum vollendeten Alter komme. Dies liegt aber in der Absicht der Natur, daß jeder, welcher körperlicherweise geboren ist, zum vollkräftigen Alter komme, wiewohl dies manchmal gehindert wird auf Grund der Vergänglichkeit des Körpers, den der Tod fortreißt. Weit mehr aber noch liegt es im Willen Gottes, Alles zur Vollendung zu führen, da von Ihm die Natur die ihr eigene Absicht mitgeteilt erhalten hat. Deshalb heißt es Deut. 32.: „Die Werke Gottes sind vollendet." Die Seele nun, von deren geistiger Wiedergeburt und geistiger Vollkraft hier die Rede ist, hat Unsterblichkeit; sie kann ebensogut zur Zeit des Greisenalters geistig wiedergeboren werden, wie zur Zeit des Kindesalters geistige Vollkraft haben; denn dergleichen Zeitepochen schließen keine Voreingenommenheit ein mit Rücksicht auf die Seele. Also ist dieses Sakrament allen zu geben.

c) I. Dieses Sakrament schließt etwas Hervorragendes ein; nicht aber mit Rücksicht auf den Mitmenschen, sondern mit Rücksicht auf die eigene Person, so daß der Mensch als ein vollendeter hervorragt über sich selbst als Kind betrachtet.

II. Auch im Kindesalter kann jemand geistige Vollkommenheit besitzen, nach Sap. 4.: „Das Greisenalter ist ehrwürdig; nicht aber jenes, welches nur nach der Zahl der Jahre gemessen wird." Viele haben ja, noch selbst im Kindesalter, die Kraft des heiligen Geistes erhalten, daß sie ihr Blut vergossen im Kampfe für Christum.

III. Chrysostomus antwortet (hom. de Maccab.): „In den Kämpfen der Welt wird ein gewisses Alter und eine gewisse Gestalt und die Würde des Geschlechts und des Standes erfordert und deshalb wird den Sklaven und Frauen, den Greisen und Kindern der Zutritt zu denselben untersagt. In „den Kämpfen um den Himmel aber ist der Kampfplatz weit offen jedem Alter, jeder Person, jedem Stande ohne Unterschied." Und (de militia spiritu.): „Bei Gott kämpft auch das weibliche Geschlecht. Denn viele Frauen haben mit männlichem Geiste den geistigen Kampfplatz betreten. Manche haben in innerer Stärke beim Martyrium es den Männern gleichgethan; und manche haben mehr Kraft bewiesen wie die Männer."

IV. Die Seele ist unsterblich; und deshalb ist auch den sterbenden dieses Sakrament zu spenden, damit sie in der Auferstehung „vollendet erscheinen im Maße des Alters der Vollendung Christi" (Ephes. 4.). Deshalb sagt Hugo von St. Viktor (2. de sacr. 7. 3.): „Durchaus gefährlich

wäre es, wollte jemand dieses Leben ohne Firmung verlassen;“ nicht als ob er verdammt würde (es sei denn daß er die Firmung verachtet hätte), sondern weil er eine Verminderung der Vollendung zu tragen haben würde. Deshalb empfangen auch die gefirmten Kinder mehr Herrlichkeit, wie sie hier mehr Gnade haben. Jene Stelle wird dahin verstanden, daß den sterbenden das Sakrament der Firmung nicht notwendig ist aus diesem Grunde, als ob die Gefahr kämpfen zu müssen etwa gegenwärtig wäre.

Neunter Artikel.

Dieses Sakrament wird dem Menschen an der Stirne gespendet.

a) Dies dürfte nicht sein. Denn:

I. Die Firmung ist die Vollendung der Taufe, diese aber wird dem Menschen am ganzen Körper gespendet; und so muß die Firmung dem entsprechen.

II. Geistige Kraft verleiht dieses Sakrament. Solche aber ist meist im Herzen. Also am Herzen müßte es gespendet werden, nicht an der Stirne.

III. Den Glauben soll der Mensch frei bekennen kraft dieses Sakramentes. Also müßte nach Röm. 10. der Mund gezeichnet werden.

Auf der anderen Seite sagt Rhabanus (l. c.): „In der Taufe wird der Mensch durch den Priester am Scheitel mit Chrisam gezeichnet; in der Firmung durch den Bischof an der Stirne.“

b) Ich antworte; aus zwei Gründen wird der Firmling an der Stirne gezeichnet: 1. weil er mit dem Zeichen des Kreuzes geschmückt wird wie der Soldat mit dem Zeichen des Heerführers; ein solches Zeichen aber muß offen vorliegen. Da nun die Stirne am meisten unter allen Körperteilen offenbar ist, denn sie wird fast nie verhüllt, so wird die Stirne gesalbt, damit nun der Mensch sich offen zeige als Christ; wie auch die Apostel sich nach der Herabkunft des heiligen Geistes offen zeigten vor aller Welt. 2. Die Furcht und die Scham hindern am meisten das freie Bekenntnis des Glaubens. Von beiden erscheint das Anzeichen am meisten in der Stirne, einerseits wegen der Nähe des Organs der Einbildungskraft und andererseits weil die Lebensgeister direkt vom Herzen zur Stirne hinaufsteigen. „Die sich schämen, erröten“ deshalb und „die sich fürchten, erblassen,“ heißt es 4 Ethic. ult. Damit also weder aus Furcht noch aus Scham der Mensch das freie Bekenntnis Christi unterlasse, wird er an der Stirne gefirmt.

c) I. Durch die Taufe werden wir wiedergeboren zu geistigem Leben, was den ganzen Menschen angeht. In der Firmung werden wir gekräftigt zum Kampfe; und das Zeichen davon wird an der Stirne getragen wie an einer ganz offenbaren Stelle.

II. Das Princip der Stärke ist im Herzen, das Zeichen erscheint an der Stirne; nach Ezech. 3.: „Siehe, ich habe gemacht deine Stirne härter wie die ihrigen.“ Deshalb gehört die Eucharistie, wodurch jemand in sich selbst gefestigt wird, zum Herzen, nach Ps. 103.: „Das Brot stärkt des Menschen Herz;“ das Sakrament der Firmung aber wird erfordert als Zeichen der Stärke gegenüber den anderen und deshalb wird es an der Stirne gespendet.

III. Dieses Sakrament wird gegeben, um frei zu bekennen; nicht einzig um schlechthin zu bekennen, was ja auch in der Taufe geschieht.

Deshalb darf es nicht auf dem Munde gegeben werden, sondern auf der Stirne, wo die Zeichen der Leidenschaften erscheinen, durch welche ein freies Bekenntnis gehindert wird.

Zehnter Artikel.

Bei der Firmung ist ein Firmpate nötig.

a) Dies ist überflüssig. Denn:

I. Dieses Sakrament wird den erwachsenen gegeben, die bereits hinreichend selbständig sind.

II. Wer bereits durch die Taufe in der Kirche ist, hat freien Zutritt zum Bischofe. Also braucht der Firmling nicht durch einen anderen diesem vorgestellt werden.

III. Dieses Sakrament wird zur geistigen Kräftigung gegeben. Solche aber findet sich mehr in den Männern wie in den Frauen. Also darf doch mindestens nicht eine Frau Firmpate sein für einen Mann.

Auf der anderen Seite steht das Dekret des Papstes Innocenz (decret. 30. q. 4. c. 3.): „Wenn ein Ehemann oder eine Ehefrau Taufpate war oder Firmpate."

b) Ich antworte; wie ein Kind nach der Geburt eines Lehrers bedarf in dem, was zum äußerlichen menschlichen Leben gehört (Hebr. 12, 9.); so bedarf jemand, der zum Militärdienste eintritt, eines Lehrers, der ihn in der Art und Weise zu kämpfen unterrichtet. Und deshalb werden in den weltlichen Heeren Hauptleute und Oberste über die Soldaten gesetzt. Ebenso also bedarf der Firmling für den geistigen Kampf, in den er eintritt, eines Lehrers; und ein solcher soll der Firmpate sein. Ähnlich erhält der Firmling erst in diesem Sakramente das geistige vollkräftige Alter; und somit wird er dazu hingeführt vom Paten wie noch klein und schwach.

c) I. Der Firmling ist noch nicht erwachsen im geistigen Sinne.

II. Der Firmling ist wohl Glied der Kirche, aber noch nicht eingetragen in die Liste der geistigen Kämpfer. Deshalb wird er dem Bischofe als dem Heerführer vorgestellt von einem, der bereits eingeschrieben ist. Denn nicht darf ein nicht gefirmter bei der Firmung Pate sein.

III. „In Christo Jesu ist nicht Mann und nicht Frau." Darauf kommt es also nicht an, ob ein Mann oder eine Frau Pate sei.

Elfter Artikel.

Der Bischof allein kann dieses Sakrament spenden.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Gregor der Große schreibt dem Bischofe Januarius: „Es kam zu unseren Ohren, einige hätten daran Anstoß genommen, daß wir den einfachen Priestern verboten haben, jene mit Chrisam zu salben, die bereits getauft sind. Wir haben dies gethan gemäß dem alten Brauche der Kirche. Sollten aber daraus Ungelegenheiten entstehen; so gestatten wir, daß da, wo Bischöfe mangeln, Priester mit Chrisam die Stirne salben dürfen." Also ist es nicht notwendig, daß ein Bischof die Firmung spendet.

II. Das Sakrament der Taufe ist wirksamer wie das der Firmung, denn es läßt Schuld und Strafe ganz und gar nach, was bei der Firmung nicht der Fall ist. Die Taufe aber kann von einem einfachen Priester gespendet werden und selbst von einem Laien im Notfalle. Also ist zur Firmung kein Bischof notwendig.

III. Der Scheitel, wo nach den Ärzten das Organ der besonderen Vernunft, der ratio particularis oder Denkkraft, ihren Sitz hat, steht an Würde voran der Stirne, wo der Sitz der Einbildungskraft ist. Der einfache Priester aber kann den Scheitel salben; also um so mehr die Stirne.

Auf der anderen Seite sagt Papst Eusebius (ep. 3.): „Das Sakrament der Händeauflegung soll man in hohen Ehren halten; denn nur von den höchsten Priestern kann es gespendet werden. Und zur Zeit der Apostel ist es, wie man liest, nicht von anderen als den Aposteln gespendet worden, so daß es auch jetzt von niemand anderem gespendet werden darf als von denen, welche die Stelle der Apostel einnehmen. Wird es von anderen thatsächlich aus Vermessenheit gespendet, so ist es leer und inhaltslos und darf nicht unter die Sakramente der Kirche gerechnet werden."

b) Ich antworte; bei jedem Werke gebühre die letzte Vollendung desselben dem Einwirken der an der Spitze stehenden Kunst oder Kraft; wie ja immer der Stoff von den niederen vorbereitet, der höhere Meister aber die letzte Form giebt.

Die gläubigen Christi nun sind gewissermaßen ein Werk Gottes, nach 1. Kor. 3.: „Ihr seid Gottes Bau;" und 2. Kor. 3. werden sie als „ein Brief bezeichnet, den Gottes Geist geschrieben." Es ist dieses Sakrament der Firmung aber die letzte Vollendung des Sakramentes der Taufe. Denn durch das Sakrament der Taufe wird der Mensch auferbaut zu einem geistigen Hause und beschrieben wie ein geistiger Brief. Durch das Sakrament der Firmung aber wird dieses geistige Haus gleichsam geweiht zu einem Tempel des heiligen Geistes und der Brief gesiegelt mit dem Siegel des Kreuzes. Deshalb also ist die Spendung dieses Sakramentes vorbehalten den Bischöfen als denen, welche die höchste Macht haben in der Kirche; wie ja auch nach Act. 8. durch das Händeauflegen der Apostel, deren Stelle die Bischöfe einnehmen, in der Erstlingskirche die Fülle des heiligen Geistes gegeben wurde. Deshalb bestimmt Urban I. (ad omnes fideles): „Alle gläubigen müssen durch die Händeauflegung der Bischöfe nach der Taufe den heiligen Geist empfangen, damit sie vollendete Christen seien."

c) I. Der Papst hat in der Kirche die Fülle der Gewalt. Er kann kraft deren also niedrigergestellten Manches überlassen, was dem Amte der höhergestellten eigentlich entspricht; wie er manchen Priestern es überlassen hat, die niederen Weihen zu geben, obgleich dies eigentlich die Bischöfe angeht. Und kraft dieser Fülle der Gewalt hat Gregor der Große es im genannten Falle einfachen Priestern überlassen, bis das Ärgernis gehoben sein würde, die Firmung zu erteilen.

II. Die Taufe ist wirksamer mit Rücksicht auf die Entfernung des Übels; denn sie ist ein geistiges Zeugen, was immer vom Nichtsein ausgeht. Die Firmung ist wirksamer für den Fortschritt im Guten; denn ein solcher Fortschritt geht vom unvollkommenen Sein aus und hat zum Zwecke das vollkommene. Deshalb ist die Spendung dieses Sakramentes einem höheren anvertraut.

III. Nach Rhabanus (l. c.) „zeichnet der Priester den getauften mit Chrisam auf dem Scheitel, der Bischof auf der Stirne. Durch die erstere

Salbung wird ausgedrückt, der heilige Geist steige hinab in das Herz des Täuflings, um da zu wohnen und diese Wohnung Gott dem Herrn zu heiligen. Durch die zweite Salbung wird erklärt, die siebengestaltete Gnade des heiligen Geistes komme in den Menschen mit aller Fülle der Heiligkeit, der Wissenschaft und der Tugend." Nicht also weil ein Teil des Körpers etwa vorzüglicher wäre wie der andere, wird die letztere Salbung den Bischöfen vorbehalten; sondern auf Grund der vorzüglicheren Wirkung.

Zwölfter Artikel.

Der Ritus dieses Sakramentes.

a) Derselbe ist nicht zukömmlich. Denn:

I. Das Sakrament der Taufe ist bei weitem notwendiger wie das der Firmung. Trotzdem werden dem ersten zur feierlichen Spendung gewisse Zeiten, Ostern und Pfingsten, zugewiesen. Also müßte um so mehr dies bei der Firmung geschehen.

II. Wie zu diesem Sakramente ist auch zur Taufe erforderlich die Andacht des Spenders und des Empfängers. Also wird unnötigerweise bei der Firmung und nicht bei der Taufe vom Konzil zu Orleans (vgl. oben) vorgeschrieben, „die Empfänger sollten nüchtern sein;" und von einem anderen Konzil (c. 7. de conseer. dist. 5.), „die Bischöfe sollten bei der Spendung nüchtern sein."

III. Der Chrisam ist ein Zeichen der Fülle des heiligen Geistes. Die Fülle des heiligen Geistes aber ist zu den Aposteln herabgestiegen am Tage der Pfingsten. Also da sollte man den Chrisam weihen und nicht am Gründonnerstage.

Auf der anderen Seite steht die Autorität der vom heiligen Geiste geleiteten Kirche.

b) Ich antworte: Der Herr hat (Matth. 18.) zu seinen gläubigen gesagt: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen." Also muß daran festgehalten werden, daß die Bestimmungen der Kirche, zumal in dem, was die Sakramente betrifft, gemäß der Weisheit Christi getroffen werden.

c) I. „Diese beiden Sakramente (der Taufe und Firmung) sind so miteinander verbunden, daß sie nicht getrennt werden sollen, falls nicht der Tod dazwischentritt, und das eine ohne das andere nicht vollendet gespendet ist;" sagt Papst Melchiades (l. c.). Also Pfingsten und Ostern, wo die Taufe gespendet wurde, waren auch die Zeiten für dieses Sakrament. Jedoch mußte, da der Bischof nicht zugleich dort sein kann, wo die Priester taufen, gemäß der Gewohnheit die Spendung der Firmung auch auf andere Zeiten ausgedehnt werden.

II. Von jenem Gebote werden die kranken ausgeschlossen, wie im nämlichen Dekret gelesen wird. Jedoch wird wegen der Größe der Diöcesen gestattet, daß dieses Sakrament auch von nicht-nüchternen empfangen werde; weil es eben nur der Bischof geben kann und er allein dazu nicht hinreichend sein würde, wollte man den Firmlingen noch die Zeit beschränken. Wo aber es geschehen kann, ist es schicklicher, daß es nüchtern gegeben und empfangen wird.

III. Aus dem von Papst Martin gehaltenen Konzil geht hervor

(c. 129. de conseer. dist. 4.), daß zu jeder Zeit es gestattet war, den Chrisam zu weihen. Weil aber die feierliche Taufe an der Ostervigil schon viel Zeit in Anspruch nahm und dazu der geweihte Chrisam erforderlich ist, wurde festgesetzt, zwei Tage vorher sollte der letztere geweiht werden, damit noch Zeit sei, ihn auch in die Diöcese zu verschicken. An jenem Tage wurde ja auch das hauptsächlichste Sakrament, worauf hin alle anderen hingeordnet werden, die Eucharistie eingesetzt; und sonach ist es schicklich, daß da der Chrisam bereitet wird, der für die Spendung mehrerer Sakramente dient.

Über das Sakrament der Eucharistie.

Es kommt jetzt an die Reihe das Sakrament der Eucharistie. Wir behandeln: 1. dieses Sakrament an sich; 2. seine Materie; 3. seine Form; 4. seine Wirkungen; 5. die Empfänger desselben; 6. den Spender; 7. den Ritus.

Dreiundsiebzigstes Kapitel.

Das Sakrament der Eucharistie an sich.

Erster Artikel.

Die Eucharistie ist ein Sakrament.

a) Das Gegenteil wird behauptet. Denn:

I. Die Eucharistie hat zum Zwecke die Vollendung des Menschen. Dafür ist aber schon die Firmung da. Also da ein Sakrament genügend ist für seinen Zweck, so scheint die Eucharistie kein Sakrament zu sein.

II. In jedem Sakramente des Neuen Bundes verursacht das sichtbare Zeichen die unsichtbare Wirkung, wie das Abwaschen mit Wasser verursacht den Taufcharakter und das geistige Reinwerden. Die Brots- und Weinsgestalten aber in der Eucharistie, was nämlich da gesehen wird, bewirken weder den wahren Leib Christi, der da ist zu gleicher Zeit sachlicher Inhalt und Sakrament, noch den mystischen Leib, der einzig allein Sache oder Wirkung ist und nicht mehr Sakrament oder Zeichen von etwas Anderem. Also ist die Eucharistie kein Sakrament.

III. Die Sakramente des Neuen Bundes werden vollendet im Gebrauchen und Anwenden der Materie; wie die Taufe im Abwaschen mit Wasser, die Firmung im Salben mit Chrisam. Wäre also die Eucharistie

ein Sakrament, so würde sie vollendet werden im Gebrauchen der Materie und nicht in deren Konsekrierung; — was falsch ist, da die Form des Sakramentes die Worte der Konsekration bilden. Also ist die Eucharistie kein Sakrament.

Auf der anderen Seite heißt es in der Kollekte: „Dieses Dein Sakrament möge nicht sein für uns eine Verschuldung, um bestraft zu werden."

b) Ich antworte, die kirchlichen Sakramente sollen dem Menschen zu Hilfe kommen im geistigen Leben. Da nun das Körperliche besteht gemäß einer gewissen Ähnlichkeit mit dem Geistigen, so kann das geistige Leben beurteilt werden nach dem körperlichen. Offenbar nun gehört zum körperlichen Leben nicht nur die Erzeugung und das Wachsen; sondern auch Nahrung, wodurch das Leben bewahrt wird. Wie also zum geistigen Leben gehört die Taufe als geistige Zeugung und die Firmung als geistiges Wachsen, so gehört zu selbem das Sakrament der Eucharistie als geistige Nahrung.

c) I. Eine doppelte Vollendung hat der Mensch. Die eine ist innerhalb des Menschen selber, zu ihr führt das Wachsen; und diese kommt der Firmung zu. Die andere erhält der Mensch dadurch, daß von außen her etwas zum Menschen tritt, was ihn in seinem Leben bewahrt; wie Speise, Kleider 2c.; und diese Vollendung des Menschen paßt zur Eucharistie.

II. Wegen der Kraft des heiligen Geistes, nicht also aus sich verursacht das Wasser in der Taufe eine geistige Wirkung; wie Chrysostomus sagt (hom. 35. in Joan.): „In den getauften wirkt nicht schlechthin das Wasser; sondern wenn es die Gnade des heiligen Geistes in sich aufgenommen hat, dann löst es alle Sünden." Wie aber die Kraft des heiligen Geistes sich verhält zum Wasser in der Taufe, so verhält sich der wahre Körper Christi zu den Gestalten des Brotes und Weines. Also wirken diese Gestalten nur kraft des wahren Körpers Christi.

III. Sakrament wird etwas deshalb genannt, weil es etwas Heiliges (sacrum) in sich schließt. Nun kann etwas heilig sein entweder für sich schlechthin oder kraft der Beziehung zu etwas Anderem. Dies nun ist der Unterschied zwischen der Eucharistie und den anderen Sakramenten, daß die erstere etwas Heiliges an und für sich, schlechthin, in sich enthält. Dagegen hat die Taufe etwas Heiliges nur auf Grund der Anwendung auf etwas Anderes, nämlich die Kraft zu heiligen; und dasselbe gilt von allen anderen Sakramenten. Deshalb wird das Sakrament der Eucharistie vollendet in der Konsekrierung oder Weihung selber der Materie; die anderen Sakramente aber werden vollendet in der Anwendung der Materie auf den Menschen, der geheiligt werden soll.

Daraus folgt noch ein anderer Unterschied. Denn in der Eucharistie ist das, was „sachlicher Inhalt (res) und zugleich Sakrament" ist, also was thatsächlich besteht und zugleich wieder seinerseits eine weitere Wirkung bezeichnet, nämlich der wahre Leib Jesu, innerhalb der Materie allein; — was aber nur sachliche Wirkung ist, nur res, nichts also Weiteres mehr bedeutet, das ist nur im Empfänger, nämlich die gespendete Gnade. Dagegen ist bei der Taufe und den übrigen Sakramenten Beides im Empfänger: nämlich das, was Sache oder Wirkung und zugleich wieder Sakrament, d. h. Zeichen einer anderen geistigen Wirkung ist, der sakramentale Charakter; — und die Gnade des Nachlasses aller Sünden, was nur Wirkung ist und auf keine weitere Wirkung mehr hinweist, also in keiner Weise mehr zugleich Sakrament oder Zeichen ist.

Zweiter Artikel.

Dieſes Sakrament iſt ein einziges Sakrament.

a) Es ſind mehrere. Denn:

I. In der Kollekte heißt es: „Es mögen uns reinigen die Sakramente, welche wir genommen haben.“

II. Wird die „Art“ vervielfacht, ſo iſt es unmöglich, daß die Gattung nicht vervielfacht werde; wie nicht mehrere ſinnbegabte Weſen ein einziger Menſch ſein können. Nun iſt die allgemeine „Art“ für die Begriffsbeſtimmung eines Sakramentes die, daß es ein „Zeichen“ iſt. Da alſo in der Euchariſtie zwei Zeichen ſind: Brot und Wein, ſo ſind da zwei Sakramente.

III. Die Euchariſtie wird vollendet in der Konſekration der Materie. Hier beſteht aber eine doppelte Materie.

Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 10.: „Ein Brot und ein Körper ſind wir alle, ſo viele wir ſind, die wir an dem einen Brote und dem einen Kelche teilnehmen.“ Alſo iſt die Euchariſtie das Sakrament oder das äußere Zeichen der kirchlichen Einheit. Nun muß das Sakrament als Zeichen ähnlich ſein dem, was durch dasſelbe bezeichnet wird. Alſo iſt die Euchariſtie nur ein Sakrament.

b) Ich antworte; nach 9 Metaph. wird als etwas Eines bezeichnet nicht nur das, was unteilbar iſt oder ununterbrochen miteinander zuſammenhält, ſondern auch was vollendet iſt; wie das Haus, wie ein und derſelbe Menſch. Nun iſt Jenes etwas Eines in der Vollendung, zu deſſen Vervollſtändigung alle Teile oder alle jene Dinge zuſammentreten, die zu dem Zwecke desſelben erfordert werden. So wird der Menſch etwas Eines aus allen Gliedern, die notwendig ſind für die zweckgemäße Thätigkeit der Seele; — und das Haus wird etwas Eines aus allen Teilen, die notwendig ſind, damit es bewohnt werde. Und danach iſt dieſes Sakrament etwas Eines; denn es hat zum Zwecke die geiſtige Nahrung, welche der körperlichen gleichförmig iſt.

Zur körperlichen Erquickung nun gehört Speiſe als trockene und Trank als feuchte Nahrung. Und ſo machen zwei Dinge: geiſtige Speiſe und geiſtiger Trank, dieſes Sakrament zu etwas Vollſtändigem. Deshalb heißt es Joh. 6.: „Mein Fleiſch iſt wahrhaft eine Speiſe und mein Blut wahrhaft ein Trank.“ Mehreres alſo iſt dieſes Sakrament dem beſtimmbaren Stoffe nach, materialiter; etwas Eines aber der beſtimmenden Vollendung nach, formaliter et perfective.

c) I. In dieſer ſelben Kollekte folgt dann die Einzahl: „Dieſes Dein Sakrament ſei uns nicht Verſchuldung.“ Daraus geht hervor, daß dasſelbe nach einer gewiſſen Seite hin, dem Stoffe nach nämlich, Mehreres iſt; ſchlechthin aber etwas Eines.

II. Aus Brot und Wein wird als aus mehreren Zeichen vollendet eine Nahrung.

III. Daraus folgt nur, daß dieſes Sakrament der beſtimmbaren Materie nach Mehreres iſt.

Dritter Artikel.

Die Notwendigkeit der Euchariſtie für das menſchliche Heil.

a) Sie iſt notwendig zum Heile. Denn:

I. Joh. 6. heißt es: „Wenn ihr nicht eſſet das Fleiſch des Menſchenſohnes und nicht trinket ſein Blut, ſo werdet ihr nicht das Leben in euch haben.“

II. Dieſes Sakrament iſt eine gewiſſe geiſtige Nahrung. Die körperliche Nahrung aber iſt notwendig für das körperliche Heil.

III. Wie die Taufe, ſo iſt auch die Euchariſtie das Sakrament des Leidens Chriſti, ohne welches kein Heil iſt. Denn der Apoſtel ſagt (1. Kor. 11.): „So oft ihr dieſes Brot eſſet und den Kelch trinket, ſollt ihr den Tod des Herrn verkündigen bis er kommt.“ Alſo iſt dieſes Sakrament zum Heile notwendig.

Auf der anderen Seite ſchreibt Auguſtin an Bonifacius: „Auch Jenes denket nicht, als ob die kleinen nicht das ewige Leben haben könnten, weil ſie nicht teil haben am Leibe und Blute Chriſti.“

b) Ich antworte; in dieſem Sakramente ſei zu betrachten: 1. Das Sakrament ſelber; und 2. die Wirkung (res) des Sakramentes.

Letztere iſt die Einheit des Körpers der Kirche, ohne die kein Heil iſt. Denn niemandem ſteht das Heil offen, der außerhalb der Kirche ſich findet, wie in der Sündflut niemand gerettet wurde, der nicht in der Arche war (2. Petr. 3.). Nun kann aber die Wirkung eines Sakramentes erlangt werden ohne das Sakrament ſelber, allein durch die Begierde nach dem Sakramente. Alſo bevor der Menſch dieſes Sakrament empfängt, kann er das Heil haben auf Grund der Begierde nach dieſem Sakramente, wie ja auch dies von der Taufe geſagt worden (Kap. 68, Art. 2.). Nur beſteht dieſer Unterſchied: 1. Die Taufe iſt der Beginn des geiſtigen Lebens, die Thüre der Sakramente; — die Euchariſtie aber gleichſam die Vollendung des geiſtigen Lebens und aller Sakramente Zweck; denn durch die Heiligung, welche die anderen Sakramente mitteilen, wird die Seele geeignet, die Euchariſtie zu empfangen oder zu konſekrieren. Die Taufe alſo iſt notwendig, um das geiſtige Leben anzufangen, die Euchariſtie, um es zu vollenden; ſo aber, daß es genügt, nach ihr zu verlangen, wie ja auch der Zweck feſtgehalten wird durch die Abſicht und das Verlangen. 2. Durch die Taufe wird der Menſch hingeordnet zur Euchariſtie. Und ſonach erhalten die getauften Kinder durch die Taufe ſelber die Beziehung zur Euchariſtie; und wie ſie glauben auf Grund des Glaubens der Kirche, ſo verlangen ſie auf Grund der Meinung und Abſicht der Kirche nach der Euchariſtie und empfangen ſomit die Wirkung des Sakramentes. Zur Taufe aber werden die Kinder durch kein anderes Sakrament hingeordnet; und alſo haben ſie vor dem Empfangen der Taufe dieſelbe in keiner Weiſe dem Verlangen nach, ſondern nur die erwachſenen können ſie ſo haben. Die Kinder können ſomit die Wirkung des Sakramentes der Taufe nicht empfangen, ohne daß ſie das Sakrament empfangen. Nicht alſo in derſelben Weiſe iſt notwendig die Euchariſtie wie die Taufe.

c) I. „Dieſes Fleiſch und dieſes Blut,“ ſo Auguſtin (26. in Joan.), „bedeutet nach dem Heilande die Gemeinſchaft mit ſeinem Körper und mit

seinen Gliedern; und dieser Körper ist die Kirche in den vorherbestimmten und berufenen, in den gerechtfertigten und verherrlichten, in den heiligen und gläubigen." Und (an Bonifacius): „Niemand soll daran zweifeln, daß dann jeder teilhaft werde des Körpers und des Blutes des Herrn, wann er in der Taufe ein Glied des Leibes Christi wird; und er wird nicht entfremdet der Gemeinschaft dieses Brotes und dieses Kelches, auch wenn er, bevor er jenes Brot ißt und jenen Kelch trinkt, in der Einheit des Körpers Christi feststehend aus dieser Welt scheidet."

II. Die körperliche Nahrung wird verwandelt in die Substanz dessen, der genährt wird; und somit kann die letztere nicht bestehen, wenn nicht thatsächlich die Nahrung genommen wird. Die geistige Nahrung aber wandelt den Menschen in sich selbst um, nach Augustin (7. Conf. 10.), der gleichsam die Stimme des Herrn hörte: „Nicht du wirst mich in dich verändern wie die Nahrung deines Fleisches; sondern du wirst in mich verwandelt werden." Es kann jedoch jemand bereits durch das Verlangen des Geistes in Christo sein; auch ohne den thatsächlichen Genuß dieses Sakramentes. Somit stimmt die Ähnlichkeit nicht.

III. Die Taufe ist das Sakrament des Leidens und des Todes Christi, insoweit der Mensch wiedererzeugt wird in Christo durch die Kraft von Christi Leiden. Die Eucharistie aber ist das Sakrament des Todes Christi, insoweit der Mensch vollendet wird in der Einigung mit Christo, der für uns gelitten hat. Wie also die Taufe genannt wird „das Sakrament des Glaubens", weil dieser das Fundament des geistigen Lebens, dessen Anfang, ist; so heißt die Eucharistie „das Sakrament der heiligen Liebe", weil diese „das Band der Vollkommenheit" ist (Kol. 3.).

Vierter Artikel.

Die Namen dieses Sakramentes.

a) Dieses Sakrament sollte nicht mehrere Namen haben. Denn:

I. Es ist etwas Eines; also darf es nur einen Namen haben, da der Name entsprechen muß der Sache.

II. Eine Gattung wird nicht entsprechend bekannt gemacht durch das, was sie mit der „Art" gemeinsam hat. Alle Sakramente aber verleihen Gnade, was der Name „Eucharistie", „gute Gnade", bedeutet. Alle Sakramente zudem sind Heilmittel für das gegenwärtige Leben, worauf der Name „Wegzehrung" hindeutet. Alle Sakramente ferner enthalten etwas Heiliges, was der Name „Opfer" (sacrificium) bezeichnet. Durch alle Sakramente endlich stehen die gläubigen miteinander in Gemeinschaft, was der Name συνάξις „Kommunion" ausdrückt.

III. „Hostie" ist dasselbe wie „Opfer". Wie also dieses Sakrament nicht eigentlich „Opfer" genannt werden darf, so auch nicht „Hostie".

Auf der anderen Seite steht der Gebrauch der gläubigen.

b) Ich antworte; dieses Sakrament schließe eine dreifache Bezeichnung ein: 1. Es ist das Andenken an das Leiden des Herrn, welches ein wahres Opfer war; und danach wird es „Opfer" genannt. 2. Es ist das Zeichen der kirchlichen Einheit, der die Menschen durch dieses Sakrament angegliedert werden; und danach heißt es „Kommunion", nach Damascenus (4. de orth. fide 14.). 3. Es ist ein Zeichen für etwas Zukünftiges, nämlich die Figur

der künftigen Herrlichkeit; und danach heißt es „Wegzehrung", denn es bereitet uns gleichsam den Weg, zur Herrlichkeit zu gelangen; deßentwegen hat es auch den Namen „Eucharistie", „gute Gnade", denn „Gnade Gottes ist das ewige Leben" (Röm. 6.) und weil es dem thatsächlichen Inhalte nach Christum enthält, der da ist „voll von der Gnade." Im Griechischen wird es auch μετάληψις genannt, d. h. Teilnahme, Annehmen, denn „durch dasselbe nehmen wir teil am Sohne Gottes" (Dam. l. c.).

c) I. Nach den verschiedenen Eigenheiten und Wirkungen kann etwas Eines mehrere Namen haben.

II. Was allen Sakramenten gemeinsam ist, wird diesem in hervorragendstem Maße zugeteilt.

III. „Opfer" heißt dieses Sakrament, weil es das göttliche Leiden darstellt; „Hostie", weil es Christum in sich enthält, „die heilsame Opfergabe" (Ephes. 5.).

Fünfter Artikel.

Die Einsetzung der Eucharistie.

a) Die Einsetzung dieses Sakramentes war nicht zukömmlich. Denn:

I. Aristoteles sagt (2. de Gener.): „Durch dasselbe werden wir genährt, woraus wir bestehen." Nun erhalten wir das geistige Sein durch die Taufe. Also werden wir auch genährt durch die Taufe; und war es unnötig, dieses Sakrament als geistige Nahrung einzusetzen.

II. Durch dieses Sakrament werden die Menschen mit Christo vereint wie die Glieder mit ihrem Haupte. Christus aber ist das Haupt aller, die vom Anfange der Welt an lebten (Kap. 8.). Also durfte die Einsetzung dieses Sakramentes nicht verschoben werden bis zum Gründonnerstage.

III. Dieses Sakrament ist das Andenken an das Leiden des Herrn, nach Luk. 22.: „Thut dies zu meinem Andenken." Also durfte es nicht vor dem Leiden eingesetzt werden, da ein Andenken immer auf etwas Vergangenes geht.

IV. Durch die Taufe wird jemand in Beziehung gesetzt zur Eucharistie, die nur den getauften gegeben werden darf. Die Taufe aber ward nach dem Leiden des Herrn eingesetzt. Also durfte die Eucharistie nicht vorher eingesetzt werden.

Auf der anderen Seite ist von Christus dieses Sakrament eingesetzt, „der Alles wohlgethan hat" (Mark. 7.).

b) Ich antworte; zukömmlicherweise ward dieses Sakrament eingesetzt, als Christus das Abendmahl hielt mit seinen Jüngern am Tage vor seinem Leiden. Denn 1. ist Christus selber in diesem Sakramente enthalten. Als Er deshalb fortgehen wollte von seinen Jüngern, soweit es auf die eigene menschliche Gestalt ankommt, ließ Er Sich selbst zurück unter den sakramentalen Gestalten; wie in der Abwesenheit des Königs dessen Bild hingestellt wird, damit man es verehre. Deshalb sagt Eusebius Emissenus (hom. 5. in Pascha): „Weil Er den von Ihm angenommenen Körper ihren Augen entziehen wollte, war es notwendig, daß Er beim letzten Abendmahle sein Fleisch und sein Blut für uns konsekrierte, damit fortwährend im Mysterium verehrt werde, was Er ein einziges Mal darbrachte als Erlösungspreis."

2. Ohne den Glauben an das Leiden Christi konnte niemals das Heil gefunden werden, nach Röm. 3.: „Ihn hat Gott als Sühner hingestellt durch den Glauben in seinem Blute.“ Deshalb mußten die Menschen zu aller Zeit etwas haben, was ihnen das Leiden des Erlösers ins Gedächtnis zurückrief. Im Alten Bunde war dies vorzugsweise das Osterlamm; weshalb 1. Kor. 5. es heißt: „Unser Osterlamm Christus ist geopfert.“ Im Neuen Bunde trat an dessen Stelle die Eucharistie. Deshalb sagt Leo der Große (serm. 7. de pass. dom.): „Damit der Schatten Platz mache dem Körper, wird der alte Brauch ersetzt durch das neue Sakrament; die eine Opfergabe geht über in die andere; durch Blut wird Blut entfernt; und während die Feierlichkeit, wie sie im Gesetze eingesetzt worden, ihre Erfüllung findet, wird sie in eine andere umgewandelt.“

3. Was in den letzten Augenblicken des Lebens gesagt wird, das wird von den Freunden mehr im Gedächtnisse festgehalten, zumal da in höherem Grade entzündet wird die Freundesliebe. Weil also, wie Papst Alexander sagt (ep. ad omnes orthod. c. 4.), „nichts unter den Opfern größer sein kann wie der Leib und das Blut Christi und keine dargebrachte Gabe dieser voransteht;“ deshalb hat der Herr, damit es höher geehrt werde, bei seinem Fortgehen von den Jüngern dieses Sakrament eingesetzt. Und darum sagt Augustin (ep. 5. ad Januar.): „Damit der Heiland um so tiefer empfehle die Erhabenheit dieses Geheimnisses, wollte Er dasselbe wie das letzte Andenken an Ihn, als Er seine Jünger verließ, um sich den Verfolgern zu übergeben, tiefer in ihre Herzen und in ihr Gedächtnis einprägen.“

c) I. Wir werden durch dasselbe genährt, woraus wir sind; aber Beides tritt nicht auf die nämliche Weise in uns. Denn das, woraus wir sind, kommt in uns durch die Zeugung; dasselbe aber tritt, soweit wir daraus genährt werden, in uns durch das Essen. Wie wir also durch die Taufe wiedererzeugt werden in Christo, so werden wir durch die Eucharistie genährt in Christo.

II. Die Eucharistie enthält in sich Christum selber, der für uns gelitten hat. Also konnte es nicht vor der Menschwerdung eingesetzt werden.

III. Dieses Sakrament wurde beim letzten Abendmahle eingesetzt, damit es zukünftig ein Andenken an das Leiden sei; weshalb es heißt: „So oft ihr dies thun werdet.“

IV. Die Einsetzung entspricht der Ordnung im Bereiche der Absicht. Denn die Eucharistie ist wohl thatsächlich nach der Taufe, der Absicht gemäß aber vor der Taufe; und deshalb mußte sie früher eingesetzt werden. Oder man kann sagen; die Taufe war schon in etwa eingesetzt bei der Taufe Christi, so daß schon einige durch die Taufe Christi selber getauft waren (Joh. 3.).

Sechster Artikel.

Das Osterlamm war die vorzüglichste Figur dieses Sakramentes.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Christus ist „Priester nach der Ordnung des Melchisedech.“ Also war das Opfer des Melchisedech die vorzüglichste Figur dieses Sakramentes.

II. Das Durchschreiten des Roten Meeres war die Figur für die Taufe, nach 1. Kor. 10.: „Alle sind getauft im Meere und in der Wolke.“

Die Opferung des Osterlammes aber war vor dem Durchschreiten des Roten Meeres und es folgte ihm das Manna wie die Eucharistie folgt der Taufe. Also ist das Manna eine vorzüglichere Figur der Eucharistie wie das Osterlamm.

III. Wie eine Wegzehrung führt uns dieses Sakrament in den Himmel. Dies aber wurde zumeist versinnbildet im Sakramente der Sühnung, als der Hohepriester einmal im Jahre eintrat mit dem Blute in das Allerheiligste (Hebr. 9.).

Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 5.: „Unser Osterlamm Christus ist geopfert; also speisen wir im ungesäuerten Brote der Wahrheit und Aufrichtigkeit."

b) Ich antworte; mit Rücksicht auf das, was bloß äußeres Zeichen oder Sakrament in der Eucharistie ist, war die hauptsächlichste Figur im Alten Bunde für die Eucharistie Melchisedech, der da Brot und Wein darbrachte. Mit Rücksicht auf Christus, der für uns gelitten hat und in diesem Sakramente enthalten ist, war die hauptsächlichste Figur das höchst feierliche Opfer der Sühnung, das große Versöhnungsopfer. Mit Rücksicht auf die Wirkung, war die hauptsächlichste Figur das Manna, welches „in sich hatte allen Wohlgeschmack" (Sap. 16.).

Das Osterlamm aber war mit Rücksicht auf Alles dieses Figur der Eucharistie: Denn es wurde 1. gegessen mit ungesäuerten Broten, nach Exod. 12, 8.; — es wurde 2. geopfert vom ganzen Volke Israels am vierzehnten des Monats, was versinnbildete den Opfertod Christi, der wegen seiner Unschuld „Lamm" genannt wird; — es wurden 3. die Kinder Israels beschützt durch das Blut des Osterlammes vor dem Würgengel und herausgeführt aus der Knechtschaft Ägyptens. Deshalb wird das Osterlamm als die hauptsächlichste Figur für die Eucharistie hingestellt, weil es alle anderen in sich enthält.

c) Damit beantwortet.

Vierundsiebzigstes Kapitel.

Über die Materie der Eucharistie in der äußeren Gestalt.

Erster Artikel.

Die Materie dieses Sakramentes ist Brot und Wein.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Die Eucharistie muß mehr ausdrücklich und mehr vollkommen das Leiden Christi darstellen wie die Sakramente des Alten Bundes. Das Fleisch der Opfertiere aber im Alten Testamente versinnbildete mehr ausdrücklich das Leiden Christi wie dies Brot und Wein thut. Also müßte die Materie dieses Sakramentes vielmehr Fleisch sein wie Brot und Wein.

II. Dieſes Sakrament ſoll überall gefeiert werden. Nicht überall aber findet ſich Weizenbrot und ebenſo nicht Wein.

III. Dasſelbe iſt für kranke und geſunde. Vielen kranken aber ſchadet der Wein.

Auf der anderen Seite erklärt Alexander I. (ep. 1. ad omnes orth.): „Im Darbringen des Sakramentes ſoll bloß Brot und mit etwas Waſſer vermiſchter Wein als Materie verwandt werden."

b) Ich antworte; rückſichtlich der Materie dieſes Sakramentes ſeien viele Irrtümer entſtanden. Denn die Artotyriten, wie Auguſtin ſchreibt (häre. 28.), nahmen Brot und Käſe; weil ſie meinen, bei den erſten Menſchen hätten die Opfer beſtanden aus Früchten der Erde und dem Produkt von Schafen. Die Kataphrygen und Pepuzianer nahmen das Blut eines Kindes, welches ſie durch Stiche in ſeinen Leib herauspreßten, mit Mehl miſchten und ſo ein gewiſſes Brot bereiteten, das ſie Euchariſtie nannten. Andere nahmen unter dem Vorwande der Nüchternheit reines Waſſer.

Alle dieſe und andere diesbezüglichen Irrtümer ſind dadurch ausgeſchloſſen, daß Chriſtus Brot und Wein nahm zu dieſem Sakramente nach Matth. 26., und es in dieſer Weiſe einſetzte. Dies aber hat folgende Gründe für ſich. Denn: 1. wird dieſes Sakrament in Gebrauch genommen in der Weiſe des Eſſens. Wie nun die Taufe ein Abwaſchen iſt und zum körperlichen Abwaſchen gewöhnlich Waſſer dient, demnach alſo mit Waſſer die Taufe geſpendet wird; ſo dient Brot und Wein für gewöhnlich der menſchlichen Nahrung und iſt ſomit der Euchariſtie entſprechend. Es iſt 2. dieſes Sakrament ein Andenken an das Leiden Chriſti. Wie alſo da der Leib getrennt wurde vom Blute, ſo iſt in der Euchariſtie getrennt das Brot vom Weine und wird ſo getrennt genommen der Leib und das Blut des Herrn. Die Wirkung muß 3. berückſichtigt werden. Denn „dieſes Sakrament iſt ſtark, um die Seele und den Leib zu ſchützen. Deshalb wird der Leib Chriſti genommen unter der Geſtalt des Brotes, damit der Leib behütet werde; das Blut wird genommen unter der Geſtalt des Weines, damit die Seele behütet werde" (Ambros. sup. I. ad Cor. c. 11. hic calix); heißt es doch Lev. 17.: „Die Seele des Fleiſches iſt im Blute." 4. Mit Rückſicht auf die Wirkung für die ganze Kirche. Denn „wie aus vielen Körnern das Brot entſteht und aus vielen Tropfen der Wein wird, ſo beſteht die Kirche aus vielen gläubigen" (Aug. tract. 26. in Joan.).

c) I. Allerdings iſt Fleiſch ein ſchärferer Ausdruck für das Leiden Chriſti. Aber es kommt nicht ſo ſehr dem Gebrauche zu, welchem die Euchariſtie dient; und der Bezeichnung für die kirchliche Einheit.

II. Wein und Weizenbrot iſt jedenfalls leicht überallhin zu ſchaffen. Es darf aber nicht das eine ohne das andere konſekriert werden; ſonſt wäre das Sakrament nicht vollendet.

III. Wein in geringer Quantität ſchadet dem kranken nicht. Es braucht aber auch der Empfänger unter beiden Geſtalten das Sakrament nicht zu nehmen (vgl. unten Kap. 80.).

Zweiter Artikel.

Eine bestimmte Quantität Brot und Wein wird für dieses Sakrament als Materie nicht erfordert.

a) Das Gegenteil scheint wahr. Denn:

I. Die Wirkungen der Gnade sind nicht minder geordnet wie die der Natur. Nach 2. de anima aber „besteht eine bestimmte Grenze für Alles was eine Natur hat, und ein maßgebender Gesichtspunkt für die Größe und das Wachsen." Also ist um so mehr in der Eucharistie, als der „guten Gnade", eine bestimmte Quantität Brot und Wein erforderlich.

II. Den Dienern der Kirche ist von Christo nicht die Gewalt gegeben, damit sie derselben sich zum Spotte des Glaubens und der Sakramente bedienen; denn „zur Auferbauung hat ihnen Gott Gewalt gegeben, nicht um zu zerstören" (2. Kor. 10.). Es würde dies aber dem Sakramente zum Spotte gereichen, wenn der Priester das ganze Brot z. B., welches auf dem Markte verkauft wird, konsekrieren wollte und allen Wein im Keller. Also kann er das nicht thun.

III. Wenn jemand im Meere getauft wird, dann wird nicht das ganze Meer geheiligt, daß es abwasche von Sünden; sondern nur jene Quantität, die zum Taufen dient. Also wird auch in diesem Sakramente nicht jene Quantität konsekriert, welche überflüssig ist.

Auf der anderen Seite steht im Gegensatze das Geringe und das Viele, das Kleine und das Große. Keine Quantität Brot und Wein aber ist so klein, daß sie nicht konsekriert werden könnte. Also ist auch keine so groß, daß sie nicht geeignet wäre für die Konsekration.

b) Ich antworte; manche sagten, der Priester könne nicht eine übergroße Quantität Brot und Wein konsekrieren, wie das ganze Brot auf dem Markte und den ganzen Wein im Keller. Das aber ist nicht richtig. Denn der maßgebende Gesichtspunkt für Alles, was Stoff in sich enthält, wird dem Zwecke entnommen; wie z. B. die Säge aus Eisen ist, weil dieses geeignet ist um zu schneiden. Der Zweck nun der Eucharistie ist, daß die gläubigen dieses Sakrament gebrauchen. Also ist die Quantität der Materie hier zu bestimmen nach dem Gebrauche der gläubigen. Nun kann diese Bestimmung nicht entnommen werden der Zahl der gläubigen, die im einzelnen Falle gerade vorhanden sind; sonst hätte der Pfarrer einer kleinen Pfarre die Gewalt, nur wenige Hostien zu weihen. Also muß hier der Gebrauch der gläubigen schlechthin maßgebend sein. Die Zahl derselben aber ist von sich aus ohne Grenzen; denn der Glaube kann ebensogut wenige als viele umfassen. Also ist die Quantität der Materie dieses Sakramentes unbestimmt.

c) I. Die Quantität wird bestimmt mit Rücksicht auf die maßgebende bildende Form. Diese Form nun hier ist der Gebrauch der gläubigen, deren Zahl unbestimmt ist.

II. Die Gewalt des Spenders hat Beziehung zu zweierlei: 1. zu der dem Sakramente eigenen Wirkung und 2. zum Zwecke dieser Wirkung. Durch das Zweite aber wird das Erste nicht hinweggenommen. Wenn also der Priester zu einem schlechten Zwecke konsekriert, z. B. um zu verspotten oder um Zauberei zu treiben, sündigt er; aber er vollendet das Sakrament.

III. Die Taufe wird vollendet in der Anwendung, im Gebrauche selber der Materie; und somit wird nicht mehr Wasser geheiligt, als zum Gebrauche kommt. Die Eucharistie aber wird vollendet in der Konsekration der Materie. Und so ist da keine Ähnlichkeit.

Dritter Artikel.

Weizenmehl ist für das Brot als Materie der Eucharistie notwendig.

a) Dies scheint nicht erfordert zu sein. Denn:

I. Als Erinnerung an das Leiden Christi, welcher dieses Sakrament dient, scheint mehr zukömmlich zu sein Gerstenmehl, welches nicht so fein und zart ist wie Weizenmehl.

II. Die äußere Figur ist ein Anzeichen des inneren Gattungscharakters. Nun giebt es Getreidesorten, welche eine der Figur des Weizenkornes ähnliche Figur haben, wie Mais u. dgl. Also können solche für das Sakrament verwandt werden.

III. Die Mischung hebt den Gattungscharakter auf. Nun wird kaum Weizenmehl gefunden, welches nicht mit anderem Mehle vermischt wäre; es müßten denn die Weizenkörner eigens ausgelesen und gemahlen werden. Also ist nicht gerade Weizenmehl hier notwendig.

IV. Was verdorben ist, scheint einer anderen Gattung zuzugehören. Manche aber konsekrieren verdorbenes Brot, welches kaum mehr Weizenbrot zu sein scheint. Also ist nicht gerade Weizenbrot notwendig.

Auf der anderen Seite ist in der Eucharistie Christus enthalten, der Sich mit einem Weizenkorne vergleicht (Joh. 12.): „Wenn das Weizenkorn, das in die Erde gesenkt wird, nicht abstirbt, bringt es keine Frucht und bleibt allein."

b) Ich antworte, zur Materie eines Sakramentes werde (Kap. 66, Art. 3) eine solche genommen, welche gemeinhin bei den Menschen in den entsprechenden Gebrauch kommt. Unter den anderen Arten Brot aber bedienen sich für das Gewöhnliche die Menschen des Brotes aus Weizenmehl; da die anderen Arten Brot nur eingeführt zu sein scheinen in Ermangelung dieses Brotes. Deshalb wird angenommen, daß Christus Weizenbrot konsekriert habe, welches Brot auch in höherem Grade den Menschen stärkt und nährt, so daß es zukömmlicherweise die Wirkung des Sakramentes bezeichnet. Sonach ist die diesem Sakramente eigene Materie Weizenbrot.

c) I. Gerstenbrot bezeichnet wegen seiner Härte besser das Alte Gesetz, „welches so gegeben war, daß unter seiner Hülle, wie das Gerstenkorn unter der harten Strohhülse, den rein körperlichen Sakramenten nämlich, die Lebensnahrung der Seele verborgen war; oder es bezeichnet auch die Herzenshärte des Volkes selber, welches den fleischlichen Sinn noch nicht abgelegt, sondern demselben anhing wie die harte Strohhülse dem Gerstenkorne" (Aug. 83. q. 61.).

II. Das Erzeugende erzeugt sich Ähnliches. Manchmal aber besteht da eine Unähnlichkeit in Nebensächlichem, sei es wegen des vorliegenden Stoffes sei es auf Grund der Schwäche der zeugenden Kraft. Bestehen also Getreidearten, die aus Weizensamen erzeugt werden können, so sind sie geeignet, in der Eucharistie als Materie zu dienen; wenn es auch wegen des schlechten Bodens ein schlechterer Weizen ist. Die Ähnlichkeit aber in

der Figur deutet vielmehr darauf hin, daß die entsprechende Getreideart dem Weizen nahe steht, als daß sie selber Weizen ist. So ist der Hund ähnlich dem Wolfe in seiner Figur; ist aber nicht ein Wolf. Dies zeigt also keine geeignete Materie für die Eucharistie an.

III. Wenn weniges Frembartige hinzugefügt wird, so ändert dies nicht den Wesenscharakter des Weizens und ist letzterer dann brauchbar für die Eucharistie. Wird aber gleichviel hinzugefügt oder beinahe gleichviel, so ändert das den Gattungscharakter; und ist es dann nicht mehr Weizen.

IV. Ist das Brot so verdorben, daß der Gattungscharakter sich ändert, wie wenn der Geschmack oder die Farbe eine andere wird, so ist dies keine Materie mehr für das Sakrament. Ist jedoch nicht bis zu diesem Grade es verdorben, wohl aber auf dem Wege dahin, was eine leise Änderung des Geschmacks oder Geruchs anzeigt; so ist eine solche Materie zwar nicht der Grund für die Ungültigkeit des Sakramentes, aber der Priester sündigt aus Mangel an Ehrfurcht.

Vierter Artikel.

Ungesäuertes Brot soll in diesem Sakramente konsekriert werden.

a) Dem wird widersprochen. Denn:

I. Wir müssen Christi Einsetzung in den Sakramenten beachten. Christus nun hat gesäuertes Brot gebraucht. Denn erst am Ostertage, am vierzehnten des Monats, fingen die Juden an, ungesäuerte Brote zu genießen (Exod. 12.). Der Herr aber hat das Sakrament der Eucharistie eingesetzt „vor dem Osterfesttage der Juden", nach Joh. 13.

II. Die Vorschriften des Alten Gesetzes sind nicht mehr zu befolgen. Ungesäuerte Brote aber genießen, war eine solche jüdische Gesetzesvorschrift, nach Exod. 12.

III. Die Eucharistie ist das Sakrament der heiligen Liebe. Die Glut aber der Liebe wird versinnbildet durch den Sauerteig, nach Matth. 13.: „Ähnlich ist das Himmelreich einem Sauerteige."

IV. „Gesäuert" und „ungesäuert" sind von außen her zum Wesen des Brotes hinzutretende Eigenschaften. Bei der Taufe aber wird keine Rücksicht darauf genommen, ob das Wasser süß oder bitter sei; wenn nur die natürliche Substanz gewahrt bleibt. Also muß es auch hier ganz gleichgültig sein, ob das Brot gesäuert sei oder nicht.

Auf der anderen Seite wird nach extra de celebr. missar. c. Litteras der Priester gestraft, „der in gesäuertem Brote und in einem hölzernen Kelche die Feier der heiligen Messe vollzieht."

b) Ich antworte, rücksichtlich dieser Materie könne betrachtet werden das, was notwendig und das was zukömmlich ist. Weizenbrot nun ist notwendig und ohne dasselbe besteht das Sakrament nicht. Ungesäuertes oder gesäuertes Brot aber wird nicht notwendigerweise erfordert; zukömmlich aber ist es, daß jeder darin die Vorschrift des Ritus seiner Kirche beobachte. Denn mit Bezug darauf bestehen in den verschiedenen Kirchen verschiedene Gewohnheiten. So schreibt Gregor der Große (vgl. Innoc. III. de sacrif. missae lib. 4. c. 4.): „Die römische Kirche bringt ungesäuertes Brot dar, weil ohne irgend welche Vermengung (in den Naturen) der Herr Fleisch angenommen hat. Die griechische Kirche aber nimmt gesäuertes Brot,

weil das Wort des Vaters sich mit dem Fleische bekleidet hat, wie der Sauerteig vermischt wird zu einem Ganzen mit dem Mehle." Wie also der Priester der lateinischen Kirche sündigt, wenn er gesäuertes Brot konsekriert; so der Priester der griechischen Kirche, wenn er ungesäuertes Brot konsekriert. Denn ein jeder verkehrt in diesem Falle den seiner Kirche eigenen Ritus.

Jedoch hat der Brauch, ungesäuertes Brot zu konsekrieren, mehr Gründe für sich. Denn 1. der Herr hat in dieser Weise konsekriert, nach Matth. 26., Mark. 14., Luk. 22.: „Am ersten Tage der ungesäuerten Brote;" — 2. ist das Brot so recht eigentlich das Sakrament oder das äußere Zeichen hier des Leibes Christi, der ohne Verderbnis, ganz rein, empfangen worden; und nicht so sehr der Gottheit (unten Kap. 76.); — 3. es kommt dies mehr dem aufrichtigen Sinne der gläubigen zu, der zu diesem Sakramente in Allem gehört, nach 1. Kor. 5.: „Unser Osterlamm Christus ist geschlachtet; also speisen wir im ungesäuerten Brote der Wahrheit und Aufrichtigkeit."

Der Brauch der Griechen hat seinen Grund in der Bezeichnung, von welcher Gregor spricht und im Abscheu vor der Ketzerei der Nazaräer, welche mit dem Evangelium Gesetzesvorschriften vermengten.

c) 1. Nach Exod. 12. begann die Osterfeier am Abende des vierzehnten im Monate; und da setzte Christus nach der Aufopferung des Osterlammes das heiligste Sakrament ein. Deshalb sagt Johannes, dieser Tag sei vor dem ersten Osterfesttage gewesen; und die drei anderen Evangelisten sagen: „Am ersten Tage der ungesäuerten Brote," da man gesäuertes Brot in den Familien der Juden nicht mehr antraf (vgl. oben Kap. 46, Art. 9 ad I.).

II. Die im ungesäuerten Brote konsekrieren, bequemen sich nicht den jüdischen Gesetzesvorschriften an, sondern thun entsprechend der Einsetzung Christi. Sonst würden auch jene, die im gesäuerten Brote konsekrieren, die Gesetzesvorschriften der Juden für bindend erachten, weil die Erstlingsbrote, welche die Juden darbrachten, gesäuerte waren.

III. Der Sauerteig bezeichnet die heilige Liebe infolge einer Wirkung, die er hat, weil er das Brot schmackhafter und größer macht; das Verderbtsein bezeichnet er auf Grund seiner Gattung selber.

IV. Weil das Gesäuerte etwas von Verderbtem an sich hat und verdorbenes Brot nicht konsekriert werden kann, deshalb wird hier dieser Unterschied von „gesäuert" und „ungesäuert" beachtet; während beim Taufwasser das „warm" und „kalt" keinen Unterschied macht. Denn es könnte das Brot dermaßen durchsäuert sein, daß es als Materie der Eucharistie, weil verderbt, nicht mehr gelten könnte.

Fünfter Artikel.

Der Wein der Rebe ist die eigenste Materie dieses Sakramentes.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. In jeglichem Wasser, wenn es nur wahrhaft Wasser ist, kann getauft werden. Also mit jeder Art Wein, wie z. B. Äpfelwein, muß man die Eucharistie vollenden können; zumal in manchen Ländern Wein nicht wächst.

II. Essig ist eine Gattung Wein, der von der Rebe kommt, wie Isidor (20 Etymol. 2.) sagt. Essig aber darf man nicht konsekrieren. Also nicht Wein von der Rebe ist die der Eucharistie eigene Materie.

III. Wie vom Weinſtocke der ausgepreßte gegorene Wein kommt, ſo auch die Weintraube und der Moſt. Moſt aber und die Traube darf man nicht konſekrieren. Denn im ſechſten Konzil (Quinisextum c. 28.) heißt es: „Wir hören, daß manche Prieſter mit dem Opfer verbinden Weintrauben und ſo Beides dem Volke ſpenden. Wir verbieten, daß irgend ein Prieſter dies thue.“ Und Julius I. tadelt Prieſter, die Moſt konſekrieren (decret. 7.).

Auf der anderen Seite verglich ſich der Herr mit einem Weizenkorne und mit einem Weinſtocke (Joh. 15, 1.). Nur aber Weizenbrot iſt geeignete Materie für dieſes Sakrament. Alſo iſt auch nur Wein vom Weinſtocke zu gebrauchen.

b) Ich antworte, nur Wein von der Rebe könne konſekriert werden: 1. weil Chriſtus ſo das Sakrament eingeſetzt, wie Er ſelbſt ſagt (Matth. 26.): „Ich werde nicht mehr trinken von dieſem Gewächſe des Weinſtockes;“ — 2. weil als Materie der Sakramente betrachtet wird, was gemeinhin und für gewöhnlich als ein ſolcher Stoff gilt; Wein aber im eigentlichen Sinne wird nur jenes Naß genannt, welches vom Weinſtocke kommt, die anderen ſo heißenden Flüſſigkeiten haben dieſen Namen wegen einer Ähnlichkeit mit dem Weine der Rebe; — 3. weil der Wein der Rebe mehr zukommt der Wirkung dieſes Sakramentes, die da iſt: geiſtige Freude, wie geſchrieben ſteht (Pſ. 103.): „Der Wein erfreut des Menſchen Herz.“

c) I. Der wahre Wein kann leicht hingeſchafft werden in die Länder, wo er nicht wächſt, ſoweit er zu dieſem Sakramente gebraucht wird. Was man ſonſt „Wein“ nennt, das heißt nur ſo wegen einer gewiſſen Ähnlichkeit mit dem Weine des Weinſtockes.

II. Eſſig iſt verdorbener Wein. Er kann alſo ebenſowenig konſekriert werden wie verdorbenes Brot. Wein aber, der zu Eſſig bereits wird, kann genommen werden. Die Konſekration iſt gültig; aber der Prieſter ſündigt (vgl. oben Art. 3 ad II.).

III. Die Traube iſt Wein auf dem Wege des Entſtehens nur und hat deshalb noch nicht den Gattungscharakter des Weins. Alſo kann ſie nicht konſekriert werden. Der Moſt aber iſt bereits der Gattung nach Wein; denn ſeine Süße iſt ein Zeichen des Gegohrenſeins. Alſo er kann gültigerweiſe konſekriert werden. Es dürfen jedoch nicht ganze Trauben beigemiſcht ſein; denn da wäre bereits etwas, was nicht Wein iſt. Verboten iſt es aber, Moſt zu konſekrieren wegen der damit verbundenen Unreinheit, worin eine Unehrerbietigkeit gegen das Sakrament liegt. Gebietet dies die Notwendigkeit, ſo darf man damit konſekrieren. Deshalb fügt Julius hinzu: „Iſt es notwendig, ſo mag man Moſt in den Kelch thun.“

Sechſter Artikel.

Man ſoll etwas Waſſer mit dem Wein miſchen.

a) Das darf nicht erlaubt werden. Denn:

I. Das Opfer Chriſti ward verſinnbildet durch das Opfer des Melchiſedech. Dieſer aber hat, wie man lieſt, nur Brot und Wein dargebracht.

II. Die verſchiedenen Sakramente haben verſchiedene Materien. Waſſer aber iſt die Materie der Taufe; alſo nicht der Euchariſtie.

III. Zum Brote wird nichts hinzugethan; alſo darf dies auch beim Weine nicht geſchehen.

Auf der anderen Seite schreibt Alexander I. (l. c.): „Beim Darbringen des Opfers soll Brot nur dargebracht werden und mit Wasser vermischter Wein."

b) Ich antworte; mit dem Weine, welcher für dieses Sakrament gebraucht wird, muß Wasser vermischt werden. Dies geschieht aus drei Gründen:

1. Der Herr hat höchst wahrscheinlicherweise nach dem Gebrauche jenes Landes Wasser in den Wein gemischt; darauf weist Prov. 11. hin: „Trinkt den Wein, den ich euch gemischt habe." 2. „Aus der Seite des Herrn ist in seinem Leiden Blut und Wasser geflossen; deshalb soll man nicht Wasser allein und nicht Wein allein darbringen, sondern Beides vermischt," sagt Alexander. Die Eucharistie nämlich ist das Andenken an das Leiden des Herrn. 3. Dies entspricht der Wirkung dieses Sakramentes: „Unter dem Wasser wird das Volk verstanden und der Wein bedeutet das Blut Christi; wenn also im Kelche Wein und Wasser vermischt wird, erscheint geeinigt das Volk und Christus," so Papst Julius (in decr. 7.). 4. Dies kommt der letzten Wirkung des Sakramentes zu, nach Ambrosius (5. de sacr. 1.): „Es fließt Wasser in den Wein und bringt hinauf bis zum ewigen Leben."

c) I. Wie durch das Opfer des Melchisedech; so ist das Opfer Christi auch durch das Wasser versinnbildet worden, welches aus dem Felsen floß in der Wüste, nach 1. Kor. 10.: „Sie tranken aber vom geistigen Felsen, der sie begleitete" (Ambr.).

II. Das Wasser in der Taufe dient dem Abwaschen; hier der Erquickung, nach Ps. 22.: „Über dem Wasser der Erquickung hat Er mich erzogen."

III. Das Brot entsteht aus Mehl und Wasser. Also ist sowohl im Brote wie im Weine Wasser.

Siebenter Artikel.

Die Beimischung des Wassers ist keine absolute Notwendigkeit für dieses Sakrament.

a) Dies wird jedoch behauptet. Denn:

I. Cyprian schreibt an Cäcilius (lib. 2. ep. 3.): „Nicht also ist der Kelch Wasser allein und Wein allein, sondern Beides ist gemischt; und auch der Leib des Herrn ist nicht Mehl allein, sondern Beides (Mehl und Wasser) geeinigt." Nun ist die Zumischung von Wasser zum Mehle notwendig für die Gültigkeit des Sakramentes. Also ist dies auch der Fall mit dem Wasser beim Weine.

II. Aus der Seite des Herrn floß ebensogut Wasser wie Blut. Nun ist der Wein als das Sakrament (die äußere Gestalt) des Blutes notwendig für dieses Sakrament; also auch das Wasser, da ja die Eucharistie ein Andenken ist an das Leiden des Herrn.

III. Wäre Wasser nicht notwendig zur Gültigkeit des Sakramentes, so käme es nicht darauf an, welches Wasser zugemischt würde, z. B. ob Rosenwasser oder natürliches Wasser. Dies ist aber nach dem Gebrauche der Kirche nicht gleichgültig.

Auf der anderen Seite schreibt Cyprian (l. c.): „Wenn jemand von unseren Vorgängern entweder aus Unkenntnis oder aus Einfalt dies nicht beobachtet hat (daß er Wasser zum Weine mischte), kann seine Einfalt

Verzeihung finden." Dies könnte aber nicht gesagt werden, wenn die Zumischung von Wasser zur Gültigkeit des Sakramentes gehörte. Also ist eine derartige Zumischung nicht in solcher Weise notwendig.

b) Ich antworte, ein Zeichen müsse beurteilt werden gemäß dem, was durch dasselbe bezeichnet wird. Die Zumischung von Wasser aber bezieht sich auf die Bezeichnung der Teilnahme an diesem Sakramente von seiten der gläubigen; denn Wasser mit Wein vermischt drückt aus die Einheit des Volkes mit Christo. Und auch dies, daß aus der Seite Christi am Kreuze Wasser floß, bezeichnet Ähnliches: nämlich das Abwaschen der Sündenflecken, was da ausgeht vom Leiden Christi.

Nun ist oben gesagt worden, daß dieses Sakrament bestehe in der Konsekration der Materie. Der Gebrauch seitens der gläubigen gehört nicht notwendig zu diesem Sakramente, sondern ist nur etwas demselben Folgendes. Also ist die Zumischung von Wasser zum Weine nicht etwas durchaus Notwendiges für das Sakrament.

c) I. Cyprian ist so zu verstehen, wie wenn man sagt, Jenes könne nicht sein, was nicht schicklicher oder geziemenderweise sein kann. Denn das Wasser gehört wohl zum Wesen des Brotes, nicht aber zum Wesen des Weines.

II. Das Ausfließen des Blutes gehörte zum Leiden selbst des Herrn. Denn es ist dies etwas Natürliches, daß aus einem Körper, den man verwundet, Blut fließt. Das Ausfließen von Wasser gehörte nicht notwendig zum Leiden, sondern that dar die Wirkung des Leidens, die da ist: das Abwaschen der Sündenflecken und die Erquickung gegenüber der Glut der Begierlichkeit. Deshalb wird nicht in diesem Sakramente das Wasser dargebracht getrennt vom Weine, wie der Wein dargebracht wird getrennt vom Brote. Vielmehr wird mit Wasser vermischter Wein dargebracht, damit gezeigt werde, daß der Wein an und für sich zum Sakramente gehöre, wie zur Substanz des Sakramentes gehörig; das Wasser aber nur ihm beigemischt sei.

III. Da das Wasser nicht notwendig zum Sakramente gehört, kommt mit Rücksicht auf die Wahrhaftigkeit des Sakramentes es nicht darauf an, welches, ob künstliches oder natürliches, beigemischt werde. Jedoch sündigt jener, welcher nicht natürliches Wasser zumischt; denn aus der Seite Christi floß wahres, natürliches Wasser. Anders verhält es sich mit dem Wasser im Verhältnisse zum Brote. Wird da kein natürliches Wasser zum Mehle gemischt, so wird das Sakrament an sich nicht wahrhaft vollendet; denn es besteht da kein wahres natürliches Brot.

Achter Artikel.

Die Quantität des zugemischten Wassers.

a) Diese Quantität muß groß sein. Denn:

I. In sinnlich wahrnehmbarer Weise floß Wasser aus der Seite Christi, nach Joh. 19.: „Der es gesehen, hat Zeugnis abgelegt." Wird aber Wasser nicht in großer Quantität zugemischt, so ist es nicht sinnlich merkbar.

II. Eine geringe Quantität Wasser vielem Weine zugemischt vergeht. Dasselbe also wäre es in diesem Falle, gar nichts zuzumischen; was nicht erlaubt ist.

III. Dürfte man eine geringe Quantität beimiſchen, ſo genügte es, einen Tropfen Waſſer in ein Faß Wein zu gießen; was lächerlich wäre. Alſo muß man Waſſer in großer Quantität zuſetzen.

Auf der anderen Seite heißt es extra, de celebr. miss. c. 15.: „Ein verderblicher Mißbrauch herrſcht in deiner Gegend; nämlich daß mehr Waſſer als Wein aufgeopfert wird, da doch gemäß der vernunftgemäßen Gewohnheit der Kirche umgekehrt mehr an Wein da ſein muß wie an Waſſer."

b) Ich antworte, mit Rückſicht auf das zum Weine gemiſchte Waſſer beſtehe nach Innocenz III. (c. Cum Marthae, de celebr. miss.) eine dreifache Meinung: 1. Einige ſagen, das Waſſer bleibe an und für ſich beſtehen und der Wein werde in Blut verwandelt. Doch dies iſt offenbar falſch. Denn im Altarsſakramente iſt nach der Konſekration nichts da wie der Leib und das Blut Chriſti. Deshalb ſagt Ambroſius (de offic. c. 9.): „Vor der Konſekration beſteht der Name der äußeren Geſtalt; nach der Konſekration iſt es der Leib Chriſti." 2. Andere meinten deshalb, wie der Wein in das Blut Chriſti verwandelt werde, ſo das Waſſer in jenes Waſſer, welches aus der Seite Chriſti floß. Aber auch dies iſt gegen die Vernunft. Denn da würde das Waſſer getrennt vom Weine konſekriert werden, wie der Wein getrennt vom Brote. 3. Die Meinung der letzten iſt ſonach wahrſcheinlicher, wie Innocenz ſagt, daß nämlich das Waſſer zuvor in den Wein verwandelt werde und der Wein dann in Blut. Dies aber könnte nicht ſtattfinden, wenn nicht in ſo geringer Quantität Waſſer hinzugemiſcht würde, daß es in den Wein übergeht. Deshalb iſt es geraten, höchſt wenig Waſſer hinzuzuthun; damit nicht, zumal wenn der Wein ſchwach iſt, der Weſenscharakter des Weines ſchwinde und ſo das Sakrament nicht zuſtande gebracht werden könne. Deshalb tadelt Julius I. einige, „die da Leinen, was in Moſt getaucht worden war, das ganze Jahr hindurch aufbewahren, indem ſie zur Zeit des heiligen Opfers einen Teil des Stückes Leinen im Waſſer waſchen und ſo nun opfern."

c) I. Es genügt, daß das Waſſer ſinnlich wahrnehmbar ſei, wenn es beigemiſcht wird; es braucht nicht nach der Miſchung durch den Geſchmack unterſchieden zu werden.

II. Würde gar kein Waſſer hinzugemiſcht, ſo wäre das damit Bezeichnete ausgeſchloſſen. Wird aber das Waſſer in Wein verwandelt, ſo drückt dies aus, das Volk werde Chriſto eingegliedert.

III. Das Waſſer muß zum Weine zugemiſcht werden bei der Feier ſelbſt des Opfers; ſonſt fehlt der Zweck, nämlich daß damit etwas bezeichnet werden ſoll.

Fünfundsiebzigstes Kapitel:

Über die Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi.

Erster Artikel.

In diesem Sakramente ist der wahrhaftige Leib Christi.

a) Nur der Figur oder dem Sinnbilde nach ist in der Eucharistie der Leib Christi. Denn:

I. Joh. 6. heißt es, nachdem der Herr gesagt hatte: „Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket;“ . . . viele der Jünger seien fortgegangen mit den Worten: Hart ist diese Rede. Und diesen sagte der Herr: „Der Geist macht lebendig, das Fleisch ist zu nichts nütze.“ Dazu bemerkt Augustin (Ps. 98.): „Dies will der Herr sagen: Geistig fasset auf, was ich gesprochen habe; nicht diesen Leib, den ihr sehet, sollt ihr essen; und nicht trinken sollt ihr dieses Blut, das vergießen werden meine Peiniger. Mit geistigem Sinne fasset auf das Sakrament, das ich euch empfohlen habe; das Fleisch nützt da nichts.“

II. Zu Matth. ult. 20. (Ecce ego vobiscum) erklärt Augustin: „Bis daß die Welt ihr Ende finden wird, ist da oben der Herr; jedoch auch hier mit uns ist Er, nämlich seine Wahrheit. Der Körper, der da auferstanden, kann nur an einem Orte sein; seine Wahrheit aber ist überall verbreitet.“ Nicht also der wahrhaftige Leib Christi ist in diesem Sakramente; sondern dieses ist nur ein Zeichen, ein Sinnbild von ihm.

III. Kein Körper kann zugleich sein an mehreren Orten, selbst einem Engel kommt dies nicht zu; sonst könnte selbiger ebensogut überall sein. Der Leib Christi aber ist ein wahrhaftiger Leib und ist im Himmel. Also ist er nicht als wahrhaftiger im Altarssakramente.

IV. Die Sakramente dienen dem Nutzen der gläubigen. Nach Gregor (hom. 28. in Evgl.) wird aber der Hauptmann im Evangelium vom Herrn getadelt, weil er die körperliche Gegenwart Christi suchte. Ebenso waren die Apostel dadurch gehindert, den heiligen Geist zu empfangen, daß sie an der körperlichen Gegenwart des Herrn zu sehr Gefallen hatten, wie Augustin sagt (tract. 93. in Joan.). Also ist diese körperliche Gegenwart nicht im Altarssakramente.

Auf der anderen Seite schreibt Hilarius (de Trin. 8.): „Zu zweifeln an der Wahrhaftigkeit des Fleisches und Blutes im Sakramente des Altars, ist gar nicht statthaft. Denn nach den Worten des Herrn selber und gemäß dem Glauben an Ihn ist sein Fleisch wahrhaft eine Speise und sein Blut wahrhaft ein Trank.“ Und Ambrosius (6. de Sacram. 1.): „Wie der wahre Sohn Gottes ist unser Herr Jesus Christus, so ist es das wahre Fleisch Christi, welches wir essen, und das wahre Blut Christi, welches wir trinken.“

b) Ich antworte, daß der wahre Leib Christi in diesem Sakramente sei, könne weder der Sinn noch die Vernunft wahrnehmen, sondern nur

der Glaube, welcher auf die göttliche Autorität sich stützt. Deshalb erklärt zu den Worten: „Das ist mein Leib, der für euch wird dahingegeben werden“ (Luk. 22.) Cyrillus: „Zweifle nicht, ob denn dies der wahre Leib Christi sei; sondern nimm hin die Worte des Heilandes im Glauben; Er ist die Wahrheit, Er lügt nicht.“

Es ist dies aber zukömmlich: 1. Der Vollendung des Neuen Bundes. Denn die Opfer des Alten Bundes waren nur Zeichen und Figuren des wahren Opfers, nach Hebr. 10.: „Den Schatten der zukünftigen Güter hatte das Gesetz, nicht das Bild selber dieser Dinge.“ Also mußte das Opfer des Neuen Bundes etwas mehr in sich haben, nämlich daß es nicht allein ein Zeichen oder eine Figur, sondern Christum selbst in sich enthalte, der für uns gelitten hat. Und deshalb ist dieses Sakrament, welches Christum selber in sich enthält (Dionys. 3. de eccl. hier.), die Vollendung aller anderen Sakramente, die da teilnehmen an der Kraft Christi. Es kommt dies zu 2. der heiligen Liebe Christi, vermöge deren Er für unser Heil einen wahren Leib, wie unsere Natur ihn bietet, annahm. Und weil nach 9 Ethic. 12. es den Freunden im höchsten Grade eigen ist, zusammenzuleben, so verheißt Er uns seine körperliche Gegenwart als Lohn, indem Er sagt (Matth. 24.): „Wo ein Leib ist, da versammeln sich die Adler.“ Sonach hat Er, auch auf dieser Pilgerreise, uns nicht seiner körperlichen Gegenwart beraubt, sondern vermittelst der Wahrhaftigkeit seines Leibes und Blutes verbindet Er Sich mit uns in diesem Sakramente, so daß Er Joh. 6. sagt: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm.“ Dieses Sakrament also ist der Ausdruck der höchsten Liebe und die wirksamste Stütze unserer Hoffnung, da Christus in so höchst vertraulicher Weise mit uns verbunden ist. Es kommt dies zu 3. der Vollendung des Glaubens, sowohl mit Rücksicht auf seine Gottheit wie auch mit Rücksicht auf seine Menschheit, nach Joh. 14.: „Ihr glaubt an Gott, glaubet also an mich.“ Und da der Glaube zum Gegenstande hat das Unsichtbare, wie Christus uns seine Gottheit darbietet als etwas Unsichtbares, so bietet Er uns in diesem Sakramente seine Menschheit dar als etwas Unsichtbares.

Darauf gaben viele nicht acht und meinten, der Leib und das Blut Christi sei in der Eucharistie nur gegenwärtig wie in einem Zeichen oder Sinnbilde; was durchaus häretisch ist und dem Worte Christi entgegen. Deshalb ward auch Berengarius, der zuerst diesen Irrtum aufstellte, gezwungen, zu widerrufen und die Wahrheit des Glaubens zu bekennen, nach cap. Ego Bereng. de cons. dist. 2.

c) 1. Diese Stelle mißverstanden die Häretiker und fielen in ihren Irrtum. Denn wenn Augustin sagt: „Nicht diesen Leib, den ihr seht, werdet ihr essen,“ so will er damit nicht ausschließen die wahrhafte Gegenwart des Leibes im Sakramente; sondern nur dies schließt er aus, daß derselbe in der Gestalt, die man sehen konnte, werde gegessen werden. Und wenn er weiter sagt: „Im geistigen Sinne müßt ihr auffassen das Sakrament, das ich euch empfohlen;“ so will er damit nicht sagen, Christi Leib sei in diesem Sakramente nur gemäß einer mystischen Bezeichnung, sondern er sagt „geistig“, spiritualiter, und drückt damit dasselbe aus wie „unsichtbar“ und „kraft des heiligen Geistes“. Deshalb erklärt er zu: „Das Fleisch nützt nichts“ (tract. 27. in Joan.): „Wie also hatten diese aufgefaßt: Sie meinten, daß das Fleisch des Herrn so sollte gegessen werden, wie man einen toten Leib zerfleischt, wie es auf den Fleischbänken verkauft

wird; nicht wie es durch den Geist belebt wird. Daß der Geist zum Fleische trete; und das Fleisch wird überaus viel nützen. Denn wenn das Fleisch nichts nützte, so wäre das Wort nicht Fleisch geworden, damit es unter uns wohne."

II. Alle jene Stellen Augustins sind dahin zu verstehen, daß der Leib im Sakramente nicht gegenwärtig sei und gegessen werde in der ihm eigenen äußeren menschlichen Gestalt. Danach sagt ja auch der Herr (Matth. 26.): „Mich werdet ihr nicht immer haben." Unsichtbarerweise aber ist er unter den Gestalten dieses Sakramentes, wo auch immer letzteres vollendet wird.

III. Der Leib Christi ist nicht im Sakramente, wie ein Körper im Orte ist, durch dessen Umfang er gemessen wird. Derselbe ist hier in einer besonderen Weise gegenwärtig, die nur diesem Sakramente eigen ist. Wir sagen sonach, Christus sei auf den verschiedenen Altären, nicht wie an verschiedenen Orten, sondern wie in einem und selbem Sakramente; nicht daß Christus da nur sei wie in einem Zeichen, obgleich das Sakrament an sich ein Zeichen ist; sondern wir wollen sagen, der Leib Christi sei hier, wie eben auseinandergesetzt, in einer diesem Sakramente eigenen Weise.

IV. Dieser Einwurf geht davon aus, als ob der Leib Christi gegenwärtig sei in der Weise eines Körpers, wie ein solcher in seiner sichtbaren äußeren Gestalt ist. Hier im Sakramente ist der wahre Leib Christi gegenwärtig, aber in geistiger, unsichtbarer Weise nämlich durch die Kraft allein des heiligen Geistes. Deshalb sagt Augustin (tract. 27. in Joan.): „Hast du geistigerweise verstanden die Worte Christi von seinem Fleische, so sind sie dir Geist und Leben; hast du sie fleischlicherweise verstanden, so sind sie auch so Geist und Leben, aber nicht für dich."

Zweiter Artikel.

Die Substanz von Brot und Wein bleibt nicht zurück in diesem Sakramente nach der Konsekration.

a) Dieselbe bleibt zurück. Denn:

I. Damascenus sagt (1. de orth. fide 14.): „Weil es Brauch bei den Menschen ist, daß sie Brot essen und Wein trinken; deshalb hat Gott damit verbunden seine Gottheit und hat gemacht, daß das Brot sein Leib und der Wein sein Blut sei. Und danach ist das Brot der Gemeinschaft nicht mehr einfach Brot, sondern geeint mit der Gottheit." Eine Verbindung aber kann nur statthaben zwischen Dingen, die thatsächlichen Bestand haben. Hat also der Herr seine Gottheit verbunden mit dem Brote, so ist da thatsächlich Brot vorhanden. Und so bleibt Brot und Wein der Substanz nach zugleich mit dem Leibe und dem Blute Christi in diesem Sakramente.

II. Unter den Sakramenten der Kirche muß Gleichförmigkeit herrschen. Bei den anderen Sakramenten aber bleibt unberührt bestehen die Substanz der Materie; wie z. B. bei der Taufe das Wasser. Also bleibt auch hier Brot und Wein der Substanz nach bestehen.

III. Brot und Wein bezeichnen in diesem Sakramente die kirchliche Einheit; soweit „aus vielen Körnern ein Brot und aus vielen Tropfen ein und derselbe Wein wird" (Aug. 26. in Joan.). Das aber gehört der Substanz selber von Brot und Wein an. Also bleibt dieselbe.

Auf der anderen Seite sagt Ambrosius (4. de sacr. 6.): „Die äußere Figur von Brot und Wein wird gesehen; es ist aber, so sagt unser Glaube, der Substanz nach nichts Anderes: wie das Fleisch und Blut Christi."

b) Ich antworte; einzelne nahmen an, es bleibe im Sakramente nach der Konsekration der Substanz nach Brot und Wein noch zurück. Doch diese Meinung kann nicht aufrecht gehalten werden. Denn 1. wird dadurch die Wahrheit des Sakramentes hinweggenommen, zu der es gehört, daß der wahre Leib Christi in diesem Sakramente vorhanden sei; was vor der Konsekration nicht der Fall ist. Nun kann aber nichts zugegen sein da, wo es früher nicht war, außer auf Grund einer örtlichen Veränderung oder auf Grund dessen daß das Andere in dieses verwandelt werde. So fängt in einem Hause von neuem das Feuer an zu sein entweder weil es dahingetragen wurde oder weil etwas im Hause in Feuer umgewandelt und so Feuer erzeugt wird. Offenbar nun fängt der Leib Christi nicht an im Sakramente zu sein durch Ortsveränderung; denn daraus würde a) folgen, er sei nicht mehr im Himmel; b) er hätte alle Zwischenräume zwischen dem Himmel und dem Altare vorher durchmessen; c) daß die eine selbe Bewegung ein und desselben Körpers zugleich auf verschiedene Orte sich richte und da begrenzt werde, insofern zugleich auf verschiedenen Altären der Körper Christi anfängt zu sein; — was ganz unmöglich ist. Also kann der Körper nicht anders anfangen, zu sein auf dem Altare wie dadurch daß die Substanz des Brotes sich in seine Substanz verwandle. Was aber sich in etwas Anderes verwandelt, das bleibt nicht, nachdem die Wandlung geschehen ist. Die besagte Meinung steht 2. schnurstraks gegenüber der Form des Sakramentes: „Das ist mein Leib." Dies wäre eine Lüge, wenn die Substanz des Brotes da verbliebe; denn niemals ist die Substanz des Brotes der Leib Christi. Es müßte dann die Form heißen: „Hier ist mein Leib." 3. Die besagte Meinung ist gegen die Ehre des Sakramentes; denn bliebe da irgend eine geschaffene Substanz, so dürfte man das Sakrament nicht anbeten. 4. Sie ist entgegen endlich dem Brauche der Kirche, dem gemäß, nachdem man körperliche Speise genommen, es nicht erlaubt ist, die geistige Speise des Leibes Christi zu nehmen; während, nachdem man eine konsekrierte Hostie genommen, man noch eine andere nehmen kann.

Also ist diese Meinung als häretisch zu meiden.

c) I. Gott hat seine Gottheit, d. h. seine göttliche Kraft, mit dem Brote und Weine verbunden; nicht damit Brot und Wein in diesem Sakramente verbleiben, sondern daß Er daraus mache sein Fleisch und sein Blut.

II. In den anderen Sakramenten ist nicht Christus selber dem thatsächlichen Sein nach; deshalb bleiben da die verschiedenen Materien in ihrer Substanz.

III. Die äußeren Gestalten, die bestehen bleiben, genügen für das, was das Sakrament bezeichnen soll.

Dritter Artikel.

Die Substanz von Brot und Wein in diesem Sakramente wird nach der Konsekration nicht zu nichts.

a) Dies scheint aber. Denn:

I. Was da etwas Körperliches ist, das muß irgendwo sein. Die Brotsubstanz aber, die doch etwas Körperliches ist, bleibt nicht in diesem Sakramente; es kann auch kein Ort bezeichnet werden, wo sie sei. Also wird sie zu nichts.

II. Das, von wo eine Änderung oder Verwandlung ausgeht, bleibt nur bestehen etwa im passiven, bestimmbaren Vermögen des Stoffes; wie z. B., wenn aus Luft Feuer wird, die Substanz der Luft in keiner Weise bleibt außer etwa dem bestimmbaren Vermögen nach, daß da nämlich wieder, unter einer einwirkenden Ursache, Luft sein kann. In diesem Sakramente aber ist die Substanz von Brot und Wein der Ausgangspunkt der Wandlung oder Veränderung; und der Leib und das Blut Christi ist der Abschlußpunkt: „Vor der Konsekration wird da die äußere Gestalt genannt; nach der Konsekration ist es der Leib Christi," sagt Ambrosius (l. c.). Also wird die Substanz von Brot und Wein zu nichts oder zu einem bloßen, rein bestimmbaren Vermögen, um etwas zu werden.

III. Der eine Teil eines Gegensatzes wie der von Sein und Nichtsein muß wahr sein und der andere falsch. Dieser Satz aber ist falsch: „Nach der Konsekration ist die Substanz von Brot und Wein etwas." Also ist dieser andere wahr: „Nach der Konsekration ist die Substanz von Brot und Wein nichts."

Auf der anderen Seite „ist Gott nicht die Ursache dafür, daß etwas zu einem Nichtsein wird" (Aug. 85. Q. 21.). Dieses Sakrament aber wird vollendet durch göttliche Kraft. Also wird da Brot und Wein nicht zu nichts.

b) Ich antworte; einige meinten, die Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Jesu sei unmöglich; und nahmen an, durch die Konsekration werde die Substanz von Brot und Wein zu nichts oder sie werde aufgelöst in den vorliegenden Stoff.

Nun bilden den vorliegenden Stoff, in welchen die zusammengesetzten Körper aufgelöst werden können, die vier Elemente. Denn die Auflösung kann nicht geschehen in den Urstoff, weil dieser ohne jede Wesensform existiert und ohne eine irgend welche Form der Stoff nicht thatsächlich bestehen kann. Da jedoch nach der Konsekration nichts sich findet unter den Gestalten von Brot und Wein wie der Leib und das Blut Christi, so müßte man sagen, daß die Elemente, in welche nach dieser Meinung die Substanz von Brot und Wein aufgelöst worden, von da sich entfernen vermittelst örtlicher Bewegung; was aber der Sinn wahrnehmen würde. Ebenso bleibt die Substanz von Brot und Wein bis zum letzten Augenblicke der Konsekration; in diesem Augenblicke aber ist da bereits die Substanz des Leibes und des Blutes, wie im letzten Augenblicke der Zeugung eines Dinges bereits innewohnt die Wesensform. Also wäre da kein Augenblick zu kennzeichnen, in welchem bestehe der besagte vorliegende Stoff, nämlich die Elemente, aus denen die Substanz von Brot und Wein besteht. Auch kann

nicht gesagt werden, nach und nach gehe fort die Substanz des Brotes und Weines und löse sich in ihre Elemente auf. Denn will man sagen, dies beginne im letzten Augenblicke der Konsekration, so wäre in einem Teile der Hostie zu gleicher Zeit die Substanz des Leibes Christi und die Substanz des Brotes; was eben ausgeschlossen worden ist; — oder sagt man, dieses allmähliche Verschwinden der Substanz von Brot und Wein beginne vor der Konsekration, so gäbe es eine Zeit, wo in einem Teile der Hostie weder wäre die Substanz des Brotes noch die Substanz des Leibes Christi; was unzulässig ist.

Und diese Unzulässigkeiten scheinen die Verteidiger einer derartigen Meinung selber gefühlt zu haben. Deshalb fügten sie hinzu, entweder werde die Substanz aufgelöst in den vorliegenden Stoff oder sie werde zu nichts.

Aber auch das kann nicht sein. Denn es giebt keine andere Art und Weise, wie Christus anfangen könnte, seinem wahren Leibe nach in diesem Sakramente gegenwärtig zu sein wie vermittelst der Wandlung der Brotsubstanz in seinen Leib. Diese Wandlung aber wird hinweggenommen, wenn man annimmt, die Substanz des Brotes werde zu nichts oder sie löse sich auf in ihre Elemente. Es wäre zudem gar nicht anzugeben, von wo aus dieses Zu-Nichte-werden oder diese Auflösung verursacht werden soll, da doch die sakramentale Wirkung immer durch die Form des Sakramentes ausgedrückt wird; keine derartige Wirkung aber wird ausgedrückt durch die Worte der Form: „Das ist mein Leib." Sonach ist offenbar die besagte Annahme falsch.

c) I. Die Substanz von Brot und Wein bleibt nach der Konsekration weder unter den sakramentalen Gestalten noch sonstwo. Trotzdem aber ist sie nicht zu nichte geworden. Es hat eben eine Umwandlung stattgefunden. Ebenso folgt nicht, daß, wenn aus der Luft Feuer geworden ist und die Luft somit weder da ist noch sonstwo, daß sie zu nichts geworden sei.

II. Die Wesensform, von der ausgegangen wird, verwandelt sich nicht in eine andere Form. Aber es folgt ihr im nämlichen Subjekte eine andere Form; und somit bleibt die erstere nur im Vermögen des Stoffes, der so etwas wieder werden kann. Hier aber wird die Substanz des Brotes verwandelt in den Leib Christi; und so folgt das nicht, was der Einwurf will.

III. Freilich ist es falsch, nach der Konsekration zu sagen: „Die Substanz des Brotes ist etwas." Das aber, wozu diese Substanz verwandelt worden, ist etwas. Also ist sie nicht zu nichts geworden.

Vierter Artikel.

Das Brot kann verwandelt werden in den Leib Christi.

a) Das wird geleugnet. Denn:

I. Bei jeder solchen Wandlung muß nach 3 Physic. der Träger oder das Subjekt das Nämliche oder das Gleiche bleiben. Denn „jede Bewegung ist die Thätigkeit dessen, was im Vermögen zu etwas ist." Es kann aber kein gemeinschaftliches Subjekt geben, welches sowohl untersteht dem Brote und dem Leibe Christi und beide nacheinander trägt; ist es ja doch der Substanz eben eigen, daß sie in nichts sei wie im Subjekte, sondern sie vielmehr ist Subjekt oder Träger der zum Wesen hinzutretenden Eigenschaften.

Also kann man nicht sagen, die ganze Substanz des Brotes sei verwandelt worden in den Leib Christi.

II. Die bildende Wesensform dessen, wozu etwas verwandelt wird, fängt an zu sein im Stoffe dessen, was in dasselbe verwandelt wird; wie, wenn die Luft sich verwandelt in Feuer, das da früher nicht existierte, die Form des Feuers anfängt, neu zu sein im Stoffe der Luft; und ähnlich wenn die Speise verwandelt wird in die Substanz des Menschen und so anfängt, in neuer Weise zu sein, die Form des Menschen neu anfängt zu sein im Stoffe der Speise. Wird also das Brot verwandelt in den Leib Christi, so ist es notwendig, daß die substantielle Wesensform des Leibes Christi anfängt, ein neues Sein zu haben im Stoffe des Brotes; was falsch ist. Nicht also wird das Brot verwandelt in den Leib des Herrn.

III. In dem, was an und für sich, kraft des Wesens, voneinander unterschieden ist, wird nie das Eine das Andere; wie z. B. aus der weißen Farbe nie die schwarze Farbe wird. Wohl aber wird das Subjekt der weißen Farbe, das Ding was weiß gewesen, nun Subjekt oder Träger der schwarzen Farbe (1 Physic.). Wie nun zwei einander entgegengesetzte Formen, z. B. weiß und schwarz, an und für sich oder kraft des inneren Wesens verschieden sind, als Principien nämlich der Wesensverschiedenheit; so ist verschieden an und für sich, kraft der inneren Natur, dieser bestimmte Stoff von jenem bestimmten, denn ein solcher Stoff ist das Princip des Unterschiedes im Bereiche des Bestimmbaren, des materialen Unterschiedes in der Zahl. Also kann es nicht geschehen, daß dieser bestimmte Stoff des Brotes werde dieser bestimmte Stoff, wodurch der Leib des Herrn Einzelbestand erhält. Und so kann es nicht sein, daß die Substanz dieses Brotes verwandelt werde in die Substanz des Leibes Christi.

Auf der anderen Seite sagt Eusebius Emissenus (hom. 5. de Pascha): „Neu und unmöglich darf es dir nicht vorkommen, daß in die Substanz Christi Irdisches und Vergängliches verwandelt werde."

b) Ich antworte; da in diesem Sakramente der wahrhaftige Leib des Herrn ist und nicht anfängt, da zu sein kraft örtlicher Bewegung; so muß er anfangen, da zu sein kraft der Verwandlung der Substanz des Brotes in den Leib.

Diese Wandlung aber ist nicht ähnlich den natürlichen Veränderungen, sondern ganz und gar übernatürlich, bewirkt durch die Kraft Gottes allein. Deshalb sagt Ambrosius (4. de sacr. 4.): „Nimm dies als ausgemacht an, daß das Wort Christi verändert wie Er will das von der Natur in gewöhnlicher Weise Hergestellte. Denn Gewohnheit ist es der Natur, daß nur aus Mann und Frau ein Mensch erzeugt werde. Du siehst also, wie gegen diese Gewohnheit und über diese Ordnung hinaus ein Mensch geboren ward aus der Jungfrau." Und (de Initiandis c. 9.): „Es steht fest, daß über die Ordnung der Natur hinaus eine Jungfrau geboren hat; und das, was wir vollenden, das ist der Leib, den die Jungfrau geboren. Was suchst du also die Ordnung der Natur in Christi Körper, da über die Natur hinaus der Herr Jesus Christus selbst von einer Jungfrau geboren wurde?" Und zu Joh. 6. (verba quae ego) erklärt Chrysostomus (hom. 46. in Joan.): „Geistig sind diese Worte Christi; nichts Fleischliches und nichts Natürliches haben sie zur Folge; geschieden sind sie von jeder Notwendigkeit hier auf Erden und ragen weit hinaus über die Gesetze, die hier gelten."

Denn offenbar wirkt jegliches Wesen, je nachdem es thatsächliches Sein hat. Jedes geschaffene wirkende Wesen ist aber bestimmt und beschränkt in

seinem thatsächlichen Sein, da es zu einer bestimmten Art und Gattung gehört. Also jede Thätigkeit einer geschöpflichen wirkenden Ursache richtet sich auf etwas Bestimmtes, Beschränktes. Nun hat jegliches Ding seine bestimmte Beschränkung im thatsächlichen Sein kraft seiner Wesensform. Und somit kann kein geschaffenes wirkendes Wesen im Bereiche der Natur auf etwas Anderes hin wirken als auf die Änderung in der bestimmenden Form; so daß jede kreatürliche Wandlung, insoweit sie sich nach den Gesetzen der Natur vollzieht, nur immer die bestimmende Form betrifft, soweit nämlich der Stoff von dieser bestimmt und geformt wird. Gott aber ist unendliche Thatsächlichkeit. Also erstreckt sich sein Thätigsein auf die ganze Natur des Seins. Nicht also kann Er bloß eine solche Wandlung verursachen, welche sich auf die bestimmende Form erstreckt, wonach nämlich nur verschiedene bestimmende Formen sich in ein und demselben Subjekte oder Träger folgen; sondern Er kann das ganze Sein in ein anderes verwandeln, daß nämlich die ganze Substanz dieses Dinges verwandelt wird in die ganze Substanz jenes. Und dies geschieht in diesem Sakramente. Denn die ganze Substanz des Brotes wird verwandelt in die ganze Substanz des Leibes; und die ganze Substanz des Weines wird verwandelt in die ganze Substanz des Blutes. Hier liegt nicht nur ein Umwandeln vor, einzig gemäß der bestimmenden Form (eine conversio formalis), sondern gemäß der ganzen Substanz, den bestimmbaren Stoff und die bestimmende Form mit inbegriffen (conversio substantialis), so daß diese Wandlung unter den Gattungen der natürlichen Wandlungen sich nicht findet sondern einen eigenen Namen führt, nämlich den der „substantiellen Wandlung" (transsubstantiatio).

c) I. Dieser Einwurf betrifft die Wandlungen von einer Form zur anderen, die sich folgen im selben Subjekte oder Stoffe, da der Form es eigen ist, in einem Stoffe oder einem bestimmbaren Träger zu sein. Hier aber ist die Rede von einer Umwandlung der ganzen Substanz, wo Stoff und Form, Subjekt und Form, verwandelt wird. Da also eine solche Umwandlung einschließt eine geregelte Reihenfolge in den betreffenden Substanzen, von denen die eine verwandelt wird in die andere, so findet diese Umwandlung, soweit es auf das Subjekt oder den Träger ankommt, sich in beiden Substanzen; wie dies ja der Fall ist bei jeder Reihenfolge, bei einer Ordnung oder Zählung z. B., wo das Subjekt der Zählung alle gezählten Dinge sind.

II. Auch dieser Einwurf hat keine Geltung für die Umwandlung der ganzen Substanz, wo kein gemeinschaftliches Subjekt besteht, auf dem die Wandlung sich vollzöge.

III. Die Kraft einer beschränkten Ursache genügt nicht, um die eine Wesensform in die andere zu verwandeln oder diesen bestimmten Stoff in einen anderen. Dies kann aber geschehen vermittelst einer unendlichen Kraft (welche ihr Thätigsein erstreckt auf das ganze Sein); denn beiden solchen Formen und auf beiden Seiten des Stoffes ist eigen die Natur des Seins, diese ist also gemeinsam. Und das, was an Sein auf der einen Seite ist, kann der wirkende Urgrund alles Seins verwandeln in das, was an Sein auf der anderen Seite ist; nachdem hinweggenommen worden das, wodurch das Scheidende hergestellt ward.

Fünfter Artikel.

Die Accidentien von Brot und Wein bleiben in diesem Sakramente nach der Konsekration.

a) Sie bleiben nicht. Denn:

I. Die Substanz ist früher wie das Accidens oder die hinzutretende Eigenschaft, trägt vielmehr dieselbe. Nun fällt die Substanz von Brot und Wein fort, also auch selbstverständlich das von ihr Getragene, die Accidentien.

II. Im Sakramente der Wahrheit darf keine Täuschung einen Platz finden. Nun urteilen wir nach diesen Accidentien oder nach diesen außen erscheinenden Eigenheiten über die innere Substanz. Also scheint das menschliche Urteil getäuscht zu werden, wenn diese äußeren Erscheinungen bleiben, während die innere Substanz nicht mehr da ist.

III. Unser Glaube ist zwar nicht der Vernunft unterworfen, aber er ist doch nicht gegen die Vernunft. Nun hat unsere vernünftige Erkenntnis ihren Anfang in den Sinnen. Also darf unser Glaube nicht auf das Gegenteil einer solchen Erkenntnis sich richten. Hier aber würde urteilen der Sinn, es sei Brot, und der Glaube würde sagen, es sei der Leib des Herrn, wenn die Accidentien bestehen blieben; und beiderlei Urteil würde recht sein. Also bleiben die Accidentien nicht nach der Konsekration.

IV. Was nach einer Wandlung bestehen bleibt, das scheint zu sein das Subjekt oder der Träger dieser Wandlung. Bleiben also die Accidentien bestehen, so würden sie das Subjekt der Wandlung in der Eucharistie sein; was gegen die Natur eines Accidens oder einer solchen äußeren Erscheinung ist. Also bleiben diese Accidentien nach der Konsekration nicht bestehen.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (Sent. Prosperi): „In der Gestalt des Brotes und Weines, die wir sehen, ehren wir Unsichtbares, nämlich Fleisch und Blut."

b) Ich antworte; der sinnlichen Wahrnehmung nach bleiben nach der Konsekration die äußeren Accidentien bestehen. Dies geschieht: 1. Weil es für den Menschen etwas Ungewohntes, vielmehr Schreckliches ist, Fleisch von Menschen zu essen und menschliches Blut zu trinken; deshalb wird uns das Fleisch und Blut Christi unter Gestalten vorgestellt, unter denen wir für gewöhnlich essen und trinken, nämlich unter Brot und Wein; — 2. damit das Sakrament von den ungläubigen nicht verlacht würde, wenn wir unseren Herrn unter dessen eigener menschlicher Gestalt äßen; — 3. damit, wenn wir unsichtbarerweise da den Leib und das Blut des Herrn genießen, dies als Verdienst des Glaubens angerechnet werde.

c) I. Mehr hängt die Wirkung ab von der ersten wie von der untergeordneten Ursache (nach lib. de cons. prop. 1.). Also kraft der göttlichen Ursächlichkeit kann das Frühere fortgenommen werden und das Spätere bestehen bleiben.

II. In diesem Sakramente ist keinerlei Täuschung. Denn die äußeren Accidentien, welche von den Sinnen wahrgenommen werden, sind thatsächlich da. Die Vernunft aber und nicht die Sinne geht es an, über die allgemeine innere Substanz zu urteilen (3. de anima).

III. Der Glaube richtet sich nicht gegen den Sinn, sondern auf das, bis wohin der Sinn nicht reicht.

IV. Diese Verwandlung hat kein eigentliches Subjekt, von dem getragen sie sich vollzieht. Jedoch haben die Accidentien, die bleiben, eine gewisse Ähnlichkeit mit einem derartigen Träger oder Subjekt.

Sechster Artikel.

Nach der Konsekration bleibt nicht die substantiale Wesensform des Brotes.

a) Dieselbe bleibt. Denn:

I. Die Accidentien bleiben. Da aber das Brot etwas von menschlicher Kunstfertigkeit Hergestelltes ist, so ist auch seine Wesensform ein Accidens, etwas nämlich zum natürlichen Wesen Hinzutretendes; wie zur Leinwand die Form des Gemäldes tritt. Also bleibt sie.

II. Die Form des Leibes Christi ist die Seele. Es kann aber nicht gesagt werden, daß die Form des Leibes zu Christi Seele werde. Also bleibt sie.

III. Eine eigene Thätigkeit entspricht der substantialen Form. Was aber übrig bleibt in diesem Sakramente nährt; und es wirkt Alles, was sonst das Brot wirkt. Also bleibt die substantiale Wesensform des Brotes.

Auf der anderen Seite gehört die substantiale Wesensform zur Substanz des Brotes. Diese aber wird zu Christi Leib.

b) Ich antworte, die substantiale Wesensform des Brotes könne nicht zugleich mit den Accidentien bleiben: Denn 1. würde dann der bloße bestimmbare Stoff des Brotes in Christi Leib verwandelt werden; und so würde er nicht verwandelt in Christi Leib, sondern in den bestimmbaren Stoff von Christi Leib; was gegen die Form ist: „Das ist mein Leib." 2. Bliebe die substantiale Wesensform des Brotes, so würde sie im Stoffe des Brotes verbleiben oder getrennt von selbem. Das Erstere ist nicht möglich, da in diesem Falle eben die ganze Substanz des Brotes die nämliche bleiben würde, insofern jede Form nur in dem ihr eigens entsprechenden Stoffe sich findet. Das Zweite ist gegen die Vernunft, da jede vom Stoffe gelöste Form Gegenstand des vernünftigen Erkennens ist und auch selber vernünftig erkennt. 3. Die Accidentien bleiben in diesem Sakramente, damit unter ihnen Christus gesehen werde; nicht aber unter der eigenen Gestalt.

c) I. Nichts steht dem entgegen, daß durch die Kunstfertigkeit etwas hergestellt werde, dessen Wesensform nicht ein Accidens, sondern natürliche substantiale Wesensform ist; wie durch Kunst hergestellt werden können Frösche und Schlangen (vgl. Moses im Exodus mit den Magiern). Denn eine solche Form wird von der Kunst nicht durch eigene Kraft hervorgebracht, sondern durch die Kraft der natürlichen Principien (des Samens). Und so bringt die Kunst hervor die substantiale Form des Brotes; indem durch die Kraft des natürlichen Feuers gekocht wird der aus Mehl und Wasser bestehende Stoff.

II. Die Seele ist die Wesensform des Körpers, indem sie ihm alles thatsächliche Sein giebt, nämlich das Körpersein, das Sinnbegabtsein ꝛc. Die Wesensform des Brotes also geht über in die Wesensform des Leibes Christi, insoweit sie verleiht das bloße Körpersein; nicht insoweit sie verleiht das Sinnbegabtsein oder Lebendigsein.

III. Manche Wirksamkeiten der Accidentien finden sich nach der Kon-

sekration, wie z. B. die Eindrücke auf den Sinn, welche auf Grund der Accidentien selber geschehen. Manche andere aber folgen den Accidentien auf Grund des vorhandenen Stoffes wie: sich verwandeln in etwas Anderes; oder auf Grund der substantialen Wesensform, wie daß das Brot festige das Herz des Menschen. Und dergleichen Wirksamkeiten werden den Accidentien in diesem Sakramente wunderbarerweise (vgl. unten Kap. 77.).

Siebenter Artikel.

Die Umwandlung in der Eucharistie vollzieht sich im Augenblicke.

a) Sie vollzieht sich nach und nach. Denn:

I. In dieser Wandlung ist die Substanz des Brotes und nachher die Substanz des Leibes Christi. Nicht aber sind sie beide zusammen da im selben Augenblicke. Also sind dies zwei Augenblicke und somit ist dazwischen eine gewisse Zeit, was dasselbe ist wie eine allmähliche Verwandlung.

II. Bei jeder Wandlung besteht ein Werden und ein Geschehensein. Dieses Beides aber besteht nicht zugleich. Denn was wird, ist noch nicht geschehen. Also ist da ein Vorher und Nachher und somit eine Entwicklung.

III. Dieses Sakrament wird durch die Rede vollbracht (Ambr. 4. Sacr. 4.). Die Rede aber wird nach und nach ausgesprochen.

Auf der anderen Seite wird diese Wandlung vollbracht durch unendliche Kraft, der es entspricht, daß ihre Wirkung im Augenblicke da sei und keinerlei Zeit bedürfe.

b) Ich antworte, es gebe eine Veränderung im Augenblicke in dreifacher Weise: 1. Von seiten der Form, welche der Abschlußpunkt ist für die Veränderung. Denn falls eine solche Form oder Eigenschaft ein Mehr oder Minder in sich zuläßt, so wird sie nach und nach vom betreffenden Subjekte erlangt, wie z. B. die Gesundheit. Die substantiale Wesensform aber läßt in sich kein Mehr und Minder zu; es ist z. B. jemand Mensch oder er ist dies nicht. Also erhält der Stoff sie im Augenblicke. 2. Von seiten des Subjekts oder des Trägers. Bisweilen ist da ein allmähliches Empfangen, wie das Wasser nach und nach warm wird; bisweilen ein plötzliches, wie das Durchscheinende, weil vollständig vorbereitet, auf einmal erleuchtet wird. 3. Von seiten der wirkenden Kraft, die unendlich ist, so daß sie im Augenblicke den Stoff vorbereitet für das Aufnehmen der Form, nach Mark. 7., wo, nachdem der Herr gesagt: „Ephpheta, was ist, öffne dich," sogleich „geöffnet worden sind die Ohren des Menschen und gelöst ward das Band seiner Zunge."

Nun handelt es sich hier 1. um eine substantiale Form; 2. besteht kein Subjekt oder Träger für diese Wandlung im Sakramente; 3. ist die wirkende Kraft unendlich. Also ist dieselbe im Augenblicke.

c) I. Manche gestehen das nicht zu, daß zwischen zwei Augenblicken es eine Zwischenzeit giebt; das sei wohl der Fall mit Bezug auf ein und dieselbe Bewegung, aber nicht wenn die zwei Augenblicke sich auf verschiedene Bewegungen beziehen. So wäre zwischen dem Augenblicke, welcher mißt den Endpunkt der Ruhe für die eine Bewegung, und dem Augenblicke, der da mißt den Anfang der anderen Bewegung, keine Zwischenzeit.

Darin aber täuschen sie sich. Denn die Einheit der Zeit und des Augenblicks oder die betreffende Vielheit wird nicht beurteilt nach irgend

welchen Bewegungen, ſondern nach der erſten Bewegung des Centralkörpers, welche iſt das Maß für alle Bewegung und für alle Ruhe.

Die anderen geſtehen deshalb eine ſolche Zwiſchenzeit zu für alle Bewegung und Ruhe, die von der Bewegung der Himmelskörper abhängig iſt. Es giebt jedoch Bewegungen, welche von den Himmelskörpern nicht abhängig ſind, wie z. B. die der Engel (I. Kap. 53, Art. 3.). Alſo zwiſchen zwei Augenblicken in ſolchen Bewegungen beſtehe keine Zwiſchenzeit. Jedoch hat dies hiermit nichts zu thun. Denn allerdings iſt dieſe Wandlung nicht abhängig von der Beziehung zu den Himmelskörpern, ſie folgt aber dem Ausſprechen der Worte; und dieſes wird gemeſſen durch den Einfluß der Himmelskörper auf die irdiſche Zeit und Bewegung. Danach alſo wäre eine Zwiſchenzeit zwiſchen zwei beſtimmt gekennzeichneten Augenblicken in dieſer Wandlung.

Andere alſo wieder ſagen, der Augenblick, in dem zuerſt da iſt der Leib Chriſti, und der Augenblick, in dem zuletzt da iſt das Brot, ſind zwar zwei Augenblicke mit Rückſicht auf das Gemeſſene, nicht aber mit Rückſicht auf die Zeit, welche mißt; wie, wenn zwei Linien ſich berühren, es zwei Punkte giebt von ſeiten der Linien, einen aber nur von ſeiten des einſchließenden Ortes. Doch das hat keine Ähnlichkeit mit dem vorliegenden Falle. Denn Augenblick und Zeit ſind für die einzelnen Bewegungen kein innerliches Maß, wie dies die Linie iſt und der Punkt für einen Körper; ſondern es iſt ein von außen allein kommendes, wie der Ort für die Körper.

Andere alſo noch ſagen, es ſei ein und derſelbe Augenblick dem thatſächlichen Sein nach und es ſeien zwei Augenblicke der Auffaſſung und Beziehung nach. Aber danach würde folgen, daß zwei einander entgegengeſetzte Dinge dem thatſächlichen Sein nach zugleich wären, da die Verſchiedenheit der Auffaſſung keine Verſchiedenheit macht im thatſächlichen Sein des Dinges. Nicht anders kann ein Ding der Wahrheit gemäß aufgefaßt werden, als es iſt.

Deshalb muß man ſagen, dieſe Umwandlung vollende ſich durch das Ausſprechen der Worte von ſeiten des Prieſters, ſo daß der letzte Augenblick des Ausſprechens der Worte der erſte iſt, daß der Leib Chriſti im Sakramente ſich findet. In der ganzen Zeit vorher aber iſt da die Subſtanz des Brotes. Und da iſt kein Augenblick zu bezeichnen, welcher als letzter dem erſten der Gegenwart des Leibes unmittelbar voranginge; denn die Zeit ſetzt ſich nicht aus Augenblicken zuſammen, die einander ohne Zuſammenhang folgen (6 Physic.). Ein erſter Augenblick alſo iſt zu kennzeichnen, in welchem der Leib Chriſti da iſt; aber kein letzter, in welchem das Brot da iſt, ſondern eine letzte Zeit. Und dasſelbe hat ſtatt in den rein natürlichen Umwandlungen (8 Physic.).

II. In augenblicklichen Veränderungen iſt zugleich: „Werden“ und „Geſchehenſein“; wie zugleich iſt: „Beleuchtetwerden“ und „Beleuchtetſein“. Von „Werden“ wird da geſprochen, inſoweit etwas vorher nicht war; von „Geſchehenſein“, inſoweit es bereits iſt.

III. In letzten Augenblicke des Ausſprechens der Worte der Form geſchieht die Verwandlung. Denn da iſt vollendet das, was die Worte bezeichnen; und die Form wirkt ja, was ſie bezeichnet.

Achter Artikel.

Dieser Satz ist richtig: „Aus dem Brote wird der Leib Christi."

a) Derselbe ist falsch. Denn:

I. Wenn ausgesagt wird, daß etwas aus einem Anderen wird, so kann auch ausgesagt werden, daß es Jenes wird; aber nicht umgekehrt. Denn wir sagen, aus dem Weißen werde etwas Schwarzes und: das Weiße werde etwas Schwarzes. Aber wenn wir auch sagen können, der Mensch werde schwarz, so kann man doch nicht sagen, aus dem Menschen werde etwas Schwarzes. Wäre also es wahr, daß aus dem Brote der Leib Christi werde; so würde es auch wahr sein, zu sagen, das Brot werde der Leib Christi. Dies aber ist falsch; da das Brot nicht der Träger oder das Subjekt dieses Werdens ist, sondern ein Grenzpunkt. Also wird aus dem Brote nicht der Leib Christi.

II. Das Werden hat zum Abschlußpunkte das Sein oder das Geschehensein. Dieser Satz aber ist niemals wahr: „Das Brot ist der Leib Christi" oder: „Das Brot ist geworden oder wird sein der Leib Christi." Also auch dieser Satz ist nicht wahr: „Aus dem Brote wird der Leib Christi."

III. Alles dies, woraus etwas wird, wird zu dem verwandelt, was aus demselben wird. Dieser Satz aber scheint falsch zu sein: „Das Brot wird verwandelt in den Leib Christi." Solche Verwandlung nämlich wäre wunderbarer wie die Erschaffung der Welt, bei der doch nicht gesagt wird: „Das Nichtsein ist in Sein verwandelt worden." Also.

IV. Das, woraus etwas wird, kann dieses sein. Dieser Satz aber ist falsch: „Das Brot kann der Leib Christi sein;" also auch jener: „Aus dem Brote wird der Leib Christi."

Auf der anderen Seite sagt Ambrosius (l. c.): „Aus dem Brote wird der Leib Christi."

b) Ich antworte, diese Wandlung im Sakramente komme einerseits überein mit dem Schaffen, andererseits mit den natürlichen Wandlungen; und doch ist sie wieder von beiden verschieden. Allen dreien sind gemeinsam die Ausdrücke, daß nämlich „nach diesem dieses sei" (im Schaffen Sein nach Nichtsein; im natürlichen Wandeln Schwarz nach Nichtschwarz; in der Konsekration der Leib Christi nach der Substanz des Brotes), und „daß diese beiden nicht zugleich seien". Mit dem Erschaffen nun hat die Konsekration dies gemeinsam, daß kein gemeinschaftliches Subjekt existiert, welches beide Endpunkte trage; das Gegenteil ist bei der natürlichen Umwandlung der Fall. Mit letzterer kommt die Konsekration überein: 1. Darin daß das Eine in das Andere übergeht, wie das Brot in den Leib Christi, die Luft in Feuer; während das Nichtsein nicht zum Sein übergeht. Der Unterschied in diesem Punkte bleibt jedoch, daß bei der Konsekration die ganze Substanz (Stoff und Form) des Brotes übergeht in die ganze Substanz des Leibes, während bei der natürlichen Umwandlung der Stoff des Einen aufnimmt die bestimmende Form des Andern und nur eben die Form von sich entfernt. Beides kommt 2. darin überein, daß etwas in der Verwandlung das Nämliche bleibt, was beim Erschaffen nicht statthat: in der natürlichen Verwandlung bleibt übrig der nämliche Stoff oder das nämliche Subjekt; bei der Konsekration bleiben übrig die nämlichen Accidentien.

Daraus erhellt, wie man in allen diesen Fällen sprechen muß. In allen drei Fällen sind niemals die beiden Endpunkte zugleich. Also in keinem der drei Fälle kann man das Eine vom Anderen aussagen; man kann nicht sagen: „Sein ist Nichtsein"; „der Leib ist das Brot"; „die Luft ist das Feuer". Wegen der geregelten Beziehung jedoch, welche die Endpunkte zu einander haben, kann man die Partikel ex, aus, gebrauchen, welche eben nur anzeigt die Ordnung. Wir können sagen: „Aus dem Nichtsein wird Sein"; „aus dem Brote wird der Leib Christi"; „aus dem Weißen wird das Schwarze". Weil aber beim Erschaffen nicht das Eine übergeht in das Andere, können wir nicht sagen: „Das Nichtsein wird verwandelt in Sein." Wohl aber können wir so sprechen bei der Konsekration und bei der natürlichen Verwandlung. Die Konsekration nämlich hat das Eigene, daß sie transsubstantiatio genannt wird, weil da eine ganze Substanz übergeht in eine andere ganze Substanz.

Weil nun weiter in der Konsekration kein gemeinschaftliches Subjekt als Träger der beiden Endpunkte bestehen bleibt, so sind da manche Sätze nicht statthaft, die bei der natürlichen Umwandlung gebraucht werden können. In letzterer nämlich bleibt der Stoff derselbe und ich kann somit sagen: „Die Luft kann Feuer sein." Denn das Vermögen des der Luft zu Grunde liegenden Stoffes, unter natürlicher Einwirkung von der Form des Feuers her bestimmt zu werden, bleibt immerdar dasselbe, wenn es auch unter der Form der Luft ganz der thatsächlichen Substanz nach Luft ist und unter der Form des Feuers ganz der thatsächlichen Substanz nach Feuer. Beim Erschaffen aber darf man nicht sagen: „Das Nichtsein kann (d. h. hat in sich das Vermögen) Sein werden;" und ebensowenig: „Das Brot kann Fleisch werden." Und ähnlich ist es unstatthaft zu sagen: „Das Brot wird sein der Leib Christi" oder: „Es wird der Leib Christi;" ebenso wie: „Das Nichtsein wird Sein" oder: „Es wird sein Sein." Diese Redeweise hat ihre Wahrheit einzig in den natürlichen Umwandlungen auf Grund der Gemeinsamkeit des tragenden Subjekts.

Insofern jedoch im Sakramente die Accidentien dieselben bleiben, so gilt danach, d. h. nach einer gewissen Ähnlichkeit mit den natürlichen Umwandlungen, die Redeweise: „Das Brot wird sein der Leib Christi." Es darf da unter „Brot" nicht die Substanz „Brot" verstanden werden; sondern im allgemeinen das, was unter den Gestalten des Brotes enthalten ist, unter denen zuerst war die Substanz des Brotes und nachher die Substanz des Leibes Christi.

c) I. Dieses, woraus etwas wird, schließt ein manchmal dasselbe Subjekt mit einem der Endpunkte der Veränderung; wie wenn ich sage: „Aus dem Weißen wird das Schwarze;" und so kann man sagen: „Dies wird Jenes;" „das Weiße wird etwas Schwarzes." Bisweilen jedoch schließt dieses Wort „aus" nur den Gegensatz zum anderen Endpunkte ein; wie wenn ich sage: „Aus dem Morgen wird der Tag." Und so ist es nicht wahr, zu sagen: „Der Morgen wird Tag." So nun ist es hier. Der Satz: „Das Brot wird der Leib Christi" ist wahr nur nach einer gewissen Ähnlichkeit; insoweit, wie oben gesagt, die Accidentien bleiben.

II. Das, woraus etwas wird, das wird dieses wegen des Subjekts, welches dasselbe bleibt. Hier in der Konsekration aber ist kein gemeinsames Subjekt.

III. Im Erschaffen besteht bloß diese eine Schwierigkeit, daß Etwas aus Nichts wird; und doch gehört dies auch wieder der Natur der ersten

Ursache an, daß sie nichts in ihrem Wirken voraussetzt. Hier aber im Sakramente ist nicht nur diese Schwierigkeit, daß dieses Ganze verwandelt wird in jenes Ganze, so daß nicht das Mindeste vom ersten zurückbleibt (was nicht der gewöhnlichen Art und Weise hervorzubringen seitens der ersten Ursache entspricht); sondern auch diese andere Schwierigkeit besteht noch, daß die Accidentien bleiben, nachdem die Substanz entfernt ist; und vieles Andere findet sich noch da, was schwierig ist und worüber des weiteren im Folgenden. Der Ausdruck „Verwandlung" aber ist geeignet für dieses Sakrament, nicht für das Erschaffen.

IV. „Vermögen" gehört mit zum Subjekte oder Träger, von dem in dieser Verwandlung nicht die Rede ist. Jedoch wird zugegeben, daß „Brot sein kann der Leib Christi;" nicht mit Rücksicht auf das im Brote ruhende Vermögen, sondern mit Rücksicht auf Gottes wirkende Macht.

Sechsundsiebzigstes Kapitel.

Über die Art und Weise wie Christus in diesem Sakramente ist.

Erster Artikel.

Der ganze Christus ist in diesem Sakramente enthalten.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Christus fängt hier zu sein an kraft der Verwandlung von Brot und Wein. Brot und Wein können aber weder in die Gottheit noch in die Seele Christi verwandelt werden. Also ist nicht der ganze Christus da.

II. Christus ist in diesem Sakramente als Nahrung, nach Joh. 6.: „Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut ist wahrhaft ein Trank." Also ist bloß das Fleisch und das Blut Christi zugegen und nicht die Nerven, Knochen ꝛc.

III. Ein Körper von größerem Umfange kann nicht ganz und gar enthalten sein unter einem geringeren Umfange. Das Brot und der Wein aber, was konsekriert wird, ist dem Umfange nach weit geringer wie der dem Körper Christi eigene Umfang.

Auf der anderen Seite sagt Ambrosius (de Initiandis c. 9.): „In diesem Sakramente ist Christus."

b) Ich antworte; nach dem katholischen Glauben sei es durchaus notwendig zu bekennen, daß der ganze Christus im Sakramente gegenwärtig sei. Man muß jedoch glauben, daß das, was zu Christo gehört, in doppelter Weise in diesem Sakramente ist: 1. kraft des Sakramentes selber; 2. kraft natürlichen Begleitens (concomitantia). Kraft des Sakramentes ist zugegen das, was durch die Worte der Form bezeichnet wird, die das wirken, was sie ausdrücken: also der Leib und das Blut Jesu. Kraft natürlichen Begleitens ist zugegen, was dem thatsächlichen Sein nach verbunden ist

mit jenem durch die Form Gewirkten. Denn wo zwei Dinge untrennbar sind, muß da, wo das eine thatsächlich ist, auch das andere sein. Nur nämlich die Auffassung der Seele kann trennen, was an sich, objektiv, verbunden ist.

c) I. Die Gottheit und die Seele ist zugegen, nicht kraft des Sakramentes, sondern kraft thatsächlichen Begleitens, weil sie thatsächlich mit dem Leibe und Blute verbunden sind und letzteres nicht ohne dies gefunden wird. Denn da die Gottheit den angenommenen Leib niemals verlassen hat, muß da die Gottheit sein, wo der Leib ist. Deshalb heißt es im symbolum Ephesinum: „Wir nehmen teil am Körper und Leibe Christi; nicht als ob wir gewöhnliches Fleisch zu uns nähmen und nicht als das Fleisch und Blut eines geheiligten, mit dem Worte gemäß der Würde nur verbundenen Menschen, sondern als das wahrhaft lebenspendende und dem göttlichen Worte in eigener Person zugehörige Fleisch und Blut." Die Seele aber war während des Todes getrennt vom Leibe. Hätten deshalb die Apostel in jener Zeit vor der Auferstehung das Sakrament gefeiert, so würde die Seele nicht gegenwärtig gewesen sein weder kraft des Sakramentes noch kraft thatsächlichen Begleitens. Weil nun nach der Auferstehung thatsächlich mit dem Leibe und Blute Christi verbunden ist die Seele, so ist sie zugegen kraft thatsächlichen Begleitens.

II. Kraft des Sakramentes ist zugegen nicht bloß das Fleisch, sondern auch die Nerven, Knochen ꝛc. Dies geht aus den Worten der Form hervor. Da heißt es nicht: „Das ist mein Fleisch," sondern: „Das ist mein Leib." Christus also setzt da in seinen Worten „Fleisch" für den ganzen Körper, weil das Fleisch mehr als die anderen Teile des Körpers zum Essen geeignet erscheint.

III. Die Accidentien bleiben nach der Verwandlung. Also ist da nicht der Umfang von Brot und Wein verwandelt in den Umfang des Leibes Christi; sondern die Substanz ist verwandelt in die Substanz. Somit ist der Leib Christi zugegen in der Weise einer Substanz, nicht unter dem Gesichtspunkte des Umfangs. Das der Substanz eigene Ganze aber nimmt keinerlei Rücksicht auf großen oder kleinen Umfang; wie die ganze Natur der Luft ist im kleinsten Umfange wie im größten und die ganze Substanz „Mensch" ist im kleinsten wie im größten Menschen. Also ist zugegen die ganze Substanz des Leibes und Blutes Christi nach der Konsekration ebenso wie vorher war die ganze Substanz von Brot und Wein.

Zweiter Artikel.

Der ganze Christus ist unter einer jeden der zwei Gestalten.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Das ganze Sakrament dient kraft seines Inhalts dem Nutzen der gläubigen, nicht kraft der äußeren Gestalten. Ist aber der nämliche Inhalt unter einer jeden von beiden Gestalten, so ist eine völlig überflüssig.

II. Unter dem Ausdrucke „Fleisch" sind hier auch die anderen Teile des Körpers einbegriffen wie die Nerven, Knochen ꝛc. Nun ist das Blut ein solcher Teil des Körpers. Ist also das Blut enthalten auch unter der Gestalt des Brotes, so dürfte es nicht getrennt konsekriert werden, wie auch andere Teile des Körpers nicht getrennt konsekriert werden.

III. Was bereits da ist, kann nicht von neuem werden. Der Körper Christi aber ist bereits zugegen nach der Konsekration des Brotes. Also kann er nicht von neuem anfangen, zugegen zu sein bei der Konsekration des Weines. Somit ist unter der Gestalt des Weines nicht der Körper Christi und somit nicht der ganze Christus.

Auf der anderen Seite erklärt zu 1. Kor. 11. (et calicem) die Glosse: „Unter jeder von beiden Gestalten nehmen wir das Nämliche."

b) Ich antworte; mit höchster Gewißheit sei festzuhalten, daß unter einer jeden von beiden Gestalten der ganze Christus sei; aber je in anderer Weise. Denn unter der Gestalt des Brotes ist der Leib Christi kraft des Sakramentes, das Blut kraft thatsächlichen Begleitens. Unter der Gestalt des Weines aber ist das Blut Christi kraft des Sakramentes, der Leib Christi kraft thatsächlichen Begleitens. Da also jetzt Blut und Leib in Christo thatsächlich geeint sind, ist unter jeder Gestalt der ganze Christus: Fleisch und Blut. Hätten aber die Apostel in den drei Tagen daß Christi Leib vom Blute getrennt war das Geheimnis gefeiert, so wäre unter der Gestalt des Brotes nur der Leib gewesen, nicht aber das Blut; und unter der Gestalt des Weines wäre nur das Blut gewesen und nicht der Leib.

c) I. Nicht unnütz sind die beiden Gestalten. Denn 1. wird dadurch das Leiden Christi dargestellt, in welchem getrennt ward der Leib vom Blute, wonach in der Form der Konsekration des Weines auch Erwähnung geschieht des Ausgießens des Blutes. Es ist 2. diese Trennung zukömmlich wegen des Genusses der gläubigen, denen getrennt dargeboten wird der Leib Christi als Speise und sein Blut als Trank. Es ist 3. zukömmlich der Wirkung des Sakramentes, wonach der Leib Christi dargeboten wird für das Heil des Körpers, sein Blut für das Heil der Seele.

II. Im Leiden Christi, dessen Andenken das heilige Sakrament ist, wurde nur das Blut vom Leibe getrennt und kein anderer Teil, nach Exod. 12.: „Seine Knochen sollt ihr nicht brechen."

III. Nur das Blut ist unter der Gestalt des Weines kraft des Sakramentes, und sonach wird nicht unnützerweise konsekriert das Blut des Herrn, nachdem der Leib konsekriert worden.

Dritter Artikel.

Unter jeglichem Teilchen der Gestalten von Brot und Wein ist der ganze Christus.

a) Dies wird geleugnet. Denn:

I. Diese Gestalten können bis ins Endlose geteilt werden. Also wäre Christus endlos viele Male zugegen in diesem Sakramente; was unzulässig ist.

II. Der Leib Christi ist mit Organen versehen; und jeder Teil ist seiner Natur nach entfernt vom anderen, wie das eine Auge vom anderen. Christus also kann nicht ganz und gar gegenwärtig sein unter jedem Teilchen; denn es wäre dann jeder Teil seines Körpers in jedem Teile der Gestalt und wo ein Teil sein würde, wäre auch der andere.

III. Christi Körper bleibt immer ein wahrer Körper und wird nie in einen Geist verwandelt. Nun ist von Natur es dem Körper eigen, daß er etwas Umfangreiches ist, das einen gewissen Raum einnimmt und eine be-

ſtimmte Lage hat. Alſo muß jedem Teile des Körpers ſeine beſondere Lage zukommen. Und ſo kann der ganze Leib Chriſti nicht unter jedem Teilchen der ſakramentalen Geſtalten ſein.

Auf der anderen Seite ſagt Auguſtin (cf. Gregor. in sacramentario, dom. 5. Epiph.): „Die einzelnen empfangen Chriſtum den Herrn und in den einzelnen Teilchen iſt Er ganz; Er wird durch die Teilung nicht vermindert, ſondern ganz bietet Er Sich den einzelnen dar.“

b) Ich antworte; in dieſem Sakramente ſei kraft der ſakramentalen Form die Subſtanz des Leibes Chriſti, der Umfang kraft des thatſächlichen Begleitens. Alſo iſt der Leib Chriſti in dieſem Sakramente in der Weiſe der Subſtanz d. h. wie die Subſtanz unter dem Umfange ſteht; Er iſt da nicht unter dem Geſichtspunkte des Umfanges, ſoweit die Wirkung der Form ſich erſtreckt d. h. nicht in der Weiſe wie der Umfang eines Körpers gemeſſen wird vom Orte.

Offenbar nun iſt es der Natur einer Subſtanz eigen, ganz zu ſein in jedem Teile des Umfanges, unter dem ſie beſteht; wie unter jedem Teile der Luft ganz iſt die Natur der Luft und jeder Teil des Brotes ganz und gar Brot iſt, nicht mehr und nicht minder wie das ganze Brot. Und dies gilt ohne Rückſicht darauf, ob der Umfang thatſächlich geteilt iſt (ob nämlich z. B. das Brot in Stücke geteilt iſt) oder ob der Umfang ungeteilt iſt und nur dem Vermögen nach teilbar. Alſo iſt der ganze Chriſtus, auch wenn die Hoſtie ganz bleibt, in jedem Teile der Hoſtie; und nicht bloß wenn die Hoſtie gebrochen wird, wie einige ſagen. Dieſe nehmen nämlich das Beiſpiel vom Spiegel her, der ganz bleibend nur ein Bild abſtrahlt; wird er aber gebrochen, ſo erſcheint in jedem Teilchen das ganze Bild. Dieſes Beiſpiel iſt nicht recht paſſend. Denn die Vervielfältigung ſolcher Bilder im Spiegel vollzieht ſich auf Grund deſſen, daß man mehr und mehr den Spiegel bricht; — hier aber iſt nur eine einzige Konſekration, auf Grund deren der Leib Chriſti im Sakramente iſt.

c) I. Die Zahl folgt dem Teilen. Bleibt alſo der Umfang thatſächlich ungeteilt, ſo iſt weder eine Subſtanz mehrmals da unter dem ihr eigenen Umfange noch iſt der Leib Chriſti mehrmals da in der einen Hoſtie. Er iſt vielmehr, wird die Hoſtie geteilt, ſo oft da zugegen, wie es thatſächlich Teile giebt.

II. Jene Verteilung der einzelnen Teile auf die einem jeden angemeſſene Stelle gründet ſich auf den Umfang, der durch den Ort gemeſſen wird. Die Natur der Subſtanz aber ſelbſt geht vorher ſolchem Umfange. Weil alſo die Wandlung der Subſtanz des Brotes direkt ihren Abſchluß hat in der Subſtanz des Leibes Chriſti und ſomit in der Weiſe der Subſtanz der letztere kraft des Sakramentes zugegen iſt; ſo iſt ein ſolches Abſtehen des einen Teiles vom anderen wohl im wahrhaften Körper Chriſti wie er im Himmel thront; aber gemäß dieſem Abſtehen wird nicht beurteilt die ſakramentale Gegenwart desſelben, ſondern nur nach der Weiſe der Subſtanz. Dies gilt auch für III.

III. Nicht der Umfang und deren Art und Weiſe gegenwärtig zu ſein, kommt hier in Betracht; — ſondern wie eine Subſtanz gegenwärtig iſt unter dem ihr angemeſſenen Umfange.

Vierter Artikel.

Der ganze Umfang des Leibes Christi ist in diesem Sakramente.

a) Dies scheint unmöglich. Denn:

I. Der ganze Körper Christi ist enthalten in jedem Teilchen der konsekrierten Hostie. Kein Umfang aber ist ganz enthalten im Ganzen und ganz in jedem Teile dieses Ganzen.

II. Zwei Körper können gemäß ihrem Umfange nicht zugleich sein (3 Metaph.). In diesem Sakramente aber bleibt der Umfang des Brotes und Weines. Also kann da nicht zugleich der Umfang des Leibes Christi sein.

III. Wird der Umfang eines kleinen Körpers neben den eines weitaus größeren gestellt, so dehnt sich der letztere über den ersteren aus. Nun ist der Umfang des wahren Körpers Christi bei weitem größer wie der einer konsekrierten Hostie. Ist also in diesem Sakramente der Umfang des Körpers Christi zugleich mit dem der Hostie, so wird der erstere weit ausgedehnt sein über den der Hostie, die doch der Substanz nach der Leib des Herrn ist. Also wird der Leib Christi da zugegen sein, auch außerhalb der Gestalt des Brotes und abgesehen von derselben, was unzulässig ist; da eben die Substanz des Leibes Christi nur zugegen ist kraft der Konsekration des Brotes. Unmöglich also kann der ganze Umfang des Leibes Christi gegenwärtig sein in diesem Sakramente.

Auf der anderen Seite wird der Umfang eines Körpers nicht getrennt von seiner Substanz dem thatsächlichen Sein nach. Da also die ganze Substanz des Leibes Christi in diesem Sakramente ist, so ist auch gegenwärtig der ganze Umfang des Leibes Christi.

b) Ich antworte; kraft des Sakramentes sei der Umfang des Leibes Christi nicht im Sakramente. Denn kraft des Sakramentes ist nur das gegenwärtig, was direkt der Abschluß der Verwandlung ist; das ist aber die Substanz des Leibes Christi und nicht dessen Umfang; — bleibt ja doch der Umfang des Brotes und nur die Substanz desselben geht vorüber. Weil aber dem thatsächlichen Sein nach der Umfang nicht zu trennen ist von der Substanz des Leibes Christi, so ist der Umfang gegenwärtig kraft des thatsächlichen Begleitens.

c) I. Die Art und Weise des Seins wird einem Wesen zugeteilt gemäß dem, was ihm an und für sich, kraft seiner Natur zukommt; nicht nach dem, was ihm auf Grund von Äußerlichkeiten, nebenbei, zukommt. So ist der Körper Gegenstand des Sehens, nicht weil er süß oder groß, sondern weil er weiß ist. Die Größe also oder Süße ist Gegenstand des Auges, je nachdem dies mit der Farbe etwas zu thun hat und durch die Farbe vermittelt wird. Demgemäß verhält es sich auch hier. Kraft des Sakramentes ist gegenwärtig in der Eucharistie die Substanz des Leibes Christi; der Umfang aber desselben ist auf Grund des thatsächlichen Begleitens, also wie nebenbei und nur unter dem Gesichtspunkte und vermittelst der Substanz. Sonach ist er da zugegen nach Art und Weise der Substanz, wie die Größe eines Körpers nur gesehen wird, soweit sie durch die Farbe vermittelt ist; und somit ist der Umfang gegenwärtig nicht nach seiner eigenen Seinsbeschaffenheit, daß er nämlich sei ganz im Ganzen und die einzelnen Teile in den einzelnen Teilen, sondern nach der Beschaffen-

heit und Natur der Substanz, der es zukommt, ganz zu sein im Ganzen und ganz in jedem einzelnen Teile.

II. In diesem Sakramente ist der Umfang des Brotes nach der Beschaffenheit und Seinsweise, die dem Umfange eigen ist; der Umfang des Leibes Christi nach der Beschaffenheit und Seinsweise, die der Substanz entspricht. Nur aber wenn der beiderseitige Umfang in der ersten Weise zugleich wäre, würde dies der Natur nach zwei Körpern nicht zukommen, derartig zugleich zu sein.

III. Der Umfang des Leibes Christi ist im Sakramente nicht nach Weise des Umfanges, dem es entspricht, vom Orte gemessen zu sein; danach würde der größere Umfang sich erstrecken hinaus über den geringeren. Er ist da in der Weise der Substanz.

Fünfter Artikel.

Der Leib Christi ist in diesem Sakramente nicht wie vom Orte eingeschlossen.

a) Das Gegenteil erhellt aus Folgendem. Denn:

I. Der Leib Christi ist in diesem Sakramente wie in einem Orte, weil er diesem Sakramente gemäß dort ist, wo die Gestalten des Brotes und Weines sind; und weil er so umschlossen wird von der Oberfläche der Hostie, daß er nicht darüber hinaus und nicht darunter hinweg gegenwärtig ist.

II. Der Ort, den die Gestalten des Brotes einnehmen, ist nicht leer. Nun ist da nicht die Substanz des Brotes, sondern nur der Leib Christi. Also füllt dieser diesen Platz aus. Was aber einen Platz ausfüllt, das ist von diesem umschlossen. Also ist der Körper Christi in diesem Sakramente dem Orte nach.

III. In diesem Sakramente ist der Leib Christi mit seinem Umfange und mit allen seinen Eigenschaften. Im Orte sein aber ist eine Eigenschaft in jedem Körper, so daß das „Wo" unter den neun Arten von Eigenschaften oder Accidentien, die man aussagt, mitzählt.

Auf der anderen Seite muß das, was im Orte ist, dem Orte selber entsprechend sein (4 Physic.). Der Ort aber, in dem das Sakrament ist, ist bei weitem kleiner wie der Leib Christi. Also ist der Leib Christi im Sakramente nicht wie in einem Orte.

b) Ich antworte; der Körper Christi sei im Sakramente nicht nach der Weise eines Umfanges, sondern nach der Weise der Substanz. Also ist er im Orte in der nämlichen Weise wie eine Substanz unter einem gewissen Umfange enthalten ist, nicht wie ein Umfang gemessen wird gemäß der Ausdehnung des Ortes. Die Substanz des Leibes Christi nämlich folgt hier der Substanz des Brotes nach. Wie also die Substanz des Brotes unter ihrem Umfange nicht war, als ob sie von selbem dem Orte nach umschlossen würde, sonst hätte es kein Brot mehr, außer an jenem Orte, gegeben; so ist es auch der Fall mit der Substanz des Leibes Christi. Und dabei ist noch dieser Unterschied. Die Substanz des Brotes war im Orte nicht an sich, sondern auf Grund ihres eigenen Umfanges; denn sie hatte Beziehung zu diesem betreffenden Orte vermittelst des ihr eigenen Umfanges. Die Substanz des Leibes Christi aber hat Beziehung zu dem nämlichen Orte (wo die Gestalt des Brotes ist) vermittelst eines fremden Umfanges, so

daß der Umfang des Leibes Christi umgekehrt in Beziehung steht zu diesem Orte vermittelst der Substanz des Leibes; und das ist ganz und gar gegen den Charakter des vom Orte Eingeschlossenen.

Also in keiner Weise ist Christi Leib in diesem Sakramente vom Orte eingeschlossen.

c) I. Der Leib Christi ist nicht so in diesem Orte, daß er nicht im Himmel sei der eigenen menschlichen Gestalt nach und auf vielen anderen Altären unter der sakramentalen Gestalt. Er ist auch in diesem bestimmten Orte nicht vom Orte eingeschlossen; denn er ist da nicht gemäß dem eigenen Umfange, sondern gemäß dem der Brotsgestalt. Daß er aber nicht außerhalb der Hostie ist, das ist deshalb der Fall, weil er angefangen hat, da gegenwärtig zu sein kraft der Konsekration und der Verwandlung von Brot und Wein in sein Fleisch und Blut.

II. Der Ort ist nicht im eigentlichen Sinne angefüllt von der Substanz des Leibes Christi, sondern von den Gestalten, welche auf Grund des ihnen bleibenden Umfanges den Ort füllen; oder doch wenigstens auf Grund eines Wunders, wie sie auch durch ein Wunder bestehen in der Weise einer Substanz, selbständig nämlich für sich.

III. Die Eigenschaften des Leibes Christi sind in diesem Sakramente kraft des thatsächlichen Begleitens, nicht kraft der sakramentalen Form. Und deshalb sind jene Eigenschaften des Leibes Christi in diesem Sakramente, welche innerlich mit demselben verbunden sind. Am Orte sein aber kommt ihm zu mit Bezug auf etwas Äußerliches, was zusammenhält. Also ist es nicht mit dem Leibe Christi gegeben, daß er auch im Sakramente wie in einem Orte ist.

Sechster Artikel.

Der Leib Christi in diesem Sakramente ist nicht in beweglicher Weise.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. 2 Topic. 3. heißt es: „Wenn wir bewegt werden, dann wird bewegt alles das, was in uns ist;" was auch von der geistigen Substanz der Seele gilt. Christus aber ist in diesem Sakramente. Also wird Er bewegt, sobald das Sakrament in Bewegung gesetzt wird.

II. Die Wahrheit muß entsprechen der ihr geltenden Figur. Vom Osterlamme aber, der Figur dieses Sakramentes, „blieb nichts übrig bis zum nächsten Morgen" (Exod. 12.). Wenn auch also dieses Sakrament aufbewahrt wird bis zum nächsten Tage, so wird der Leib Christi nicht mehr zugegen sein. Also ist Christus nicht in unbeweglicher Weise in diesem Sakramente.

III. Bleibt der Leib Christi bis zum nächsten Tage, so bleibt er aus demselben Grunde auch für die folgende Zeit. Denn man kann nicht sagen, der Leib höre auf, da zu sein, wenn die Gestalten aufhören, da das Sein des Körpers Christi nicht abhängen kann von den Gestalten. Also hört der Leib Christi bald nach der Konsekration oder am nächsten Tage auf, gegenwärtig zu sein, da er nicht verbleibt für die ganze folgende Zeit. Und somit ist er in beweglicher Weise in diesem Sakramente.

Auf der anderen Seite ist unmöglicherweise das Nämliche in Ruhe

und in Bewegung. Der Leib Christi aber ist im Himmel in seliger Ruhe. Also ist er nicht in beweglicher Weise zugegen in diesem Sakramente.

b) Ich antworte; wenn etwas Einheit hat dem Subjekte nach und Vieles ist gemäß dem thatsächlichen Sein, so steht dem nichts entgegen, daß es nach einer Seite hin in Bewegung und nach der anderen Seite hin unbeweglich ist. So hat der Körper z. B. ein thatsächliches Sein der weißen Farbe nach und ein thatsächliches Sein der Größe nach; und somit kann er in Bewegung oder im Zustande der Veränderung sein gemäß der weißen Farbe und unbeweglich gemäß der Größe. Christus aber existiert an und für sich; und Er ist unter diesem Sakramente. Denn dadurch daß wir sagen, Er sei in diesem Sakramente, drücken wir eine Beziehung Christi zu diesem Sakramente aus. Nun ist Christus in diesem Sakramente nicht wie im Orte; also ist Er nicht beweglich nach diesem Sein im Sakramente an und für sich, von Sich aus, sondern nur auf Grund von etwas Ihm Äußerlichen, nämlich auf Grund der Gestalten.

Ähnlich auch ist Er nicht an und für sich beweglich gemäß dem Sein, was Er im Sakramente hat mit Rücksicht auf andere beliebige Veränderungen. So hört Er nicht von Sich aus auf, im Sakramente zu sein; denn was unerschöpfliches Sein hat, das kann nicht Princip sein vom Aufhören des Seins. Vielmehr hört Er auf, im Sakramente zu sein, wenn Anderes aufhört, im Sakramente zu sein; wie Gott aufhört, in einer vergänglichen Kreatur zu sein dadurch daß diese Kreatur vergeht, da Er unvergängliches und unversiegliches Sein hat. Nicht also hört die Gegenwart Christi im Sakramente auf, weil Er nicht mehr da sein will oder weil Er Sich von da fortbewegt; — sondern einzig weil die Gestalten aufhören zu sein.

Also ist Christus in diesem Sakramente an und für sich, Ihn selbst betrachtet, durchaus unbeweglich.

c) I. Dieser Einwurf geht von der Bewegung aus, die sich nicht aus dem Wesen selbst heraus, wie bei den Körpern, vollzieht, sondern auf Grund von etwas Äußerlichem; es ist das keine Bewegung per se, sondern per accidens. So wird von der Seele gesagt, sie bewege sich, weil der Körper, wo sie ist, sich von Ort zu Ort bewegt; während sie an und für sich nicht im Orte ist. Und darauf kann die Bewegung zurückgeführt werden, die wir Christo im Sakramente zuschreiben; nämlich daß Er da nicht mehr ist, sobald die Gestalten nicht mehr sind, also daß Er da überhaupt ist einzig auf Grund der Gestalten.

II. Darauf antwortet Cyrillus zu Luk. 22. (hoc est corpus meum): „Thörichterweise meinen manche, der mystische Segen höre auf zu heiligen, wenn der nächste Tag herankommt; nicht leidet eine Veränderung der geheiligte Leib Christi. Die Kraft der Konsekration, die lebenspendende Gnade bleibt ohne Aufhören." So bleiben ja auch alle übrigen Weihen und Heiligungen, bis die geweihten Sachen bleiben. Die Figur kann niemals die Wahrheit erreichen.

III. Der Leib Christi bleibt, so lange die Gestalten bleiben; nicht als ob er von denselben abhängig wäre, sondern weil die Beziehung des Leibes Christi zu diesen Gestalten aufhört. So hört Gott auf, der Herr eines Geschöpfes zu sein, das vergeht.

Siebenter Artikel.

Kein Auge, auch nicht ein verherrlichtes, kann den Leib Christi sehen in diesem Sakramente.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Unser Auge wird gehindert, den Leib selber Christi zu sehen, wegen der verhüllenden Gestalten. Dieses Hindernis aber existiert nicht für das verherrlichte Auge, welches alle Körper so sieht wie sie sind.

II. Die glorreichen Leiber sind gleichförmig dem Leibe der Herrlichkeit Christi, nach Phil. 3. Das Auge Christi aber sieht den eigenen Körper. Also sieht aus dem gleichen Grunde jedes verherrlichte Auge den glorreichen Leib Christi.

III. Die heiligen werden in der Auferstehung ähnlich sein den Engeln, nach Luk. 20. Die Engel aber sehen den heiligen Leib Christi in diesem Sakramente; haben ja doch selbst die Teufel Furcht vor diesem Sakramente und scheuen es. Also kann ein verherrlichtes Auge den Leib Christi im Sakramente sehen.

Auf der anderen Seite kann nicht das Nämliche von ein und demselben gesehen werden zugleich unter verschiedenen Gestalten. Das verherrlichte Auge aber schaut Christum stets, insoweit Er in seiner eigenen menschlichen Gestalt ist, nach Isai. 33.: „Den König in seinem Glanze werden sie sehen." Also sieht es den Leib des Herrn nicht unter den Gestalten dieses Sakramentes.

b) Ich antworte; ein leibliches Auge könne zuvörderst niemals den Leib Christi im Sakramente sehen. Denn ein sichtbarer Körper beeinflußt das Auge nicht durch seine Substanz, sondern durch seine Accidentien oder Eigenschaften, wie zu allererst durch die Farbe. Die Eigenschaften oder Accidentien des Leibes Christi aber sind im Sakramente vermittelst der Substanz und haben keine unvermittelte Beziehung weder zu diesem Sakramente noch zu den Körpern, die es umgeben; sie können unmittelbar somit keinerlei wirkenden Einfluß ausüben. Zudem ist die Substanz als solche weder dem Sinne noch der Einbildungskraft, sondern einzig und allein der Vernunft zugänglich.

Wird aber vom Auge der Vernunft gesprochen, so ist der Leib Christi, als nur übernatürlicherweise hier gegenwärtig, an und für sich nur Gegenstand der göttlichen Vernunft und demgemäß der Engel-Vernunft und derjenigen der seligen, insoweit dieselben Anteil haben an der Helle der göttlichen. Auf dem Pilgerwege hier auf Erden kann der Leib des Herrn nur durch das Auge des Glaubens geschaut werden. Auch die Teufel können nicht auf natürliche Weise die Gegenwart des Leibes des Herrn im Sakramente schauen, sondern nur im Glauben, dem sie auf Grund augenscheinlicher, ausdrücklicher Zeichen zustimmen „und zittern" (Jak. 2.).

c) I Nicht allein weil die äußeren Gestalten den Leib Christi verhüllen (wie eine körperliche Hülle vor uns etwas verbirgt), sind wir gehindert, den Leib Christi zu sehen; sondern weil der Leib Christi keine Beziehung hat zu dem, was das Sakrament umgiebt, kraft der eigenen Eigenschaften und Accidentien, sondern nur kraft der Accidentien des Brotes und Weines.

II. Das körperliche Auge Christi sieht den eigenen Leib, wie er im Sakramente ist. Aber es kann nicht sehen die Art und Weise des Seins, wie dieser Leib im Sakramente gegenwärtig ist, vermittelst allein der Substanz nämlich; denn das gehört in den Bereich der Vernunft. Die Ähnlichkeit mit einem anderen verherrlichten Auge stimmt hier nicht. Denn das Auge Christi selbst ist in diesem Sakramente, worin kein anderes Auge ihm ähnlich ist.

III. Weder ein guter noch ein böser Engel kann etwas mit körperlichem Auge sehen. Also stimmt die Analogie nicht.

Achter Artikel.

Wenn in diesem Sakramente wunderbarerweise Fleisch erscheint oder ein Knabe, so ist doch da zugegen der wahre Leib Christi.

a) Dem wird widersprochen. Denn:

I. Der Leib Christi hört auf zu sein im Sakramente, wenn die Gestalten von Brot und Wein nicht mehr sind. Diese aber sind nicht mehr, wenn die Gestalten von Fleisch oder eines Knaben erscheinen.

II. Wo auch immer der Leib Christi ist, da ist er entweder in eigener menschlicher Gestalt oder unter den sakramentalischen Gestalten. Geschehen aber solche Erscheinungen, so ist Christus da nicht unter der eigenen menschlichen Gestalt; denn weder hat Er im Himmel die Gestalt eines Kindes noch die von Fleisch oder von sonst dergleichen. Er ist da auch nicht unter den sakramentalen Gestalten von Brot und Wein. Also ist Er überhaupt nicht zugegen.

III. Der Leib fängt an, im Sakramente zu sein kraft der Konsekration und der Wandlung. Erscheint aber da Fleisch und Blut in wunderbarer Weise, so ist das nichts Konsekriertes. Also unter solchen Gestalten ist nicht der Leib und das Blut des Herrn.

Auf der anderen Seite wird dem, was da erscheint, dieselbe Ehre erwiesen, wie dem Sakramente vorher. Dies würde aber nicht geschehen, wenn da nicht der Leib und das Blut des Herrn gegenwärtig wäre und bliebe.

b) Ich antworte, solche Erscheinungen geschehen 1. von seiten der sehenden, in deren Auge wunderbarerweise der entsprechende Eindruck gemacht wird, als ob da Fleisch, Blut, ein Kind oder dergleichen sichtbar zugegen wäre; während von seiten des Sakramentes keine Änderung vorliegt. Und zwar ist dies meistenteils der Fall, wenn bloß einer so etwas sieht, die anderen aber fortfahren, nur die sakramentalischen Gestalten zu sehen; oder wenn man für einen Augenblick eine solche Erscheinung hat und später gleich wieder die Gestalten von Brot und Wein sieht. Es ist damit keine Täuschung verbunden wie bei den Schwarzkünstlern; denn solche Bilder werden von Gott her im Auge geformt, um eine Wahrheit, nämlich die der wahren Gegenwart, augenscheinlicher auszudrücken; wie ja ohne Täuschung Christus erschien den Jüngern, die nach Emmaus gingen: „Wenn unser Gebilde Beziehung hat auf die Bezeichnung einer Wahrheit," so Augustin (2 Qq. Evgl. ult.), „so ist dies keine Lüge, sondern eine die Wahrheit ausdrückende Figur." Hier also bleibt das Sakrament durchaus in derselben Lage.

Bisweilen aber besteht 2. die Veränderung außen. Dies scheint stattzufinden, wenn alle eine solche Erscheinung sehen oder wenn sie durch längere Zeit verbleibt. Und da meinen nun manche, es sei dies wirklich die eigene Gestalt des Leibes Christi. Denn, meinen sie, wenn Er auch nicht ganz gesehen werde, so stehe es doch in der Gewalt der glorreichen Leiber, daß sie nur zum Teile gesehen werden oder in einer fremden, angenommenen Gestalt, wie Christus den Jüngern erschien, die nach Emmaus gingen, oder unter sonst einer Gestalt.

Dies scheint aber unzulässig: 1. weil der Leib Christi in der eigenen Gestalt nicht gesehen werden kann außer in dem einen Orte, wo er in bestimmter Weise ist. Da Er nun in der eigenen Gestalt gesehen und angebetet wird im Himmel, so wird er nicht in der eigenen Gestalt gesehen im Sakramente. 2. Der glorreiche Körper, der da erscheint, wenn er will, verschwindet sogleich nach der Erscheinung, wie Luk. ult. es geschrieben steht, daß der Herr den Augen der Jünger entschwand. Daß er aber unter der Gestalt von Fleisch oder Blut in diesem Sakramente erscheint, bleibt lange bestehen. Vielmehr wird gelesen, solches Erschienene sei auf Grund der Beratung vieler Bischöfe in ein Gefäß eingeschlossen worden, was man vom glorreichen Leibe Christi ohne Lästerung nicht denken darf.

Deshalb muß man sagen, daß, während der Umfang der Gestalten bleibt wie vorher, durch ein Wunder eine Änderung stattfindet mit Rücksicht auf andere Accidentien, wie die Figur, Farbe und Ähnliches, so daß da Fleisch, Blut oder selbst ein Knabe erscheint. Und dies ist keine Täuschung. Denn es geschieht, um die Wahrheit des Glaubens an die reale Gegenwart des Herrn im Sakramente zu befestigen. Da also der Umfang der sakramentalen Gestalten bleibt und damit die Grundlage aller Accidentien, so bleibt auch wahrhaft der Leib Christi im Sakramente.

c) I. Manchmal bleiben die sakramentalen Gestalten durchaus die nämlichen; manchmal bleibt bloß die Grundlage derselben.

II. Die eigene Gestalt des Leibes Christi wird da nicht gesehen, sondern etwas, was durch ein Wunder hergestellt worden; sei es im Auge der sehenden, sei es außen an den Gestalten.

III. Der Umfang des Brotes und Weines bleibt; wie eben gesagt.

Siebenundſiebzigſtes Kapitel.

Über die beſtehenbleibenden Accidentien.

Erſter Artikel.

Die Accidentien bleiben nach der Konſekration ohne Subjekt.

a) Das ſcheint unmöglich. Denn:

I. In dieſem Sakramente der Wahrheit zumal darf nichts Unnatürliches ſich finden oder auf Täuſchung Berechnetes. Gegen die von Gott ihnen gegebene Natur der Accidentien aber iſt es, wenn ſie ohne ein Subjekt daſtehen, dem ſie innewohnen und das ſie tragen. Zudem ſind von Natur gleicherweiſe die Accidentien oder außen hervortretenden Eigenſchaften eines Dinges dazu da, um über die innere Natur desſelben Dinges zu belehren. Beſtänden alſo im Altarsſakramente die Accidentien ohne Subjekt, ſo wäre dies gegen die Natur und deren Ordnung und zudem würde es ein Mittel ſein, um zu täuſchen.

II. Auch durch ein Wunder kann es nicht geſchehen, daß ein Weſen von ſeiner eigenen Begriffsbeſtimmung getrennt oder daß ihm zukomme die Begriffsbeſtimmung eines anderen Weſens; wie z. B. wenn ich ſagen wollte, der Menſch bleibe Menſch und ſei ein unvernünftiges Tier. Denn das hieße ebenſoviel wie ſagen, daß zwei einander wie Sein und Nichtſein entgegengeſetzten Dinge zugleich dasſelbe Ding bildeten; was nämlich der Name bezeichnet, das drückt die Begriffsbeſtimmung aus und umgekehrt, nach 4 Metaph. Nun gehört es zur Begriffsbeſtimmung des Accidens oder einer Eigenſchaft, einem Dinge als dem Träger oder Subjekte innezuwohnen; der Subſtanz kommt es begrifflich zu, für ſich und in keinem Subjekte als dem Träger zu ſein. Alſo kann es durch ein Wunder ſelber nicht geſchehen, daß die Accidentien in der Euchariſtie für ſich beſtehen bleiben ohne Subjekt.

III. Ein Accidens wird zu etwas Einzelnem dadurch, daß es einem Dinge als dem Subjekte innewohnt. Beſtehen alſo die Accidentien in der Euchariſtie ohne Subjekt; ſo ſind ſie etwas Allgemeines und ſomit nur der Vernunft, nicht den Sinnen zugänglich.

IV. Dieſe Accidentien oder äußeren Eigenſchaften werden nicht durch die Konſekration etwas Zuſammengeſetztes. Vor der Konſekration aber waren ſie weder aus Stoff und Form, noch aus Vermögen und thatſächlichem Sein (potentia et actus) zuſammengeſetzt. Verlieren ſie alſo ihre Zuſammenſetzung mit dem Dinge, dem ſie als dem tragenden Subjekte, als dem beſtimmbaren Momente, innewohnen; ſo ſind ſie einfacher wie die Engel, die doch aus Vermögen und thatſächlichem Sein, aus Potenz und Akt, zuſammengeſetzt ſind; und ſomit ſind ſie wiederum nicht mehr ſinnlich wahrnehmbar.

Auf der anderen Seite ſagt Gregor in einer Oſterhomilie: „Die ſakramentalen Geſtalten ſind die Namen derjenigen Dinge, welche vorher da waren," nämlich des Brotes und Weines. Da alſo die Subſtanz von Brot und Wein nicht zurückbleibt, ſo bleiben dieſe Accidentien ohne Subjekt.

b) Ich antworte, diese Accidentien von Brot und Wein, welche nach der Konsekration jedenfalls sinnlich wahrnehmbar, wie der Augenschein lehrt, zurückbleiben, seien nicht wie in ihrem Subjekte oder Träger in der Substanz des Brotes und Weines, die nicht zurückbleibt; sie sind auch nicht in der rein bestimmenden Wesensform von Brot und Wein, die, wenn sie zurückbliebe, doch dergleichen Accidentien nicht tragen könnte (Boëtius 1. de Trin.). Sie sind desgleichen nicht in der Substanz des Leibes und Blutes Christi, da der Körper des Herrn, abgesehen von allem Anderen, glorreich ist und nicht Subjekt sein kann für vergängliche Eigenschaften.

Sie können auch nicht wie in ihrem Subjekte in der umgebenden Luft sein. Denn 1. ist die Luft für derartige Eigenheiten nicht empfänglich; — 2. sind diese Accidentien nicht da, wo Luft ist, vielmehr vertreiben sie durch ihre Gegenwart insoweit die Luft; — 3. gehen sie nicht von einem Träger oder Subjekte zu einem anderen über, insofern sie nämlich, während sie ein Accidens oder eine solche Eigenschaft und somit der Zahl nach ein und dasselbe bleiben, nun diesem Dinge innewohnten nun jenem; nimmt doch eben eine solche Eigenschaft es von ihrem Subjekte, daß sie eine einzelne, also etwas Zählbares ist; — 4. wird die Luft der ihr eigenen Accidentien oder Eigenschaften nicht beraubt, so daß sie im genannten Falle eigene hätte und fremde und noch dazu einander sich entgegenstehende. Man kann auch nicht sagen, dies geschähe durch die Kraft der Konsekration, da die Worte der Konsekration nichts davon sagen und doch nur wirken, was sie bezeichnen.

Also bleibt nichts Anderes übrig, als daß die Accidentien in diesem Sakramente ohne Subjekt stehen bleiben. Dies kann aber durch göttliche Kraft geschehen, da die Wirkungen mehr von der ersten Ursache abhangen wie von einer näheren und untergeordneten. Gott kann als Ursache der Substanz und des Accidens durch seine unendliche Kraft das Accidens im Sein bewahren, trotzdem Er die Substanz, durch welche das Accidens als durch die ihm speciell eigens entsprechende nähere Ursache im Sein bewahrt wurde, entfernt; ebenso wie Er auch alle anderen Wirkungen der natürlichen Ursachen ohne diese Ursachen hervorbringen kann, z. B. den menschlichen Leib im Schoße der Jungfrau formen ohne männlichen Samen.

c) I. Wie das bei der Auferweckung von toten u. dgl. zu sehen ist, kann etwas gemäß einem speciellen Vorrechte der Gnade geschehen, was außerhalb der gewöhnlichen Ordnung in der Natur ist. Also sind wohl gemäß dem gewöhnlichen Laufe der Natur die Accidentien in ihrem Träger oder Subjekte; aus einem besonderen Grunde aber sind sie hier, infolge der Ordnung der Gnade, ohne Subjekt.

II. Da „das Sein" als solches im allgemeinen keine „Art" ist; so kann dies selbst, das „Sein" also, nicht die Wesenheit bilden von der Substanz und vom Accidens. Das ist also nicht die Begriffsbestimmung der Substanz: „Sein für sich ohne Subjekt"; und das ist nicht die Begriffsbestimmung des Accidens: „Sein im Subjekt". Vielmehr muß man sagen, es gebühre dem Wesen der Substanz, daß dies im Vermögen der Substanz liege, ohne Subjekt, also für sich zu sein; — und es gebühre dem Wesen des Accidens, daß dieses das Vermögen habe, im Subjekt nur zu sein. In diesem Sakramente wird es aber den Accidentien nicht gegeben, daß sie kraft ihres Vermögens, weil dies ihnen so gebührt, ohne Subjekt sind; sondern die göttliche Kraft hält sie in dieser Weise aufrecht. Also hören sie nicht auf, Accidentien ihrer Natur nach zu sein. Es wird von ihnen nicht ihre Begriffsbestimmung getrennt, die darin besteht, daß sie geeignet

sind, Sein zu haben in einem Dinge als ihrem Subjekt. Diese Natur bleibt immer denselben; denn diese Natur besagt kein thatsächliches stetes Innewohnen. Und auch der Substanz bleibt ihre Begriffsbestimmung, nach welcher sie geeignet ist, fürsichzubestehen und nicht geeignet ist, während sie Substanz bleibt, einem anderen Sein als dem Träger wie eine Eigenschaft innezuwohnen.

III. Diese Accidentien erhielten ihren Einzelbestand durch die Substanz des Brotes und Weines. Ist diese umgewandelt, so erhält dieselben in diesem Sein die göttliche Kraft und demnach bleiben sie einzelne und den Sinnen zugängliche.

IV. Diese Accidentien hatten kein Sein, während die Substanz von Brot und Wein verblieb; sondern diese, ihr Träger, die Substanz also hatte das betreffende Sein durch sie. So hat die Weiße kein Sein im Schnee; sondern der Schnee ist weiß durch die Weiße. Nach der Konsekration aber haben sie „Sein" und sind zusammengesetzt aus Vermögen und thatsächlichem Sein, aus Potenz und Akt, wie die Engel; nur haben sie dazu noch die Zusammensetzung der Teile ihres Umfanges.

Zweiter Artikel.

Der Umfang ist das Subjekt oder der Träger der übrigen Accidentien.

a) Dem wird widersprochen. Denn:

I. Das eine Accidens kann nicht Subjekt oder Träger des anderen sein; dazu gehört sich der Stoff, dem es allein zukommt, unterworfen zu sein. Der Umfang aber ist eine bestimmende Form oder ein reines Accidens. Also kann er nicht Subjekt sein der anderen Accidentien.

II. Wie der Umfang, so haben auch die anderen Accidentien ihren Einzelbestand von der Substanz her. Bleibt also der Umfang etwas Einzelnes nach der Konsekration gemäß dem vorherigen Sein, so bleiben dies aus dem ganz gleichen Grunde die anderen Accidentien. Also haben diese Accidentien ihr Einzelsein nicht vom Umfange her; und somit ist dieser nicht ihr Träger oder Subjekt, da nur vom Subjekt her ein Accidens seinen Einzelbestand hat.

III. Unter den anderen Accidentien ist auch das Dichte und Dünne, welche bleiben und sinnlich wahrgenommen werden. Diese aber können nicht sein im Umfange, der außerhalb des Stoffes besteht. Denn das Dünne hat wenig vom Stoffe und einen großen Umfang, während das Dichte viel vom Stoffe hat und einen verhältnismäßig kleinen Umfang (4 Physic.). Also.

IV. Ein von der Substanz getrennter Umfang scheint nichts Anderes zu sein wie eine mathematische Größe, die da Sitz von sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften, wie Farbe, Süße u. dgl. nicht sein kann. Also.

Auf der anderen Seite sind solche Eigenschaften nicht teilbar außer auf Grund des Subjekts, dem sie innewohnen. Nun werden die zurückbleibenden Eigenschaften in diesem Sakramente geteilt vermittelst der Teilung dem Umfange nach; wie sich der Sinn überzeugen kann. Also ist der Umfang Sitz oder Subjekt für die bestehenbleibenden Accidentien.

b) Ich antworte, es sei durchaus notwendig zu sagen, daß die anderen Accidentien, die in der Eucharistie zurückbleiben, ihren Sitz oder ihr tragendes Subjekt haben im Umfange. Denn 1. sehen wir es, wie etwas

Umfangreiches farbig sei, süß sei ꝛc. Es ist 2. der Umfang das Erste, was bestimmend zum substantiell bestehenden Stoffe tritt, wie ja auch Plato als die ersten Unterscheidungsmerkmale des Stoffes das „Große" und „Kleine" aufstellte (1 Metaph.). Weil nun Subjekt oder Sitz von Accidentien an erster maßgebender Stelle der substantiell bestehende Stoff ist, so haben alle anderen Accidentien erst Beziehung zu diesem ihrem Subjekt vermittelst des Umfanges. So ist z. B. das erste Subjekt oder der erste Sitz der Farbe die Oberfläche; und erst vermittelst derselben werden die Farben Eigenschaften der Körper. Deshalb haben auch manche angenommen, der Umfang sei die Substanz selber eines Körpers (1 Metaph.). Weil also nach der Konsekration alle Accidentien bleiben mit dem „Sein", was sie vorher hatten; so folgt, daß sie alle begründet bleiben im Umfange. 2. Weil solch ein Träger oder Subjekt nun zudem das Princip ist, weshalb die Accidentien Einzelbestand haben; so muß Jenes, was als Subjekt nach der Konsekration dienen soll, in irgend einer Weise Princip sein für den Einzelbestand. Nun ist der Umfang ein solches Princip für das Einzelbestehen. Denn zum Charakter des einzelbestehenden Dinges gehört, daß es nicht in mehreren sein könne. Und das vollzieht sich in doppelter Weise: a) so, daß das betreffende Wesen gar nicht geeignet sei, in etwas zu sein, einem Anderen innezuwohnen; danach sind Einzelwesen die aus sich heraus fürsichbestehenden und vom Stoffe getrennten Formen, welche durch sich selbst Einzelbestand haben; — b) so, daß eine substantiale oder accidentielle Form wohl geeignet sei, in etwas zu sein, nicht aber in mehreren, wie diese Weiße ist in diesem Körper. Mit Rücksicht auf die erstgenannte Art und Weise ist der Stoff Princip des Einzelbestehens für alle innewohnenden Formen; denn da solche Formen von sich aus geeignet sind, in etwas innezuwohnen wie in einem Subjekt oder Träger, so erhalten sie es durch den Stoff, der nicht in etwas Anderem sein kann, sobald sie in ihm aufgenommen sind, daß sie so existierend nicht mehr in etwas Anderem sein können, also als solche unmitteilbar sind; sie sind dann wie die fürsichbestehenden reinen Formen. Mit Rücksicht auf die zweitgenannte Art und Weise ist der Umfang das Princip für das Einzelbestehen. Denn deshalb ist etwas geeignet, nur in etwas Einem allein zu sein mit Ausschluß alles Anderen, weil dieses in sich ungeteilt ist und geschieden von allem Anderen. Das Geteiltwerden aber kommt der Substanz zu auf Grund des Umfanges (1 Physic.). Also ist der Umfang für sich bereits ein gewisses Princip des Einzelseins; insoweit nämlich der Zahl nach verschiedene Formen sich finden in den verschiedenen Teilen des Stoffes. Deshalb hat der Umfang selber bereits für sich betrachtet ein gewisses Einzelsein, so daß wir uns vorstellen können mehrere Linien von der nämlichen Gattung, die nur unterschieden und somit einzelne sind durch die Lage, also durch etwas, was einzig den Charakter des Umfanges trägt, da es dem Umfange seiner Natur nach zukommt, eine Lage zu haben.

Also kann vielmehr der Umfang Sitz oder Subjekt für die anderen Accidentien sein wie umgekehrt.

c) 1. Das eine Accidens ist nicht Sitz eines anderen, weil es eben nicht für sich allein besteht. Insoweit aber ein Accidens in etwas Anderem als dem Sitze oder Subjekt ist, kann das eine Accidens Subjekt sein für das andere, weil vermittelst desselben das andere dem Subjekt innewohnt, wie vermittelst der Oberfläche die Farbe dem Körper innewohnt und so die Oberfläche als Subjekt für die Farbe bezeichnet wird. Wenn aber

göttliche Kraft es dem Accidens verleiht, daß es fürsichbesteht, so kann es auch Subjekt sein oder Sitz für ein anderes Accidens.

II. Die anderen Accidentien werden einzelne durch die Substanz vermittelst des Umfanges. Ist also die Substanz nicht mehr da, so ist ganz gut der Umfang Sitz der anderen Accidentien.

III. „Dünn" und „dick" sind gewisse Eigenschaften, welche den Körpern folgen aus dem Grunde weil diese mehr oder minder Stoff haben unter dem nämlichen Umfange; wie ja auch andere Accidentien folgen aus den Principien der Substanz. Gleichwie also, nachdem die Substanz entfernt worden, die anderen Accidentien durch Gottes Kraft bewahrt bleiben; so bleiben auch, nachdem der Stoff entfernt worden, jene Accidentien, welche dem Stoffe folgten, wie „dicht" und „dünn".

IV. Der mathematische Umfang sieht ab vom sinnlich wahrnehmbaren Stoffe (7 Metaph.), nicht vom Stoffe als einem Gegenstande vernünftiger Kenntnis. Sinnlich wahrnehmbar aber wird der Stoff genannt, insofern er sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften unterliegt. Also ist der Umfang, um den es sich hier handelt, offenbar keine mathematische Größe.

Dritter Artikel.

Die zurückbleibenden Gestalten können einwirken auf das Außenstehende und dieses verändern.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Nach 7 Physic. gehen die im Stoffe befindlichen Formen von Formen wieder aus, die im Stoffe sind; nicht aber von Formen, die vom Stoffe getrennt sind. Denn Jegliches erzeugt etwas sich selber Ähnliches. Die Formen oder Eigenschaften aber der sakramentalen Gestalten sind ohne Stoff, weil ohne Subjekt, das dieselben trägt. Also können sie nicht in Stoffliches einwirken.

II. Steht der haupteinwirkende von der Thätigkeit ab, so thun dies auch die Werkzeuge; wie die Säge ruht, wenn der Schreiner unthätig ist. Nun sind aber alle diese Accidentien oder Eigenschaften oder Formen nur Werkzeuge der zu Grunde liegenden substantialen Form. Ist also diese fort, wie in unserem Falle, und sonach nicht mehr thätig, so stehen von ihrer Thätigkeit auch ab die Accidentien.

III. Nichts wirkt über seinen Gattungscharakter hinaus. Nun sind aber alle diese Formen nur Accidentien oder Eigenschaften. Also können sie zum mindesten den äußeren Stoff nicht beeinflussen, daß er eine andere substantiale Wesensform erhalte.

Auf der anderen Seite könnten diese Accidentien nicht sinnlich wahrgenommen werden, wenn sie nicht auf den Sinn einwirkten.

b) Ich antworte; so wirke Jegliches wie es Sein hat. Da nun durch göttliche Kraft diese Accidentien in ihrem Sein verbleiben, so verbleiben sie auch in ihrem Wirken oder Thätigsein. Was sie also vorher konnten, das können sie auch nach der Konsekration.

c) I. Die Accidentien sind allerdings ohne Stoff; aber sie haben dasselbe Sein wie früher im Stoffe und danach wirken sie.

II. So hängt das Thätigsein des Accidens ab von dem Thätigsein der substantialen Form, wie das betreffende Sein. Wie nun den

Accidentien die göttliche Kraft es verleiht, daß sie ohne die Substanz Sein haben, so auch, daß sie Wirksamkeit haben.

III. Der Einfluß, welcher eine Änderung im substantialen Sein eines Dinges zur Folge hat, geht von der substantialen Form des wirkenden Wesens aus vermittelst der thätigen oder empfangenden Eigenschaften, die da wirksam sind kraft der substantialen Form. Diese Wirksamkeit also in der Weise eines Werkzeuges bleibt vermöge der göttlichen Kraft den Accidentien gerade so wie früher.

Vierter Artikel.

Die sakramentalen Gestalten können vergehen.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Das Vergehen gründet sich auf die Trennung der Wesensform vom Stoffe. Diese Gestalten aber sind ohne Stoff.

II. Jegliche Wesensform vergeht, nicht von sich selbst aus, sondern auf Grund des Subjekts, so daß Formen, die von sich allein fürsichbestehen, unvergänglich sind. Die sakramentalen Gestalten aber sind ohne Subjekt. Also können sie nicht vergehen.

III. Sie vergehen nicht auf Grund der Natur; denn es besteht kein Subjekt, welches bestehen bleibt, um die nächstfolgende Form zu tragen. Sie vergehen nicht auf Grund eines Wunders. Denn die Wunder in diesem Sakramente gründen sich auf die Worte der Konsekration, durch welche umgekehrt die Gestalten erhalten und bestehen bleiben.

Auf der anderen Seite faulen konsekrierte Hostien.

b) Ich antworte; das Vergehen sei eine Bewegung vom Sein zum Nichtsein. Nun behalten die sakramentalen Gestalten das nämliche Sein, was sie früher hatten, als die Substanz von Brot und Wein noch existierte. Wie also da ihr Sein vergehen konnte, so auch jetzt nach der Konsekration.

Nun konnten vorher derartige Accidentien vergehen: 1. An und für sich, in ihrer Natur betrachtet: durch Veränderung in den Eigenschaften oder durch Mehr- und Minderwerden im Umfange. Letzteres, im Sinne von Wachsen und Minderwerden, hat nur statt bei belebten Wesen; jedoch im Sinne von Teilen und Hinzufügen kommt es hier in Betracht, insoweit aus einem man zwei macht oder umgekehrt (3 Metaph.). Danach also kann offenbar, z. B. durch fortwährendes Teilen, die sakramentale Gestalt vergehen. Und da die nämliche Gestalt auch Subjekt von sinnlichen Eigenschaften ist, so kann sie auch von außen her Veränderung leiden wie in der Farbe, im Geschmacke ꝛc. und danach kann sie vergehen.

Sodann können 2. derartige Accidentien vergehen auf Grund des Vergehens ihres Subjekts, wovon sie getragen werden. Obgleich nun ihr Subjekt in unserem Falle nach der Konsekration nicht bleibt, so bleibt doch das Sein, was diese Accidentien vorher in ihrem Subjekte hatten. Dieses Sein also kann verdorben werden wie vorher, mit Rücksicht auf das damals bestehende Subjekt des Stoffes, vom gegenteiligen Einwirken, wie die Substanz des Brotes und des Weines verdorben werden konnte; freilich nicht ohne daß eine Veränderung vor sich ginge in den äußeren Eigenschaften, denn die Substanz vergeht nicht unmittelbar.

Also muß man sagen: Da der Leib und das Blut Christi nachfolgen

der Substanz des Brotes und Weines, wenn nun kein solch verändernder Einfluß sich geltend macht, der genügt hätte, das Brot und den Wein zu verderben, so hört der Leib und das Blut Christi nicht auf, im Sakramente zu sein; mag die Veränderung sein in der Farbe oder im Geschmacke u. dgl., so daß darin ein geringes Verderbtsein sich geltend machte, oder mag der Wein und die Hostie geteilt werden; wenn nur immer noch die Natur von Wein und Brot gewahrt werden kann. Ist aber die Veränderung so groß, daß die Substanz von Brot und Wein nicht hätte weiterbestehen können, mag dies von welcher Seite auch immer kommen; so bleiben nicht mehr die Gestalten von Brot und Wein und somit bleibt nicht mehr der Leib und das Blut des Herrn.

c) I. Das Vergehen nimmt vor Allem das Sein fort. Findet sich also das Sein einer Form im Stoffe, so folgt, daß der Stoff getrennt wird von der Form durch das Vergehen. Ist jedoch das Sein nicht im Stoffe, wohl aber ein demjenigen ähnliches, was im Stoffe ist und somit durch das Vergehen fortgenommen würde, so gilt dasselbe; wie das hier statthat.

II. Die Accidentien haben dasselbe Sein wie früher.

III. Das Vergehen dieser Accidentien ist kein durch ein Wunder bewirktes, sondern ein natürliches. Es hat jedoch zur Voraussetzung jenes Wunder, welches eine Folge der Konsekration ist, wonach die Accidentien behalten ohne Subjekt jenes selbe Sein, was sie vor der Konsekration im Subjekte, d. h. in der Substanz des Brotes und Weines, hatten.

Fünfter Artikel.

Aus den sakramentalen Gestalten kann etwas erzeugt werden.

a) Dies wird geleugnet. Denn:

I. Was erzeugt wird, das wird aus einem Stoffe erzeugt; aus Nichts nämlich kann wohl Etwas werden durch Erschaffen, aber es kann aus Nichts nicht Etwas gezeugt werden. Jene sakramentalen Gestalten aber haben keinen Stoff zur Unterlage; sie sind ohne Stoff. Also kann daraus nichts erzeugt werden.

II. Wenn zwei Dinge nicht ein und derselben Art angehören, so kann nicht das Eine aus dem Anderen erzeugt werden; aus der Weiße z. B. wird keine Linie. Also kann hier aus reinen Accidentien keine Substanz gezeugt werden.

III. Wird aus ihnen eine Substanz gezeugt, so kann diese nicht ohne Accidens oder Eigenschaft sein. Also würde hier aus einem reinen Accidens gezeugt werden Substanz und Accidens; zwei Dinge nämlich von einem, was unmöglich ist.

Auf der anderen Seite wird aus den sakramentalen Gestalten, wie der Augenschein lehrt, Etwas erzeugt: Asche, wenn sie verbrannt werden; Würmer, wenn sie faulen; Staub, wenn sie zermalmt werden.

b) Ich antworte, „das Vergehen des Einen sei das Entstehen oder Erzeugtwerden des Anderen.“ Da also die sakramentalen Gestalten nicht im Nichts aufgehen, so wird bei ihrem Vergehen notwendigerweise Etwas erzeugt. In welcher Weise dies aber geschehen kann, ist schwer zu sagen. Denn offenbar wird von der Substanz des Leibes und Blutes Christi aus nichts erzeugt, da sie unvergänglich ist. Wenn nun die Substanz von Brot und

Wein zurückbliebe, so wäre die Schwierigkeit leicht gelöst; aber das ist trotz der Ansicht einiger falsch. Deshalb meinte man nun, das Gezeugte werde nicht aus den Gestalten, sondern aus der umgebenden Luft. Aber das ist in vielfacher Weise falsch. Denn 1. wird Etwas nur erzeugt von etwas Anderem, was verdorben ist, also was vergeht; nichts aber zeigt an, daß die umgebende Luft verdorben wird, so daß aus ihr Würmer oder Asche erzeugt würden; — 2. ist dies gegen die Natur der Luft, daß aus ihr, auch wenn sie verdorben ist, Solches gezeugt werde; — 3. kann eine große Quantität konsekrierter Hostien faulen oder verbrannt werden, so daß es gar nicht möglich wäre, daß so viel Erdeartiges aus der Luft erzeugt würde, es müßte diese denn in sehr sinnlich wahrnehmbarer Weise verdichtet werden; — 4. müßte doch dasselbe geschehen mit den festen umgebenden Körpern, wie Eisen, Stein, Gold; diese aber bleiben vollständig unberührt bei der erwähnten Erzeugung.

Andere meinten deshalb, es kehre beim Vergehen die Substanz des Brotes und Weines zurück und aus ihr werde dann Asche, Staub ꝛc. Doch auch diese Annahme ist unmöglich zu rechtfertigen. Denn 1. müßte die Substanz des Leibes und Blutes Christi wieder verwandelt werden in die Substanz von Brot und Wein, sollte letztere Substanz zurückkommen; wie, wenn Luft in Feuer verwandelt worden, die Luft nicht zurückkehrt, falls nicht das Feuer wieder in Luft verwandelt wird; also müßte, wenn man sagen wollte, die Substanz von Brot und Wein sei zu Nichts geworden und kehre nun zurück, man annehmen, Gott schaffe eine neue Substanz, die dann der Zahl nach natürlich nicht dieselbe wäre wie die frühere; — 2. kann im genannten Falle gar nicht angegeben werden, *wann* die besagte Substanz zurückkehrt; denn so lange die Gestalten von Brot und Wein bleiben, bleibt die Substanz des Leibes und Blutes Christi, die nicht zugleich ist mit der Substanz von Brot und Wein in diesem Sakramente (Kap. 75, Art. 2.). Während die Gestalten also bleiben, kann die Substanz von Brot und Wein nicht zurückkehren; sind aber die Gestalten von Brot und Wein nicht mehr, so bestände, falls die Substanz zurückkehrte, eine Substanz ohne Accidentien oder Eigenschaften, was unmöglich ist. Höchstens könnte man sagen, im letzten Augenblicke des Vergehens kehre zwar nicht die Substanz von Brot und Wein zurück (denn dies ist zugleich der *erste* Augenblick, wo das Gezeugte Sein hat), aber der geeignete Stoff werde *wunderbarerweise* eigens geschaffen.

Weil jedoch in diesem Sakramente ein Wunder nicht angenommen werden darf, was nicht in den Konsekrationsworten liegt und begründet ist; aus diesen aber in keiner Weise hervorgeht, daß der betreffende Stoff geschaffen wird oder zurückkehrt; so scheint es besser zu sagen, in der Konsekration selber werde es durch ein Wunder dem Umfange vom Brote und Weine gegeben, daß er erstes Subjekt sei für die anderen folgenden verändernden Formen oder Eigenschaften, so lange die Gestalten bleiben. Dies wäre in erster Linie eigen dem Stoffe, solches Subjekt zu sein. Also würde folgerichtig diesem Accidens des Umfanges Alles gegeben, was sonst dem Stoffe zugehört. Was demnach erzeugt werden könnte aus dem Stoffe von Brot und Wein, alles dies wird nun erzeugt aus dem genannten Umfange, der nicht infolge eines neuen Wunders solche Kraft erhält, sondern infolge des Wunders der Verwandlung, das bereits geschehen und das in den Konsekrationsworten begründet ist.

c) I. Der Umfang tritt an die Stelle des Stoffes.

II. Jene sakramentalen Gestalten haben eine Wirksamkeit und ein Sein wie die Substanz (Art. 1 ad IV.).

III. Der Umfang behält die ihm eigene Natur und erhält wunderbarerweise die Kraft, an der Stelle der Substanz zu stehen. Und so kann er in Beides übergehen: in eine Substanz und in einen Umfang.

Sechster Artikel.

Die sakramentalen Gestalten können nähren.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Ambrosius (5. de sacr. 4.) sagt: „Nicht ist dies ein solches Brot, welches in den Körper übergeht, sondern es ist das Brot des ewigen Lebens, das da die Stütze ist für die Substanz unserer Seele." Also nähren die sakramentalen Gestalten nicht.

II. „Woraus wir bestehen, von da aus werden wir genährt" (2. de gener.). Die sakramentalen Gestalten aber sind Accidentien, aus denen der Mensch nicht besteht; denn ein Accidens oder eine Eigenschaft ist nicht ein Teil der Substanz. Also können diese Gestalten nicht nähren.

III. Nach 2. de anima „nährt die Nahrung, weil sie eine gewisse Substanz ist; sie vermehrt oder verleiht das Wachsen, weil sie eine so große ist, d. h. einen Umfang hat." Die sakramentalen Gestalten aber sind keine Substanz.

Auf der anderen Seite sagt zu 1. Kor. 11, 21. die Glosse: „Er spricht von jenen, welche nach der Feier der heiligen Geheimnisse oder nach der Konsekration von Brot und Wein ihre Opfergaben nicht den anderen mitteilten, sondern allein für sich nahmen und sogar davon trunken wurden." Dies könnte aber nicht geschehen, wenn die sakramentalen Gestalten nicht nährten.

b) Ich antworte; nach der im vorigen Kapitel gelösten Frage könne diese Frage keine Schwierigkeit mehr bieten. Denn die Nahrung nährt insofern, als sie in die Substanz des genährten übergeht. Nun können die sakramentalen Gestalten in eine andere Substanz verwandelt werden, die aus ihnen erzeugt wird. Also können sie ebenso, wie in Asche oder Staub, auch in die Substanz des menschlichen Körpers verwandelt werden und somit nähren.

Was aber einige sagen, diese Gestalten nährten nicht, sondern beeinflußten bloß die Sinne (wie etwa die Speise durch den Geruch) und stärkten so (wie wenn jemand durch den Geruch des Weines trunken würde); das ist augenscheinlich falsch. Denn solche Erquickung und Stärkung hält nicht lange an. Würde aber der Mensch eine große Quantität konsekrierter Hostien nehmen, so könnte er lange davon bestehen. Auch das darf man nicht sagen, daß die sakramentalen Gestalten nähren wegen der substantialen rein bestimmenden Wesensform, die sie behalten; denn 1. bleibt eine solche Wesensform von Brot und Wein nach der Konsekration nicht; und 2. ist das Nähren keine Thätigkeit, die von der bestimmenden Form ausgeht, sondern vielmehr vom Stoffe, der da verliert die Form der Nahrung und empfängt die Form des genährten, nach 2. de anima: „Die Nahrung ist im Anfange unähnlich, am Ende ähnlich."

c) I. „Brot" kann man nach der Konsekration nennen entweder die

Gestalten des Brotes, die den Namen der früheren Substanz behalten (Gregor. in hom. pasch.); oder den Leib Christi, der das Brot ist, „was vom Himmel steigt". Ambrosius spricht vom Brote im zweiten Sinne, das nicht den Leib, sondern die Seele erquickt.

II. Die sakramentalen Gestalten werden verwandelt in das, woraus der Mensch besteht.

III. Die sakramentalen Gestalten haben die Kraft der Substanz.

Siebenter Artikel.

Die sakramentalen Gestalten werden gebrochen in diesem Sakramente.

a) Das Gegenteil wird geltend gemacht. Denn:

I. Die Körper sind geeignet gebrochen zu werden „wegen verschiedenen bestimmten Lagen der Poren" (4. Meteor. summa 3. c. 11.). Dies kann aber von den sakramentalen Gestalten nicht gesagt werden.

II. Dem Brechen folgt ein Tönen. Die sakramentalen Gestalten aber sind dem Tönen nicht zugänglich. Denn „was tönen kann, ist ein harter Körper mit einer sanften glatten Oberfläche" (2. de anima). Also sind die sakramentalen Gestalten nicht zu brechen.

III. Das Nämliche wird gegessen, gebrochen und zerstückelt. Der wahre Leib Christi aber wird gegessen, nach Joh. 6, 57. Also wird der Leib Christi gebrochen und zerstückelt; nicht die Gestalten. Deshalb heißt es im Bekenntnisse Berengars (c. Ego Berengar de consecr. dist. 2.): „Ich stimme überein mit der Römischen Kirche und bekenne mit dem Munde und mit dem Herzen, das Brot und der Wein, was auf den Altar gelegt wird, sei nach der Konsekration der wahre Leib und das wahre Blut Christi; und werde in Wahrheit als solcher von den Priestern berührt, gebrochen, gegessen und von den Zähnen der gläubigen zermalmt." Nicht also die sakramentalen Gestalten werden gebrochen.

Auf der anderen Seite kommt einer Substanz das Zerbrechen oder Teilen zu gemäß dem Umfange. Nur aber die Gestalten werden da geteilt; denn weder ist dies zukömmlich dem Leibe Christi, der unvergänglich ist, noch der Substanz des Brotes und Weines, die nicht mehr besteht. Also die Gestalten werden gebrochen.

b) Ich antworte; bei den alten bestand mit Rücksicht darauf eine doppelte Meinung. Die einen nahmen an, es sei im Sakramente selber thatsächlich kein Brechen, sondern dies vollziehe sich nur in den Augen der sehenden. Das aber ist falsch. Denn der Sinn wird in diesem Sakramente der Wahrheit nicht getäuscht mit Rücksicht auf seinen eigensten Gegenstand, worüber es seine Natur ist, zu urteilen. Ein solcher Gegenstand aber ist das Brechen, wodurch aus der Einheit eine Vielheit wird; denn dies gehört unter die gemeinsam allen Sinnen zugehörigen Gegenstände, die sensibilia communia nach 2. de anima.

Andere deshalb sagten, es sei da ein wirkliches Brechen, aber ohne daß dafür etwas als Subjekt zu Grunde läge. Aber auch dies ist gegen die einfache sinnliche Wahrnehmung. Denn es erscheint da etwas Umfangreiches, was vorher etwas Einiges war und dann in mehrere Teile geteilt worden ist; und dieses muß als zu Grunde liegendes Subjekt des Teilens betrachtet werden.

Es kann aber nicht Christi Leib gebrochen werden, der 1. unvergänglich und leidensunfähig und, 2. unter jedem Teilchen der Gestalten ganz gegenwärtig ist. Also hat dieses Brechen zum Subjekt, wie alle anderen Accidentien, den Umfang. Und wie die sakramentalen Gestalten das Sakrament oder das äußere Zeichen sind des wahren Leibes Christi; so ist das Brechen dieser Gestalten das Sakrament oder äußere Zeichen des Leidens Christi, welches im wahren Leibe Christi war.

c) I. Wie „dünn" und „dicht" in den sakramentalen Gestalten verbleibt, so auch die Porosität und somit die Brechbarkeit.

II. Der Dichtigkeit folgt die Härte. Also bleibt die Härte in den Gestalten und somit können sie tönen.

III. Was in seiner eigenen Gestalt gegessen wird; dieses Nämliche wird auch gebrochen und zermalmt. Der Leib Christi aber wird nicht in seiner eigenen Gestalt gegessen, sondern unter den sakramentalen Gestalten. Deshalb sagt Augustin zu Joh. 6. (caro non prodest): „Dies ist zu verstehen von jenen, welche die Worte des Herrn fleischlich auffaßten; die da meinten, sein Fleisch sollte zerrissen werden, wie man einen toten Körper zerfleischt." Und deshalb wird der Leib Christi nicht gebrochen, außer unter der sakramentalen Gestalt. Danach ist das Bekenntnis Berengars zu verstehen, daß das Brechen und Zermalmen mit den Zähnen auf die sakramentale Gestalt bezogen wird, unter welcher wahrhaft ist der Leib Christi.

Achter Artikel.

Das Zugießen einer fremden Flüssigkeit zum konsekrierten Weine.

a) Es darf nichts hinzugegossen werden. Denn:

I. Was mit etwas Anderem vermischt wird, erhält dessen Beschaffenheit. Keine Flüssigkeit aber kann, zum konsekrierten Weine hinzugegossen, dessen Beschaffenheit erlangen; denn da besteht die äußere Gestalt ohne Subjekt, d. h. ohne Stoff.

II. Was mit etwas Anderem vermischt wird, das wird Eines mit diesem. Was aber an Flüssigkeit zum konsekrierten Weine gemischt wird, kann nicht Eines werden 1. mit den sakramentalen Gestalten; denn diese sind reine Accidentien oder Eigenschaften und die zugemischte Flüssigkeit ist Substanz; — es kann nicht Eines werden 2. mit der Substanz des Blutes Christi, das unvergänglich ist, also kein Mehr und kein Minder zuläßt. Also kann keine Flüssigkeit mit dem konsekrierten Weine gemischt werden.

III. Wird eine Flüssigkeit mit konsekriertem Weine vermischt, so wird auch sie etwas Konsekriertes; wie Wasser, welches zu Weihwasser gethan wird, mit Weihwasser wird. Nun ist der konsekrierte Wein das wirkliche Blut Christi. Also würde man Christi Blut haben anders als kraft der Konsekration; was unzulässig ist.

IV. Wenn von zwei Flüssigkeiten, die man mischt, die eine vollständig verdorben wird und somit vergeht, so besteht keine Mischung mehr (1. de Gener.). Beim Hinzumischen von irgend welcher Feuchtigkeit zum sakramentalen Weine scheint aber zu vergehen und verdorben zu werden die ganze Gestalt des Weines, so daß aufhört, da gegenwärtig zu sein das Blut Christi; einerseits weil „groß" und „klein" die Unterschiede sind im Bereiche des Umfanges und denselben zu einem anderen, verschiedenen machen wie

„weiß" und „schwarz" die Farbe zu einer anderen, verschiedenen macht; andererseits weil die hinzugemischte Flüssigkeit, da sie kein Hindernis findet, überallhin sich verbreitet in der Gestalt des Weines und so da aufhört die Substanz des Blutes, welche nicht zugleich sein kann mit einer anderen Substanz. Also kann zum konsekrierten Weine nichts hinzugegossen werden. Auf der anderen Seite ist es für den Sinn wahrnehmbar, wie nach und vor der Konsekration eine andere Flüssigkeit hinzugemischt werden kann.

b) Ich antworte, die Wahrheit sei in diesem Punkte bereits offenbar aus dem Gesagten. Denn die Gestalten erhalten durch die Konsekration in diesem Sakramente die Kraft, in der Weise der Substanz zu sein und so zu wirken und zu leiden, als ob die Substanz von Brot und Wein noch da wäre. Würde aber die Substanz des Weines noch zugegen sein, so könnte offenbar eine andere Flüssigkeit hinzugemischt werden.

Dabei ist jedoch die Wirkung zu berücksichtigen sowohl in Anbetracht der Form oder inneren Beschaffenheit der besagten Flüssigkeit wie auch in Anbetracht der Quantität. Denn wird in solcher Quantität Flüssigkeit hinzugemischt, daß sie den ganzen Wein durchdringt, so wird da das Ganze eine Mischung und nicht mehr wird es Wein sein. Wäre nun in diesem Falle das Hinzugemischte von einer anderen Beschaffenheit, z. B. Wasser, so wäre da nicht mehr die Gattung „Wein". Würde aber die hinzugemischte Flüssigkeit wieder Wein sein, so bliebe zwar der Gattung nach Wein, aber nicht wäre es der Zahl nach der nämliche Wein; was aus der Verschiedenheit der Accidentien hervorgeht, wie wenn man weißen Wein zu rotem mischt.

Ist jedoch die Quantität des Hinzugemischten eine sehr kleine, so daß nicht der ganze Wein eine Mischung wird, d. h. etwas Drittes; so würde ein Teil wegen der Vermischung mit einer fremden Flüssigkeit der Zahl nach nicht der nämliche bleiben wie früher; aber er würde der Gattung nach der nämliche bleiben und zwar nicht bloß wenn die hinzugemischte Flüssigkeit der nämlichen Gattung zugehört, selbst also Wein ist, sondern auch wenn sie einer anderen Gattung zugehört; denn ein Tropfen Wasser, vielem Weine zugemischt, geht über in die Gattung „Wein".

Offenbar nun bleibt der Leib und das Blut Christi im Sakramente, so lange die äußeren Gestalten der Zahl nach die nämlichen bleiben; denn dieses Brot und dieser Wein wird konsekriert. Geschieht also die Hinzumischung in solcher Quantität, daß der Zahl nach ganz und gar nicht Ein und dasselbe bleibt, sondern ein Drittes, sei es mit derselben Gattung sei es mit einer anderen, entsteht; so bleibt nicht der Leib und das Blut Christi gegenwärtig. Wird aber so wenig beigemischt, daß die Flüssigkeit bloß bis zu einem Teile des konsekrierten Weines hindurchdringt, so wird aufhören in diesem Teile zu sein das Blut Christi und wird bleiben im anderen.

c) I. Innocenz III. sagt (c. Cum Marthae de celebr. miss.): „Die Accidentien selber scheinen zu beeinflussen den ihnen entgegengesetzten Wein; denn wird etwas Wasser hinzugemischt, so bekommt dieses den Geschmack des Weines. Die Accidentien also verändern das Subjekt und das Subjekt wieder verändert die Accidentien; denn die Natur weicht zurück vor dem Wunder und über die Gewohnheit hinaus wirkt die Kraft." Das ist aber nicht so zu verstehen, als ob nun der Zahl nach dasselbe Accidens, welches früher im Weine war vor der Konsekration, nachher sei im zugesetzten Weine; — sondern eine solche Veränderung geschieht durch Einwirken, da

die Accidentien der Geſtalt des Weines behalten die Wirkſamkeit der Subſtanz des Weines.

II. In keiner Weiſe miſcht ſich die neue Flüſſigkeit hinzu zur Subſtanz des Blutes Chriſti, ſondern zu den ſakramentalen Geſtalten, in der Weiſe wie auch dieſe Geſtalten etwas erzeugen können und unter etwas leiden. Werden ſie ganz und gar verdorben, ſo bleibt das Blut nicht mehr. Werden ſie in einem Teile verdorben, ſo hat die Geſtalt des Weines im genannten Falle den nämlichen fortgeſetzten ununterbrochenen Umfang wie vorher; aber die Art und Weiſe zu ſein iſt nicht mehr dieſelbe. Der eine Teil wird in einem Subjekte ſein, wo nämlich wegen der Miſchung das Blut Chriſti nicht mehr iſt; der andere wird ohne Subjekt ſein, wo nämlich die Flüſſigkeit nicht hingedrungen iſt und ſomit das Blut fortfährt zu ſein. Es iſt dann, wie wenn ein und derſelbe Körper aus zwei Metallen zuſammengeſetzt iſt.

III. Innocenz III. ſagt: „Wird nach der Konſekration noch Wein in den Kelch gegoſſen, ſo geht dieſer nicht in Blut über und wird nicht mit dem Blute vermiſcht; ſondern mit den Accidentien des vorher beſtehenden Weines wird er vermiſcht.“ Das iſt zu verſtehen für den Fall, daß nicht das Ganze beeinflußt wird und ſo ganz und gar das Blut aufhört, zugegen zu ſein. Bleibt das Blut im anderen Teile beſtehen, ſo berührt er dasſelbe gemäß der Geſtalt des Weines und nicht in deſſen eigener Subſtanz. Die Weihe des Waſſers macht keine Änderung in deſſen Subſtanz.

IV. Manche nahmen aus dieſem Grunde an, jede, auch die geringſte hinzugefügte Flüſſigkeit mache, daß das Blut Chriſti aufhöre, gegenwärtig zu ſein. Das zwingt aber nicht. Denn „groß“ und „klein“ machen nicht in der Natur des Umfangs einen Unterſchied, wie weiß und ſchwarz in der Farbe; ſondern in der Beſtimmung des Maßes. Zudem kann die Flüſſigkeit ſo gering ſein, daß ſie auch durch ihre Geringfügigkeit gehindert iſt, überallhin durch das Ganze zu dringen und nicht allein durch den Umfang; wiewohl der Umfang in den Geſtalten ebenfalls Widerſtand leiſtet, obgleich ohne Subjekt; denn er wirkt, wie wenn die Subſtanz da wäre.

Achtundſiebzigſtes Kapitel.

Über die Form des Sakramentes der Euchariſtie.

Erſter Artikel.

„Dies iſt mein Leib“; „dies iſt mein Blut“, iſt die Form in der Euchariſtie.

a) Dem wird widerſprochen. Denn:

1. Jene Worte müſſen die Form dieſes Sakramentes ſein, mit denen der Herr ſein Blut und ſeinen Leib konſekriert hat. Chriſtus aber hat

vorher das Brot gesegnet und nachher sagte Er: „Nehmet hin und esset; das ist mein Leib" (Matth. 26.). Ähnlich that Er beim Kelche. Also sind die besagten Worte nicht die Form des Sakramentes.

II. Eusebius Emissenus (hom. 5. paschal.) schreibt: „Der unsichtbare Priester hat sichtbare Kreaturen in seinen Leib verwandelt, als Er sagte: Nehmet hin und esset, das ist mein Leib." Also diese Worte insgesamt sind die Form.

III. In der Form der Taufe wird die Person des Spenders und seine Thätigkeit ausgedrückt in den Worten: „Ich taufe dich." Davon ist aber in der besagten Formel nichts zu merken.

IV. Die Form eines Sakramentes genügt für sich allein, um das Sakrament zu vollenden; so daß die Taufe manchmal gespendet werden kann einzig mit den Worten der Form unter Beiseitelassen von allem Anderen. Also könnte manchmal dieses Sakrament hier hergestellt werden einzig durch die Worte der erwähnten Form und dürfte dann beiseitegelassen werden alles Übrige, was in der Messe geschieht. Das scheint aber falsch. Denn dann würden, wenn nichts vorausgeschickt wäre, die Worte dieser Form verstanden werden als von der Person des Priesters geltend, als ob nämlich der konsekrierte Leib sein Leib wäre und das Blut sein Blut.

Auf der anderen Seite sagt Ambrosius (4. de sacr. 4.): „Die Konsekration geschieht durch die Worte, welche der Herr Jesus in seiner Rede gebraucht hat. Denn in dem Übrigen, was da gesagt wird, lobt man Gott, wird gebeten für das Volk, für die Könige, für die übrigen. Sobald man aber zu dem Augenblicke kommt, daß das ehrwürdige Sakrament hergestellt werde, gebraucht der Priester nicht mehr seine Worte, sondern die Worte Christi. Die Worte Christi also vollenden dieses Sakrament."

b) Ich antworte, dieses Sakrament unterscheide sich von allen anderen 1. dadurch daß es in der Heiligung der Materie vollendet wird, während die anderen erst dies werden, wenn man sie wirklich anwendet und gebraucht; — 2. dadurch daß bei den anderen Sakramenten die Heiligung in einer gewissen Segnung nur besteht, welche der Materie die Kraft verleiht, nach Weise eines leblosen Werkzeuges in der Hand des Spenders als des belebten Werkzeuges auf die Seele zu deren Heile einzuwirken. Dieses Sakrament aber wird in der Weise geheiligt, daß kraft einer wunderbaren Wandlung der Substanz, welche von Gott allein vollendet werden kann, Christus selber in der Materie gegenwärtig wird, so daß derjenige, der dieses Sakrament verwaltet, nur die Worte auszusprechen hat, aber in keiner Weise, auch nicht als Werkzeug, zur Wandlung mitwirkt.

Und deshalb unterscheidet sich die Form in diesem Sakramente in zwei Dingen von der in den anderen Sakramenten: 1. Die Form in den anderen Sakramenten schließt in sich ein den Gebrauch der Materie: das Taufen, das Firmen oder Kennzeichnen z. B.; diese Form aber drückt nur aus die Konsekration der Materie, welche in der Wandlung der Substanz besteht; wie wenn gesagt wird: „Das ist mein Leib." 2. Die Formen in den anderen Sakramenten werden ausgesprochen in der Person des Spenders, der den Akt setzt, wie wenn man sagt: „Ich taufe" oder in der Weise des Befehlens, wie bei der Priesterweihe: „Erhalte die Gewalt" oder in der Weise des Betens, wie in der heiligen Ölung: „Durch diese Salbung und unsere Fürbitte . . ." Die Form dieses Sakramentes aber wird ausgesprochen in der Person Christi, damit man wisse, der Mensch spreche da nur die Worte Christi aus, wirke aber nichts.

c) I. Einige sagen, Christus habe auf Grund seiner hervorragenden Gewalt (potestas excellentiae) über die Sakramente ohne jede Form dieses Sakrament hergestellt und nachher die Worte gesprochen, mit denen die anderen konsekrieren sollten, wie Innocenz III. meint (3. de myst. missae c. 6.). Dagegen spricht aber direkt der Text des Evangeliums, wonach Christus „segnete", welcher Segen mit einigen Worten vollzogen worden ist. Innocenz schreibt dies vielmehr mutmaßend (sane dici potest) als entscheidend.

Andere sagen, der Segen und somit die Konsekration sei geschehen mit Hilfe von Worten, die uns unbekannt sind. Doch dies ist ganz falsch. Denn die Konsekration geschieht jetzt mit den Worten, mit denen Christus sie vollzogen hat. Ist also damals die Konsekration nicht auf diese Worte hin erfolgt, so auch heute nicht.

Deshalb sagen wieder andere, Christus habe zweimal die Worte gesprochen: das eine Mal still für sich und habe damit konsekriert; das zweite Mal laut, um darüber zu unterrichten. Aber auch dies ist nicht aufrecht zu halten. Denn der Priester konsekriert mit diesen Worten nicht, als ob Christus sie still für sich gesagt, sondern als von Ihm offen vor allen laut ausgesprochenen. Da also diese Worte nur Kraft haben, weil Christus sie gesagt; so scheint, daß auch Christus, sie offen aussprechend, konsekriert hat. Andere meinen deshalb schließlich, die Evangelisten hätten in ihrem Berichte der Thatsachen nicht immer dieselbe Ordnung gewahrt, in welcher diese Thatsachen sich vollzogen haben; wie aus Augustin klar ist (2. de cons. Evgl. c. 31 et 44.). Also muß man nach ihm die Ordnung, wie die betreffenden Thatsachen sich wirklich vollzogen, so ausdrücken: „Indem Er das Brot nahm, segnete Er es und sprach: Das ist mein Leib; und dann brach Er es und gab seinen Jüngern davon." Jedoch kann auch die thatsächliche Ordnung in Übereinstimmung gebracht werden mit den unveränderten Worten des Evangeliums. Denn das Wort „dicens", sprechend, bezieht sich auf das Ganze. Es drückt nicht bloß die Gleichzeitigkeit aus mit dem letzten ausgesprochenen Worte, als ob Christus dann diese Worte gesagt, als Er seinen Jüngern seinen heiligen Leib gab, sondern will sagen: „Als Christus segnete, brach und gab seinen Jüngern, sprach Er (zugleich mit diesem Allem): Nehmet . . ."

II. In diesen Worten „Nehmet und esset" liegt der Gebrauch des Sakramentes, der mit dem Sakramente nicht notwendig verbunden ist. Also sind diese Worte nicht zur Substanz der Form gehörig. Weil aber der Gebrauch der konsekrierten Materie zu weiterer Vollendung desselben gehört, so drücken alle diese Worte die ganze Vollkommenheit des Sakramentes aus und danach verstand Eusebius, daß „durch diese Worte das Sakrament (ganz und gar) vollendet", nämlich auch gebraucht werde.

III. In der Taufe gehört der Gebrauch des Wassers wesentlich zum Sakramente.

IV. Es meinten wohl einige, der Priester könne nicht mit diesen Worten allein das Sakrament herstellen, wenn er die anderen vorhergehenden, im Kanon zumal, ausläßt. Doch das ist falsch, wie aus den Worten des Ambrosius hervorgeht und weil der Kanon der Messe nicht überall derselbe ist. Wenn also der Priester nur diese Worte sagte mit der Absicht, das Sakrament zu vollenden, so besteht das Sakrament und würden kraft der Absicht dann die Worte auf die Person Christi gehen, daß der Leib Christi da wäre und nicht der Leib des Priesters. Schwer aber würde der

Priester sündigen, der so thäte und den Ritus der Kirche nicht beobachtete. Das Beispiel der Taufe paßt hier nicht; denn die Eucharistie ist kein Sakrament von so großer Notwendigkeit wie die Taufe.

Zweiter Artikel.

Diese Form ist zukömmlich: „Dies ist mein Leib".

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Form soll ausdrücken das, was gewirkt wird. Das ist aber hier vielmehr die Umwandlung des Brotes in den Leib Christi. Also wäre es zweckmäßiger zu sagen: „Dies wird mein Leib."

II. Ambrosius sagt (l. c.): „Das Wort Christi stellt dieses Sakrament her. Welches Wort? Jenes, wodurch Alles gemacht worden ist. Der Herr befahl und das All ward." Da käme es aber mehr zu, daß man sage: „Dies sei mein Leib."

III. Das Subjekt dieses Satzes will bezeichnen das, was verwandelt wird; und das Prädikat das, zu dem verwandelt wird. Wie also genau bestimmt dasteht, wozu verwandelt wird, nämlich „mein Leib", so müßte auch genau bestimmt dastehen, was verwandelt wird. Also müßte es heißen: „Dieses Brot ist mein Leib."

IV. Wie das, zu dem verwandelt wird, eine bestimmte Natur hat, so auch eine bestimmte Person. Nun ist die betreffende „Natur" hinlänglich bestimmt durch den Ausdruck „Leib". Also müßte auch die Person bestimmt ausgedrückt sein. Und so müßte es heißen: „Dies ist der Leib Christi."

V. Das Wort „enim" gehört nicht zur Substanz der Form. Also müßte es nicht hinzugesetzt werden.

Auf der anderen Seite ist diese Konsekrationsform im allgemeinen Gebrauche.

b) Ich antworte; die genannte Form ist höchst zukömmlich. Denn die Konsekration hier besteht in der Umwandlung der Substanz des Brotes in den Leib Christi. Die Form aber soll ausdrücken das, was im Sakramente bewirkt wird. Also muß die Form der Konsekration des Brotes ausdrücken die Verwandlung selber des Brotes in den Leib Christi. Da ist nun zu beachten: 1. die Umwandlung; 2. der Ausgangspunkt (terminus a quo); und 3. der Abschlußpunkt (terminus ad quem). Die Umwandlung kann ausgedrückt werden als eine noch werdende (in fieri) oder als eine bereits geschehene (in facto esse). Diese Umwandlung jedoch hier durfte nur in der letzten Weise ausgedrückt sein; denn a) ist sie keine allmähliche, sondern eine augenblickliche, sonach ist eben das Werden da das Geschehensein; — b) verhalten sich die sakramentalen Formen zur Bezeichnung des Gewirkten wie die Kunstformen zu dem von der Kunst Gewirkten; die Kunstform aber ist die Ähnlichkeit mit der letzten Wirkung, auf welche die Absicht des Künstlers geht, wie das Haus entspricht der Kunstform im Baumeister und erst als Folge davon das Bauen, also mußte hier das Geschehensein als das eigentlich Beabsichtigte ausgedrückt werden.

Damit nun hängt zusammen, daß die beiden Endpunkte der Umwandlung bezeichnet werden in derselben Weise, nämlich als im Zustande des Geschehen- oder Gewordenseins. Dann nämlich hat der Abschlußpunkt (terminus ad quem) die eigene Natur seiner Substanz; wogegen der Aus-

gangspunkt (terminus a quo) nicht bleibt gemäß seiner Substanz, sondern nur nach den Accidentien, die den Sinnen zugänglich sind. Zukömmlicherweise also wird der Ausgangspunkt durch das hinzeigende Fürwort ausgedrückt, welches Beziehung hat auf die Accidentien, die verbleiben; der Abschlußpunkt aber wird ausgedrückt durch den Namen, der die Natur dessen ausdrückt, wozu verwandelt worden ist; was da ist der Leib Christi und nicht bloß dessen Fleisch (Kap. 76, Art. 2.). Also ist die Form: „Das ist mein Leib" im höchsten Grade zweckentsprechend.

c) I. Das „Werden" ist nicht das Letztgewirkte; sondern das „Gewordensein".

II. Hier wirkt das Wort Gottes in einwirkender und sakramentaler Weise d. h. gemäß der Kraft der Bezeichnung; und so muß hier das Letztgewirkte seitens der Konsekration durch ein Substantiv bezeichnet werden in der anzeigenden Form und in der gegenwärtigen Zeit. Im Schaffen aber ist das Wort Gottes rein wirkend und diese Wirkung ist kraft des Befehlens seiner Weisheit. Deshalb heißt es: „Es werde Licht und es ward Licht" (Gen. 1.).

III. Der Ausgangspunkt (a quo) behält nicht seine Substanz wie der Abschlußpunkt (ad quem). Also ist da nicht der gleiche Gesichtspunkt.

IV. Die Person ist ausgedrückt im Fürworte „mein".

V. Dieses „enim" rührt von der römischen Kirche, also vom Apostel Petrus her; und drückt die Verbindung mit dem Vorhergehenden aus. Es ist nicht wesentlich.

Dritter Artikel.

Diese Form: „Dies ist der Kelch meines Blutes", ist höchst zukömmlich.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Es müßte hier heißen, wie in der anderen Form: „Dies ist mein Leib;" so: „Dies ist mein Blut." Also unzulässigerweise steht als direktes Prädikat da: „der Kelch."

II. Die Konsekrationsworte des Blutes sind nicht minder wirksam wie die des Leibes. Sogleich aber nachdem gesagt ist: „Dies ist mein Leib," ist der Leib Christi gegenwärtig. Hier aber scheint dies nicht der Fall zu sein, da noch andere Worte hinzugefügt werden; oder diese letzteren sind überflüssig.

III. Das Neue Testament gehört zur innerlichen Einsprechung, nach Jerem. 31.: „Vollenden werde ich über das Haus Israel das Neue Testament . . ., indem ich die Gesetze ihnen ins Herz legen werde." Ein Sakrament aber wird in nach außen sichtbarer Weise vollendet. Also steht hier unzulässigerweise: „des Neuen Testamentes."

IV. „Neu" wird etwas genannt, weil es nahe am Anfange seines Seins ist; — „ewig", weil es keinen Anfang hat. Also wird hier unzulässigerweise Beides verbunden, indem es heißt: „des Neuen und ewigen Testamentes."

V. Die Gelegenheiten des Irrtums sind dem Volke hinwegzunehmen, nach Isai. 57, 14. Viele aber irrten und meinten, nur in mystischer Weise sei hier Leib und Blut des Herrn gegenwärtig. Also darf man nicht sagen: „Mysterium des Glaubens."

VI. Wie die Taufe das Sakrament des Glaubens ist, so ist die Eucharistie das Sakrament der Liebe. Also durfte hier nicht der Glaube Erwähnung finden.

VII. Das ganze Sakrament der Eucharistie, Leib und Blut, ist ein Andenken des Leidens Christi, nach 1. Kor. 11.: „So oft ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, werdet ihr den Tod des Herrn verkündigen." Also durfte nicht vorzugsweise in der sakramentalen Form für das Blut das Leiden Christi erwähnt werden; während doch der Herr sagt (Luk. 22.): „Das ist mein Leib, der für euch wird dahingegeben werden."

VIII. Das Leiden Christi ist hinreichend nützlich für alle; und ist thatsächlich wirksam für viele. Also durfte hier nicht gesetzt werden: „Welches vergossen worden für euch und für viele," sondern es mußte einfach heißen „für alle" oder „für viele" ohne das „für euch."

IX. Kein Evangelist hat berichtet, daß Christus diese Form gebraucht habe; und doch hat sie nur Kraft auf Grund der Einsetzung Christi.

Auf der anderen Seite ist diese Form im Gebrauche in der Kirche, die von den Aposteln unterrichtet ist: „Dies ist der Kelch meines Blutes, des Neuen und ewigen Testamentes, das Mysterium des Glaubens, welches für euch und für viele vergossen werden wird zur Vergebung der Sünden."

b) Ich antworte, rücksichtlich dieser Form herrsche eine doppelte Meinung. Denn die einen sind der Ansicht, zum Wesen derselben gehören nur die ersten Worte: „Dies ist der Kelch meines Blutes;" nicht aber die folgenden. Dies scheint aber unzulässig. Denn die Worte, welche folgen, sind nähere Bestimmungen des Prädikats: „des Blutes Christi"; gehören somit zur Vollständigkeit der Redeweise. Deshalb meinen andere, alle diese Worte gehören zum Wesen der Form bis zu dem Satze: „So oft ihr dies thun werdet . . ;" welcher den Gebrauch dieses Sakramentes betrifft. Und deshalb spricht der Priester unter demselben Ritus und in derselben Weise, indem er nämlich den Kelch in den Händen hält, diese Worte aus. Luk. 22. werden ebenfalls Worte, die hier folgen, dazwischengeschoben zwischen jene, die hier vorhergehen: „Dieser Kelch ist das Neue Testament in meinem Blute."

Es ist also zu sagen, daß alle diese Worte zur Substanz oder zum Wesen der Form gehören. Jedoch wird durch die ersten Worte: „Dieses ist der Kelch meines Blutes" bezeichnet die Umwandlung selber des Weines in Blut, in der Weise wie es eben gesagt worden ist rücksichtlich der Konsekrationsform des Brotes. Die folgenden Worte aber drücken die Kraft des im Leiden vergossenen Blutes aus, welches in diesem Sakramente wirkt. Dieselbe erstreckt sich auf dreierlei: 1. Es bewirkt die Besitznahme des himmlischen Erbes, nach Hebr. 10.: „Wir haben Vertrauen, in den Himmel einzutreten im Blute Christi;" und danach wird gesagt: „des Neuen und ewigen Testamentes." 2. Es verleiht die Gerechtigkeit der Gnade, die durch den Glauben ist, nach Röm. 3.: „Ihn (Christum) hat Gott aufgestellt als Sühner in seinem Blute durch den Glauben, daß Er selber gerecht sei und gerecht mache den, der aus dem Glauben ist Jesu Christi;" und danach heißt es: „das Mysterium des Glaubens." 3. Das Blut Christi entfernt die Hindernisse für das Heil und für die Rechtfertigung im Glauben, nach Hebr. 9.: „Das Blut Christi wird euer Gewissen reinigen von toten Werken;" und danach heißt es: „das für euch und für viele vergossen werden wird zum Nachlasse der Sünden."

c) I. Der Ausdruck: „Der Kelch meines Blutes“ ist entweder eine Metonymie, wonach das Enthaltende gesetzt wird für das Enthaltene, so daß der Sinn ist: „Dies ist mein Blut, das da enthalten ist im Kelche, welches hier erwähnt wird;“ denn das Blut wird hier konsekriert als Trank der gläubigen, was sonst bei dem Blute nicht gedacht wird und deshalb durch die Erwähnung des Trinkgefäßes gekennzeichnet werden mußte; — oder dieser Ausdruck wird verstanden als Figur für das Leiden, nach Ps. 22.: „Und mein Kelch, der da berauscht, wie herrlich ist er;“ oder auch nach Matth. 26.: „Es gehe vorüber dieser Kelch.“ Danach wäre der Sinn: „Dies ist der Kelch meines Leidens, dessen Erwähnung geschieht im Blute, das da getrennt vom Leibe konsekriert wird;“ denn die Trennung des Blutes vom Leibe geschah in dem bitteren Leiden.

II. Weil eben das Blut, welches getrennt vom Leibe konsekriert wird, ausdrücklich das Leiden Christi vorstellt; deshalb geschieht des Leidens Erwähnung vielmehr bei der Konsekration des Weines wie des Brotes. Und dies deutet auch der Heiland an, der da sagt: „Das ist mein Leib, der für euch dahingegeben wird“ d. h. der für euch dem Leiden unterworfen werden wird.

III. Ein Testament will sagen: Verfügung über das Erbe. Das himmlische Erbe aber wollte Gott den Menschen durch die Kraft des Blutes Jesu Christi geben, nach Hebr. 9.: „Wo ein Testament ist, da muß der Tod des Erblassers dazwischentreten.“ Das Blut Christi aber ist zuerst den Menschen vorgestellt worden in der Figur, was dem Alten Testamente angehört, wonach der Apostel seinen Schluß macht: „Auch das Erste Testament ist nicht ohne Blut geweiht worden;“ denn „nachdem Moses gelesen hatte das ganze Gesetz, besprengte er das ganze Volk und sprach: Dies ist das Blut des Testamentes, das der Herr euch gesandt hat.“ Dann wurde das Blut des Herrn uns vorgestellt in der Wahrheit; und so gehört es dem Neuen Testamente an; darum fährt der Apostel fort: „Deshalb ist Christus der Mittler des Neuen Testamentes, damit durch das Dazwischentreten seines Todes sie die Erfüllung der Verheißung erlangen, die da berufen sind zum ewigen Erbe.“ Es wird also gesagt: „Dieses Blut des Neuen Testamentes,“ weil es nicht mehr in der Figur, sondern in der Wahrheit uns geboten wird; weshalb wie zur Erklärung dahinter steht: „Das vergossen werden wird zum Nachlasse der Sünden.“ Die innerliche Einsprechung aber geht hervor aus der Kraft dieses Blutes, insoweit wir gerechtfertigt werden durch das Leiden Christi.

IV. Dieses Testament ist „neu“, weil es uns in Christo eben dargeboten ward. Es ist „ewig“, sowohl auf Grund der ewigen Vorherbestimmung als auch auf Grund des ewigen himmlischen Erbes. Und ebenso ist die Person Christi selber, durch dessen Blut das Testament dargeboten wird, ewig.

V. „Mysterium“ steht hier; nicht als ob die Wahrhaftigkeit des Blutes Christi ausgeschlossen werden sollte und im Sakramente nur eine Figur wäre, wie etwa im Alten Bunde dies Brauch war; sondern dieser Ausdruck wird hier gebraucht, um das Geheimnisvolle anzuzeigen, da das Blut Christi in verborgener Weise, unter der Hülle der Gestalt des Weines, gegenwärtig ist.

VI. „Mysterium des Glaubens“ ist gesetzt, weil es sich um einen Gegenstand des Glaubens handelt; denn nur durch den Glauben halten wir fest, daß Christi Blut im Sakramente gegenwärtig sei. Auch recht-

fertigt das Leiden selber durch den Glauben. Die Taufe ist das Sakrament des Glaubens, weil sie ein gewisses Bekenntnis des Glaubens bildet. Die Eucharistie ist in dem Sinne das Sakrament der Liebe, weil sie die Liebe Christi darstellt und die Liebe zu Christo in uns bewirkt.

VII. Das Blut, soweit es getrennt vom Körper konsekriert wird, stellt ausdrücklicher dar das Leiden Christi. Deshalb findet das Leiden Christi und dessen Frucht vielmehr Erwähnung bei der Konsekration des Blutes wie bei der des Leibes.

VIII. Das Blut des bitteren Leidens erstreckt seine Wirksamkeit nicht allein auf die Juden, denen allein vorgestellt ward das Blut des Alten Testamentes, sondern auch auf die Heiden; — und zudem nicht nur auf die Priester, welche dieses Sakrament konsekrieren, sondern auch auf die, welche es genießen und selbst auf die, für welche es dargebracht wird. Deshalb heißt es hier ganz zutreffend „für euch", nämlich die Juden, „und für viele", nämlich die Heiden; oder „für euch", die ihr es genießet, „und für viele", für welche es dargebracht wird.

IX. Die Evangelisten hatten nicht die Absicht, die sakramentalen Formen zu berichten; denn diese mußten nach Dionysius (eccl. hier. c. ult.) in der Urkirche vielmehr verborgen sein. Sie wollten nichts Anderes berichten wie die Geschichte Christi. Jedoch können beinahe alle diese Worte hier in den verschiedenen Stellen der Schrift gefunden werden. Denn „das ist der Kelch" steht Luk. 22. und 1. Kor. 11. „Dies ist das Blut des Neuen Testamentes, welches wird vergossen werden für viele zum Nachlasse der Sünden" steht Matth. 26. Der Zusatz „ewig" und dieser andere, „Mysterium des Glaubens", stammt aus dem Munde des Herrn und kam vermittelst der Apostel zur Kenntnis der Kirche, nach 1. Kor. 11.: „Ich habe es vom Herrn empfangen und es euch gelehrt;" und 1. Tim. 3.: „Wir haben das Mysterium des Glaubens."

Vierter Artikel.

Den besagten Worten der sakramentalen Form wohnt eine geschaffene wirkende Kraft um zu konsekrieren inne.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. „Nur durch die Kraft des heiligen Geistes wird das Brot in den Leib Christi umgewandelt," sagt Damascenus (4. de orth. fide 14.). Die Kraft des heiligen Geistes aber ist eine ungeschaffene.

II. Wunder geschehen nur durch die göttliche Kraft (I. Kap. 110, Art. 4.). Die Verwandlung aber des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi ist ein Wunder wie die Erschaffung der Dinge oder die Bildung des Leibes Christi im Schoße der Jungfrau. Also nur durch göttliche Kraft kann sie geschehen.

III. Der vorbesagten Worte sind viele; und allmählich, eines nach dem anderen, werden sie ausgesprochen. Die Verwandlung aber geschieht im Augenblicke; also kann sie nur von einer gänzlich einfachen Kraft ausgehen. Nicht geschieht sie somit durch die Kraft dieser Worte.

Auf der anderen Seite sagt Ambrosius (4. de sacr. 4.): „Wenn eine solche Kraft dem Worte des Herrn Jesu innewohnt, daß anfing zu sein das, was nicht war; um wie viel mehr wirksam wird dieses Wort sein

damit sei das was bereits war und in Anderes verwandelt werde!" Was Brot war vor der Konsekration, ist Leib Christi nach der Konsekration, „weil das Wort Christi zu etwas Anderem die Kreatur verwandelt."

b) Ich antworte; manche sagten, es bestehe in den sakramentalen Formen überhaupt gar keine geschaffene Kraft und ebensowenig in den Sakramenten, um deren Wirkungen herbeizuführen; sondern sie seien nur Zeichen, auf welche hin der heilige Geist allein mit seiner ungeschaffenen Kraft wirke. Doch dies ist wider die Worte der heiligen und gegen die Würde der Sakramente des Neuen Bundes.

Da also dieses Sakrament an Würde alle anderen überragt, so besteht in den Worten der Formen eine geschaffene Kraft, welche, aber in der Weise eines Werkzeuges, ihre Wirksamkeit erstreckt auf die Umwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Jesu, wie dies auch entsprechend in den anderen Sakramenten der Fall ist. Denn da diese Worte aus der Person Christi heraus gesprochen werden, so erlangen sie durch sein Gebot eine solche Kraft in der Weise des Werkzeuges (Kap. 62, Art. 1, 3 und 5.).

c) I. Durch den Ausdruck „allein durch die Kraft des heiligen Geistes" wird nicht eine solche Kraft, die in der Weise des Werkzeuges wirkt, ausgeschlossen; wie, wenn ich sage: „Der Schlosser allein macht das Messer," nicht ausgeschlossen wird, daß der Hammer als Werkzeug dient.

II. Als Werkzeug kann wohl eine Kreatur bei Wunderwerken dienen, wie z. B. durch die Berührung mit der Hand Christus den aussätzigen geheilt hat; nicht aber als ersteinwirkende Ursache. Als Werkzeug also tragen die Worte Christi bei zur Verwandlung in der Konsekration. Dies konnte allerdings bei der Empfängnis des Körpers Christi nicht stattthaben, daß etwas vom Leibe Christi Hervorgehendes wie ein Werkzeug beitrage zur Formierung dieses Körpers. Beim Erschaffen aber besteht nichts, wohin eine solche Kraft, welche in der Weise eines Werkzeuges wirkt, die ihrem geschöpflichem Wesen eigene Wirksamkeit richten könnte. Es besteht also da keine Ähnlichkeit.

III. Die Worte der Formen, vermittelst deren konsekriert wird, wirken als sakramentale Formen. Die Kraft zu verwandeln also, welche diesen Formen innewohnt, folgt der Art und Weise, wie diese Worte bezeichnen; und eine solche Bezeichnung wird vollendet im Aussprechen der letzten Worte des betreffenden Satzes. Somit tritt die Wirksamkeit der Worte ein im letzten Augenblicke von deren Aussprechen, freilich unter der Beziehung zu den vorhergehenden. Und diese wirksame Kraft ist eine einfache kraft jenes Einfachen, was bezeichnet wird, obgleich in den Worten selber, wie sie äußerlich vorgebracht werden, eine gewisse Zusammensetzung liegt.

Fünfter Artikel.

Die einzelnen Worte der Form entsprechen der objektiv bestehenden Wahrheit.

a) Das ist nicht der Fall. Denn:

I. Der Ausdruck: „Das" in der Konsekrationsform des Brotes zeigt hin auf eine Substanz. Nach dem eben Gesagten aber ist beim Aussprechen dieses Fürwortes noch die Substanz „Brot" da; insofern die Verwandlung geschieht im letzten Augenblicke des Aussprechens der ganzen Form. Da

also dieser Satz falsch ist: „Dieses Brot ist der Leib Christi;“ so ist auch dieser andere falsch: „Das ist mein Leib.“

II. Dieses Fürwort „das“ weist in sinnlich wahrnehmbarer Weise hin. Die sichtbaren Gestalten aber sind weder der Leib Christi noch Eigenschaften oder Accidentien am Leibe Christi.

III. Diese Worte der Form bewirken die Wandlung des Brotes in den Leib Christi kraft dessen daß sie etwas bezeichnen. Die wirkende Ursache aber wird aufgefaßt als vorhergehend dem Gewirkten. Also das, was diese Worte bezeichnen, wird als vorhergehend aufgefaßt der Verwandlung des Brotes in den Leib Christi. Vor der Verwandlung aber ist es falsch zu sagen: „Dies ist mein Leib.“ Also ist schlechthin zu urteilen, daß dieser Satz falsch sei. Und das Nämliche gilt von der Konsekrationsformel des Weines.

Auf der anderen Seite werden diese Worte gesprochen, wie wenn die Person Christi sie spräche, der von Sich selbst sagt: „Ich bin die Wahrheit.“

b) Ich antworte; daß in diesem Punkte mannigfache Meinungen sich geltend machen.

Die einen nehmen an, dieses Fürwort „das“ schließe das Hinweisen nur in sich ein als etwas bloß Aufgefaßtes und nicht als etwas in thatsächlicher Ausübung und Anwendung Befindliches; denn diese ganze Redeweise wird im rein bestimmbaren, materialen Sinne gesagt, da der Priester ausspricht oder gleichsam berichtet, so habe Christus gesprochen: „Dies ist mein Leib.“ Das kann aber nicht aufrecht gehalten werden. Denn so würden diese Worte keine Anwendung haben auf den vorliegenden körperlichen Stoff und demnach wäre kein Sakrament vollendet; da zu diesem Zwecke „zum Elemente tritt das Wort, und das Element wird ein Sakrament.“ Zudem wird damit die Schwierigkeit nicht vermieden. Denn die Frage kehrt wieder, wie dieses „das“ zu verstehen sei; insoweit Christus es ausgesprochen. Offenbar nämlich nahm Christus diese Worte nicht in rein materialer, bloß die Laute zusammenfügender Weise, sondern um damit etwas zu bezeichnen. So, in dieser letzten Weise, spricht also auch der Priester die erwähnten Worte aus. Dem steht nicht entgegen, daß der Priester sie ausspricht, als ob Christus selbst sie sagte. Denn auf Grund der unendlichen Kraft Christi haben diese Worte die Kraft zu konsekrieren erlangt, von welchem Priester auch immer sie gesprochen werden, wie die wiedererzeugende Kraft seines Fleisches nicht allein zu den Wassern des Jordan gelangte kraft der Berührung mit diesem, sondern zu allen Wassern der Erde für ewige Zeiten.

Deshalb nahmen andere an, dieses Fürwort „das“ in der sakramentalen Form sei nicht ein hinzeigendes mit Rücksicht auf den Sinn, sondern mit Rücksicht auf die Vernunft, so daß darunter verstanden werde: „Das ist mein Leib“ d. h.: „Was durch „das“ bezeichnet worden, ist mein Leib.“ Aber auch dies ist falsch. Denn da die Sakramente wirken das, was sie bezeichnen, so würde durch diese sakramentale Form es nicht geschehen, daß der Leib Christi hier gegenwärtig sei als wahrhaftiger Leib, sondern nur als etwas Bezeichnetes d. h. als durch ein Zeichen oder ein Sinnbild Gegenwärtiges; was häretisch ist (Kap. 75, Art. 1.).

Darum meinten wieder andere, dieses „das“ beziehe sich wohl auf den Sinn, also auf das, was geschehen wird. Aber der darin enthaltene Hinweis wird verstanden als geltend nicht für jenen Augenblick, wo das

Wort ausgesprochen wird, sondern für den letzten Augenblick des Aussprechens; wie, wenn jemand sagt: „Jetzt schweige ich," dieses „jetzt" hinweist nicht auf den Augenblick, wo es ausgesprochen wird, sondern auf den nächstfolgenden, so daß der Sinn ist: „Sogleich, wenn ich diese Worte gesprochen haben werde, will ich schweigen." Aber auch dies kann nicht der Wahrheit entsprechen. Denn in diesem Falle würde man nichts Anderes sagen wie: „Mein Leib ist mein Leib;" das aber wird durch die besagte Redeweise nicht ausgedrückt.

Man muß also folgenderweise sagen. Diese Redeweise hat die Kraft, das Brot in den Leib Christi zu verwandeln. Deshalb steht sie zu anderen Redeweisen, welche nur die Kraft haben, etwas zu bezeichnen und nicht, das Bezeichnete zu wirken, im nämlichen Verhältnisse wie die von der thätig wirksamen Vernunft erfaßte Idee, welche die wirkende Ursache des betreffenden Dinges ist, zu der von der rein beschaulichen Vernunft erfaßten Idee, welche vielmehr von den Dingen aus gewirkt und empfangen ist; — denn „Worte sind Zeichen des inneren Verständnisses" (1. Perih.). Wie also die Idee der thätig wirksamen Vernunft nicht vorausſetzt die erfaßte Sache, sondern dieselbe einwirkend herstellt; so setzt die hier behandelte sakramentale Redeweise nicht voraus die bezeichnete Sache, sondern stellt sie einwirkend her; — so nämlich verhält sich das Wort Gottes zu den durch dasselbe hergestellten Dingen.

Nun geschieht die Umwandlung hier nicht nach und nach, sondern im Augenblicke. Also muß man die besagte Redeweise verstehen für den letzten Augenblick der ausgesprochenen Worte; nicht aber so, daß auf seiten des Subjekts vorausgesetzt wird das, was der Abschluß der Verwandlung ist, wie die kurz vorher angeführte Ansicht wollte, daß nämlich der Leib Christi sei der Leib Christi; und auch nicht so, daß darunter verstanden werde das, was vor der Wandlung da war, nämlich die Substanz des Brotes. Vielmehr wird unter dem Fürworte „das" Jenes verstanden, was sowohl zu der einen wie zu der anderen Substanz gemeinsam Beziehung hat, nämlich was im Allgemeinen als weiter Bestimmbares unter den Gestalten enthalten ist. Denn die Worte der Form machen nicht, daß der Leib Christi sei der Leib Christi, sondern sie machen, daß das unter diesen Gestalten Enthaltene, was vorher war Brot, nun ist der Leib Christi.

Deshalb sagt der Herr nicht: „Dieses Brot ist mein Leib," wie die zweite Ansicht annehmen möchte; und nicht: „Dieser mein Leib ist mein Leib," was gemäß der dritten Ansicht wäre; sondern im allgemeinen: „Das". Er fügt keinerlei Namen hinzu von seiten des Subjekts, sondern dieses Fürwort für sich allein gesetzt bezeichnet die Substanz im allgemeinen, insoweit sie durch keine eigene Form bestimmt ist.

c) I. „Das" bezeichnet die Substanz, aber ohne die Bestimmung einer eigenen Natur.

II. Es bezeichnet nicht die Accidentien selber, sondern die unter denselben enthaltene Substanz, die zuerst Brot war und dann Leib des Herrn, dem zwar nicht diese Accidentien als bethätigende und formende Eigenschaften zugehören, der aber darunter enthalten ist.

III. Die Bezeichnung dieser Redeweise wird als der bezeichneten Sache vorhergehend aufgefaßt gemäß der Ordnung der Natur, wie die Ursache vorhergeht der Wirkung; nicht aber gemäß der Zeit. Denn diese Ursache hier hat zugleich mit sich ihre Wirkung und das genügt, damit die Redeweise der objektiv dastehenden Wahrheit entspreche.

Sechster Artikel.

Die Konsekrationsform des Brotes hat ihre Wirkung, bevor die Konsekrationsform des Weines ausgesprochen ist.

a) Das Gegenteil wird behauptet. Denn:

I. Durch die Konsekration des Brotes fängt an gegenwärtig zu sein der Leib, durch die des Weines das Blut Christi. Würde also die erste ihre Wirkung haben für sich allein, so wäre der Leib Christi zugegen ohne Blut; was unzulässig ist.

II. Ist das Sakrament in sich ein einiges, so hat es auch nur eine Wirkung, wie die erste Untertauchung bei der Taufe ihre Wirkung hat, nachdem die dritte vollendet ist. Die Eucharistie aber bildet nicht zwei Sakramente, sondern eines. Also die Worte der Konsekration des Brotes haben erst ihre Wirkung nach den Worten der Konsekration des Weines.

III. In der Form der Konsekration selber des Brotes sind mehrere Worte, die ihre Wirkung erst beim Aussprechen des letzten Wortes haben. Also ist das ebenso der Fall mit allen Worten der Konsekration bis zu dem letzten Worte der Konsekrationsform des Kelches.

Auf der anderen Seite wird gleich nach der Konsekration des Brotes die Hostie zum Anbeten dargeboten; was aber Götzendienst sein würde, wäre da nicht der Leib Christi zugegen.

b) Ich antworte; es war dies die Ansicht einiger früheren Autoren, daß die eine dieser beiden Formen ihre Wirkung nicht habe, ohne daß die Wirkung sich zugleich bei der anderen vollziehe.

Das ist aber ganz unmöglich. Denn damit die Form wahr sei: „Das ist mein Leib" wird erfordert, daß die bezeichnete Sache der Zeit nach zugleich sei mit dem, was die gesprochenen Worte ausdrücken. Es steht ja hier die gegenwärtige Zeit „ist". Würde die Gegenwart des Leibes für später erwartet werden, so müßte nicht „ist" stehen, sondern die zukünftige Zeit „wird sein". Da nun, was die Worte ausdrücken wollen, sogleich ausgedrückt ist, sobald das Aussprechen der Worte vollendet ist; so muß das durch die Worte Ausgedrückte sogleich, unmittelbar darauf wirklich da sein, nachdem die Worte gesprochen sind. Die Wirkung des Sakramentes muß der Bezeichnung, die in der Gegenwart ausgedrückt ist, entsprechen; sonst wäre die Redeweise falsch. Die erwähnte Ansicht ist auch gegen den Ritus der Kirche, welche gleich, nachdem die Worte der Konsekrationsform des Brotes vollendet sind, anbetet.

c) I. Dieser Grund hat die Anhänger der genannten Meinung getäuscht. Nachdem also das Brot konsekriert worden, ist der Leib Christi allein da kraft des Sakramentes und das Blut kraft des thatsächlichen Begleitens. Und ist der Wein konsekriert, ist das Blut Christi allein da kraft des Sakramentes und der Leib kraft des thatsächlichen Begleitens; so daß der ganze Christus unter jeder Gestalt ist, wie Kap. 76, Art. 2. gesagt worden.

II. Dieses Sakrament ist ein einiges kraft der Vollendung (Kap. 73, Art. 2.); insoweit es nämlich aus zwei Teilen besteht, der Speise und dem Trank, von denen ein jeder seine Vollendung hat. Die drei Untertauchungen

aber in der Taufe zielen auf eine einfache Wirkung ab; und somit ist da keine Ähnlichkeit.

III. Die verschiedenen Worte der Konsekrationsform des Brotes drücken aus die Wahrheit eines einzigen vollständigen Satzes. Dies aber ist mit den Worten der zwei verschiedenen Formen nicht der Fall. Es besteht da also keine Ähnlichkeit.

Neunundsiebzigstes Kapitel.

Die Wirkungen des Sakramentes der Eucharistie.

Erster Artikel.

Dieses Sakrament verleiht Gnade.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Dieses Sakrament hat den Charakter der geistigen Nahrung. Nur einem Wesen, was Leben hat, wird aber Nahrung gereicht. Da also das geistige Leben die Gnade ist, deshalb kommt dieses Sakrament nur jenen zu, die bereits das Leben der Gnade haben. Nicht wird somit durch dieses Sakrament die Gnade an erster Stelle gegeben; sie wird auch nicht vermehrt, insofern ja das geistige Wachstum das Ergebnis der Firmung ist. Also in keiner Weise giebt die Eucharistie Gnade.

II. Das Sakrament der Eucharistie bedeutet eine geistige Erquickung. Das gehört aber mehr zum Gebrauche wie zur Verleihung der Gnade.

III. Der Leib Christi wird in diesem Sakramente dargebracht für das Heil des Körpers, das Blut für das Heil der Seele. Da nun der Körper nicht Sitz der Gnade ist, so wird mindestens mit Rücksicht auf den Körper in diesem Sakramente nicht Gnade gegeben.

Auf der anderen Seite heißt es Joh. 6.: „Das Brot, welches ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt.“ Das geistige Leben aber ist durch die Gnade. Also giebt die Eucharistie Gnade.

b) Ich antworte, die Wirkung dieses Sakramentes müsse in erster Linie und an leitender Stelle 1. von dem aus erwogen werden, was in diesem Sakramente enthalten ist; was da nichts Anderes ist wie Christus. Wie aber Christus dadurch daß Er sichtbar in die Welt kam der Welt das Leben der Gnade geschenkt hat, nach Joh. 1, 17.: „Gnade und Wahrheit ist durch Christum geworden;“ so wirkte Er dadurch daß Er im Sakramente in den Menschen tritt, in diesem das Leben der Gnade, nach Joh. 6.: „Wer mich ißt, wird leben wegen meiner.“ Deshalb sagt Cyrillus (4. in Joan. c. 2 et 3.): „Dadurch daß das lebenspendende Wort Gottes sich mit dem eigenen Fleische geeint hat, hat es dieses selber wieder zu einem lebenspendenden gemacht. Denn es war geziemend, daß Er durch sein heiliges Fleisch und sein kostbares Blut mit unseren Leibern gewissermaßen geeint

werde, indem wir in Brot und Wein dieses sein Fleisch und Blut zu diesem lebenspendenden Segen in uns aufnehmen."

Sodann wird 2. die Wirkung der Eucharistie erwogen von dem aus, was durch dieses Sakrament dargestellt wird, was da ist das Leiden Christi. Die nämliche Wirkung also, welche vom Leiden des Herrn für die ganze Welt ausging, wird mitgeteilt durch dieses Sakrament. Deshalb sagt Chrysostomus zu Joh. 19. (continuo exivit sanguis et aqua, hom. 84. in Joan.): „Hier haben ihren Ursprung die heiligen Geheimnisse; wenn du herantrittst an den Kelch, vor dem man zittern muß, so sollst du herantreten, als ob du aus der heiligen Seitenwunde Christi selber trinken wolltest." Und der Herr selbst sagt (Matth. 26.): „Dies ist mein Blut . . ., welches vergossen werden wird zur Vergebung der Sünden."

An dritter Stelle muß die Wirkung der Eucharistie ermessen werden von der Art und Weise aus, in der sie genommen wird, nämlich als Speise und Trank. Wie also die körperliche Speise den Leib erhält, wachsen läßt, wiederherstellt und ergötzt, so thut dies Alles für die Seele die heilige Eucharistie: „Dies ist das Brot des ewigen Lebens," sagt Ambrosius (5. de sacr. 4.), „welches die Substanz unserer Seele stützt." Und Chrysostomus (hom. 45. in Joan.): „Er verleiht es uns, die wir nach Ihm verlangen, daß wir Ihn betasten, essen, umfassen." Der Herr aber selbst sagt: „Mein Leib ist wahrhaft eine Speise und mein Blut wahrhaft ein Trank."

Es müssen 4. die Gestalten erwogen werden, unter denen dieses Sakrament gereicht wird. Danach sagt Augustin (26. in Joan.): „Unser Herr hat seinen Leib und sein Blut uns in jenen Dingen empfohlen, die aus vielen Bestandteilen zu etwas Einem werden; denn das Brot entsteht aus vielen Weizenkörnern, der Wein aus vielen Beeren." Und er fügt hinzu: „O Sakrament der Hingebung, o Zeichen der Einheit, o Band der Liebe." Weil nun Christus und sein Leiden die Ursache der Gnade und geistigen Erquickung ist, weil zudem die heilige Liebe ohne Gnade nicht sein kann; so ist aus dem Allem offenbar, daß dieses Sakrament Gnade verleiht.

c) I. Dieses Sakrament hat in sich selber die Kraft, Gnade zu verleihen. Niemand hat sonach Gnade in sich vor dem Empfangen desselben außer auf Grund des Verlangens nach ihm, sei es in eigener Person wie die erwachsenen sei es kraft des Verlangens der Kirche wie die Kinder (Kap. 73, Art. 3.). Also der wirksamen Kraft dieses Sakramentes ist es zu danken, daß auf Grund des Verlangens nach ihm jemand Gnade erhalte und durch diese geistiges Leben. Wird sonach das Sakrament dem wirklichen Bestande nach genommen, so wird die Gnade vermehrt und das geistige Leben vollendet. Und zwar wird in der Firmung die Gnade vermehrt und vollendet, um dem äußeren Anstürmen der Feinde Christi zu widerstehen; durch dieses Sakrament aber, damit der Mensch in sich selbst vollendet lebe verbunden mit Gott.

II. Dieses Sakrament verleiht geistige Gnade mit der Tugend der heiligen Liebe, so daß Damascenus (4. de orth. fide 14.) es vergleicht mit der Kohle, die Isaias sah (Isai. 6.). „Denn die Kohle ist nicht einfaches Holz, sondern mit Feuer vereint und so ist das Brot der Kommunion nicht einfaches Brot, sondern mit der Gottheit verbunden." Ebenso sagt Gregor (hom Pentec.): „Die Liebe Gottes steht nicht müßig da; Großes wirkt sie wo sie wirkt." Durch dieses Sakrament also wird, soweit es auf die Kraft des Sakramentes ankommt, nicht nur der Zustand der Gnade und Tugend verliehen, sondern auch zur Thätigkeit angeregt, nach 2. Kor. 15.:

„Die heilige Liebe Christi drängt uns.“ Und so wird infolge dieses Sakramentes die Seele geistig erquickt; sie hat Ergötzen und berauscht sich an der Süßigkeit der göttlichen Güte, nach Hohel. 5.: „Esset, meine Freunde und trinket, berauschet euch, geliebteste.“

III. Nach einer gewissen Ähnlichkeit nur wird gesagt, der Leib Christi wirke das Heil des Leibes, das Blut das Heil der Seele; weil die Sakramente wirken, wie sie Zeichen sind. Da aber in beiden Gestalten der ganze Christus ist, so wirkt der Leib Christi und das Blut Christi immer für Leib und Seele unter einer jeden von beiden Gestalten. Der Körper nun ist allerdings nicht unmittelbar Sitz oder Subjekt für die Gnade; jedoch fließt über aus der Seele die Wirkung der Gnade auf den Körper, wenn wir in diesem Leben unsere Glieder machen zu „Waffen der Gerechtigkeit“ (Röm. 6.) und weil in der Ewigkeit unser Körper unsterblich sein wird, insofern er verbunden sein wird mit der Seele in der Herrlichkeit.

Zweiter Artikel.

Der Besitz der Herrlichkeit ist eine Wirkung dieses Sakramentes.

a) Dem wird widersprochen. Denn:

I. Die Wirkung entspricht der Ursache. Dieses Sakrament aber kommt den Menschen zu auf dem Pilgerwege, weshalb ja auch es Wegzehrung heißt. In diesem Zustande nun sind die Menschen noch nicht fähig, die Herrlichkeit in sich aufzunehmen. Also wirkt dieses Sakrament nicht den Besitz der Herrlichkeit.

II. Viele, welche dieses Sakrament empfangen, kommen nie zur Herrlichkeit (Aug. 21. de civ. Dei 25.). Also ist letztere nicht die entsprechende Wirkung.

III. Das, was größer ist, wird nicht verursacht von dem, was geringer ist; denn nichts wirkt über die Kraft seiner Gattung hinaus. Minder aber ist es, Christum unter fremder Gestalt im Sakramente zu empfangen wie unter der eigenen, die Ihm im Himmel zukommt.

Auf der anderen Seite heißt es Joh. 6.: „Wer von diesem Brote ißt, wird leben in Ewigkeit.“

b) Ich antworte, in diesem Sakramente könne erwogen werden 1. das, von dem aus es wirksame Kraft hat: nämlich Christus, der darin enthalten ist, und das Leiden, welches in diesem Sakramente dargestellt wird; und 2. das, wodurch es Wirkung hat, nämlich der Gebrauch dieses Sakramentes und seine Gestalten.

Nach beiden Seiten hin kommt es dem Sakramente der Eucharistie zu, daß es den Besitz der ewigen Herrlichkeit verursacht. Denn Christus selbst hat durch sein Leiden uns das Himmelsthor geöffnet, nach Hebr. 9.: „Er ist der Mittler des Neuen Testamentes, damit vermittelst seines Todes jene, die berufen sind, erreichen das ewige Erbe, das verheißen worden.“ Deshalb heißt es bei der Konsekration des Kelches: „Dies ist der Kelch meines Blutes, des Neuen und ewigen Testamentes.“ Ähnlich wird die Erquickung durch geistige Speise und die Einheit, welche die Gestalten von Brot und Wein ausdrücken, wohl besessen im gegenwärtigen Leben, aber unvollkommen; vollkommen wird dies Alles sein im Stande der Herrlichkeit. Deshalb sagt Augustin (tract. 26. in Joan.): „Da bei Speise und Trank die Menschen

das begehren, daß sie nicht hungern und dürsten; so gewährt dies in Wahrheit nur diese Speise und dieser Trank, wodurch derjenige, der genießt, unsterbliches Leben erhält in der Gesellschaft der heiligen, wo Frieden sein wird und volle und ungestörte Einheit.

c) I. Wie das Leiden die Ursache der Herrlichkeit ist; aber nicht so, daß wir sogleich dieselbe erhielten, sondern vorher Anteil nehmen müssen am Leiden des Herrn (Röm. 8.); so führt dieses Sakrament uns nicht sogleich in die Herrlichkeit, sondern verleiht die Kraft, dahin zu gelangen. Davon war die Figur das, was von Elias geschrieben steht (3. Kön. 19.): „Er aß und trank und er wandelte in der Kraft dieser Speise vierzig Tage und vierzig Nächte bis zum Berge Horeb."

II. Wie das Leiden Christi seine Wirkung nicht hat in denjenigen, welche sich nicht gut zu ihm verhalten; so hat die heilige Eucharistie ihre Wirkung nicht in jenen, die nicht gebührend vorbereitet sind. Danach sagt Augustin (l. c.): „Etwas Anderes ist das Sakrament, etwas Anderes die dem Sakramente innewohnende Kraft. Viele empfangen vom Altare aus und sterben weil sie empfangen. Das himmlische Brot esset geistigerweise, bringt die Unschuld mit zum Altare."

III. Daß Christus unter fremder Gestalt genommen wird, gehört zum Charakter des Sakramentes, das da wie ein Werkzeug wirkt. Dem steht aber nicht entgegen, daß eine solche Ursache über sich hinaus wirkt (Kap. 77, Art. 3 ad III.).

Dritter Artikel.

Die Wirkung der Eucharistie ist nicht der Nachlaß von Todsünden.

a) Dies scheint wohl. Denn:

I. So heißt es in der Kollekte: „Sei dieses Sakrament das Abwaschen der Verbrechen;" also der Todsünden.

II. Wie die Taufe, so wirkt auch dieses Sakrament in der Kraft des Leidens Christi. Die Taufe aber läßt die Todsünden nach. Also thut dies auch die Eucharistie, wie dies schon aus den Worten der Form hervorgeht.

III. Gnade wird durch die Eucharistie verliehen. Die Gnade aber rechtfertigt, nach Röm. 3, 24.

Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 11.: „Wer da ißt und trinkt in unwürdiger Weise, der ißt und trinkt sich selbst das Gericht," wozu die Glosse des Petrus Lombardus bemerkt: „Jener ißt und trinkt unwürdig, welcher im Stande der Todsünde ist und unehrerbietig das Sakrament behandelt; er ißt und trinkt sich das Gericht, d. h. die Verdammnis." Wer also im Stande der Todsünde dieses Sakrament empfängt, häuft vielmehr Sünde auf Sünde, anstatt daß er den Nachlaß der Sünde erhielte.

b) Ich antworte; wird die Kraft dieses Sakramentes an sich betrachtet, so hat dasselbe die Kraft, alle beliebigen Sünden nachzulassen; denn das Leiden Christi ist die Quelle und Ursache des Nachlasses aller Sünden. Wird aber die Kraft dieses Sakramentes betrachtet mit Rücksicht auf den Empfänger, so kann in diesem ein Hindernis gefunden werden für die angemessene Wirkung des Sakramentes. Wer nun im Stande der Todsünde ist, der hat ein Hindernis in sich, um die Wirkung des Sakramentes zu empfangen. Denn einerseits hat er kein geistiges Leben und somit

kommt ihm nicht geistige Nahrung zu; und andererseits kann er nicht mit Christo geeint werden, da er den Gegenstand der Sünde liebt, der von Christo trennt. Deshalb „wird die Seele, welche die Neigung zur Sünde hat, mehr beschwert durch das Empfangen der Eucharistie als daß sie gereinigt würde" (de eccl. dogm. c. 53.). Wer also dieses Sakrament mit dem Bewußtsein einer schweren Sünde empfängt, der erhält keinen Nachlaß der Sünde.

Es kann jedoch dieses Sakrament auch die Todsünde nachlassen: 1. wenn es dem geistigen Verlangen nach empfangen wird, wie im Falle daß jemand, bevor er es thatsächlich empfängt, durch das Verlangen nach der Vereinigung mit Christo gerechtfertigt wird von der Sünde; — 2. wenn jener, der es empfängt, nicht das Bewußtsein einer Todsünde und keine Neigung dazu hat; wie z. B., wenn er vorher bei der Beichte nicht hinreichende Reue hatte und mit Andacht und Ehrfurcht zur Eucharistie herantritt, er durch dieses Sakrament die Gnade der heiligen Liebe erlangen wird, welche die Reue vollendet und damit den Nachlaß der Sünden.

c) I. Da ist die Rede von „Verbrechen", von denen wir kein Bewußtsein haben, nach Ps. 18.: „Von meinen verborgenen Sünden reinige mich." Oder wir beten darin, daß die Reue in uns zu einer vollendeten sich gestalte, damit die Sünden ganz und gar nachgelassen werden; oder auch daß wir Kraft erhalten, um die Sünden zu meiden.

II. Die Taufe ist eine geistige Zeugung, also eine Veränderung von einem Nichtsein zum Sein und wird in der Weise des Abwaschens gegeben. Da tritt also der Mensch nicht unzulässigermaßen mit dem Bewußtsein einer Todsünde hinzu. Hier aber handelt es sich um geistige Nahrung, die den geistig, d. h. in Sünden, toten nicht zukommt.

III. Die Gnade ist die hinreichende Ursache für den Nachlaß der Sünden. Sie läßt aber nur die Todsünde nach, wenn sie von neuem dem Sünder gegeben wird. So aber wird sie hier nicht gegeben.

Vierter Artikel.

Läßliche Sünden werden durch dieses Sakrament erlassen.

a) Dies scheint nicht. Denn:

1. Dieses Sakrament ist „das Sakrament der Liebe" (tract. 26. in Joan.). Die läßlichen Sünden aber sind der heiligen Liebe nicht entgegengesetzt. Da also etwas nur durch das ihm Entgegengesetzte hinweggenommen wird, so läßt dieses Sakrament die läßlichen Sünden nicht nach.

II. Wird einmal *eine* läßliche Sünde durch dieses Sakrament hinweggenommen, dann aus dem gleichen Grunde *alle*. Aber dann wären wir „ohne Sünde und würden uns selbst verführen" (1. Joh. 1, 8.). Keine läßliche Sünde also wird hinweggenommen durch dieses Sakrament.

III. Was wechselseitigen Gegensatz einschließt, hindert sich wechselseitig. Die läßlichen Sünden aber sind kein Hindernis für das Empfangen dieses Sakramentes. Denn Augustin sagt (26. in Joan.): „Die Unschuld bringt mit zum Altare; die Sünden mögen tägliche sein, aber *tödliche* sollen es nicht sein."

Auf der anderen Seite „tilgt dieses Sakrament die läßlichen Sünden, behütet vor Todsünden," sagt Innocenz III. (4. de myst. miss. 44.).

b) Ich antworte, in diesem Sakramente seien zwei Dinge zu erwägen: 1. das Sakrament selber und 2. die Wirkung oder den sachlichen Inhalt des Sakramentes, die res sacramenti. Nach der ersten Seite hin tilgt es die läßlichen Sünden. Denn es wird genommen unter der Gestalt von nährender Speise. Wie aber die körperliche Nahrung wiedererseßt das, was täglich man verliert durch den wirkenden Einfluß der natürlichen Wärme; so erseßt diese geistige Nahrung das, was täglich die Seele verliert durch die in läßlichen Sünden sich äußernde Hitze der Begierlichkeit, welche vermindert die heilige Liebe. Darum sagt Ambrosius (5. de sacr. 4.): „Dieses Brot nimmt man täglich als Heilmittel gegen die tägliche Schwäche."

Und auch nach der zweitgenannten Seite hin tilgt dieses Sakrament die läßlichen Sünden. Denn seine eigenste Wirkung ist die heilige Liebe und zwar nicht mit Rücksicht auf den Zustand allein, sondern auch mit Rücksicht auf die Bethätigung; insofern dieses Sakrament anregt zu Akten der Liebe, durch welche die läßlichen Sünden hinweggenommen werden.

c) I. Die läßlichen Sünden sind nicht im Gegensatze zum Zustande der Liebe, wohl aber zur Liebesglut in der Bethätigung. Und zu dieser regt die heilige Eucharistie an, auf Grund dessen sie die läßlichen Sünden tilgt.

II. Jene Stelle ist nicht so zu verstehen, als ob der Mensch keinen Augenblick ohne läßliche Sünde sein könne; sondern in dem Sinne, daß die heiligen dieses Leben nicht zubringen, ohne zuweilen eine läßliche Sünde zu begehen.

III. Größer ist die Kraft der heiligen Liebe, welche in diesem Sakramente enthalten ist, wie die Kraft der läßlichen Sünden. Denn die heilige Liebe tilgt durch ihre Bethätigung, durch ihren Akt, die läßlichen Sünden, die sonach nicht ganz und gar hindern können den Akt der heiligen Liebe. Und dasselbe gilt von diesem Sakramente.

Fünfter Artikel.

Nicht alle Sündenstrafe wird durch dieses Sakrament hinweggeräumt.

a) Das Gegenteil geht aus Folgendem hervor:

I. Der Mensch empfängt durch dieses Sakrament in sich die Wirkung des Leidens Christi wie auch durch die Taufe. Diese aber läßt alle Sündenstrafe nach.

II. Alexander I. (ep. 1. ad omn. orthod.) sagt: „Nichts Größeres kann es unter den Opfern geben wie den Leib und das Blut Christi." Durch die Opfer des Alten Bundes aber that der Mensch genug für seine Sünden, nach Lev. 4 und 5.: „Wenn der Mensch gesündigt hat, so soll er dies oder jenes darbringen für seine Sünde und sie wird ihm vergeben werden." Also um so mehr gilt dieses Sakrament als Genugthuung für die Sünde.

III. Jedenfalls wird kraft dieses Sakramentes etwas an Strafen nachgelassen. Denn man legt manchen als Buße auf, Messen für sich lesen zu lassen. Wenn aber ein Teil der Strafe nachgelassen wird, dann aus dem gleichen Grunde auch die anderen Teile, da die im Sakramente enthaltene Kraft Christi unendlich ist.

Auf der anderen Seite wäre, wenn dies seine Richtigkeit hätte,

dem Menschen nicht eine andere Buße aufzulegen, wie ja auch dem getauften keine aufgelegt wird.

b) Ich antworte; dieses Sakrament sei zugleich Opfer und Sakrament: Opfer, insofern es dargebracht wird; Sakrament, insoweit es genommen wird. Als Sakrament also wirkt es in denen, die es nehmen; als Opfer in denen, die es darbringen oder für die es dargebracht wird.

Als Sakrament nun hat es eine Wirkung: 1. direkt kraft des Sakramentes; und so ist es nicht eingesetzt, um für die Sünden genugzuthun, sondern um geistig zu nähren durch die Vereinigung in Liebe mit Christo und seinen Gliedern; — 2. kraft eines thatsächlichen Begleitens; und so kann das Sakrament auch die Sündenstrafen nachlassen. Denn da diese Vereinigung eben durch die Liebe sich vollzieht, auf Grund deren, wenn sie recht glühend ist, nicht nur die Sünde, sondern auch die Strafe nachgelassen wird; so ist die eigentliche Wirkung des Sakramentes manchmal begleitet von einem Nachlasse der Strafe; nicht zwar der ganzen, sondern nach Maßgabe der Andacht und Liebesglut.

Als Opfer jedoch hat die heilige Eucharistie genugthuende Kraft. In solcher Genugthuung aber wird mehr gewogen die Liebesneigung des darbringenden wie die Größe und der Umfang der dargebrachten Gabe. Deshalb sagte der Herr von der Witwe, die zwei kleine Münzen dargebracht, „sie habe mehr als alle gegeben." Die Größe und der Umfang der Opfergabe nun hier ist wohl hinreichend, um genugzuthun für alle Strafe; thatsächlich aber wird die im Sakramente enthaltene Opfergabe erst genugthuend für jene, die darbringen oder für die dargebracht wird, gemäß dem Umfange der Andacht und nicht für die ganze Strafe.

c) I. Die Taufe läßt direkt alle Sünden und Strafen nach; denn in ihr stirbt der Mensch mit Christo. In der Eucharistie aber wird er genährt und vollendet durch Christum.

II. Jene Opfer lösten nach keiner Seite hin von der ganzen Strafe; weder mit Rücksicht auf die Größe der Opfergabe noch mit Rücksicht auf die Andacht des opfernden.

III. Nicht die Kraft Christi ist hier mangelhaft, sondern die menschliche Andacht und Liebesglut.

Sechster Artikel.

Dieses Sakrament behütet vor zukünftigen Sünden.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Viele, die würdig kommunizieren, fallen nachher in Sünden. Also behütet davor nicht die Eucharistie.

II. Die Eucharistie ist das Sakrament der heiligen Liebe. Diese aber kann verloren werden; und so behütet es nicht vor Sünden.

III. Der Ursprung der Sünde ist „im Gesetze des Fleisches in unseren Gliedern" (Röm. 7.). Der Fleischesstachel aber wird gemindert durch die Taufe, nicht durch die Eucharistie.

Auf der anderen Seite heißt es Joh. 6.: „Das ist das Brot, welches vom Himmel herabsteigt, damit wer davon ißt nicht sterbe," was natürlich nur von der Todsünde gelten kann.

b) Ich antworte; der Körper werde vor dem zukünftigen Tode behütet:

1. Durch innerliche Stärkung gegen verderblichen innerlichen Einfluß; und das geschieht durch Speise und Medizin; — 2. durch Schutz gegen verderblichen Einfluß von außen her, wie durch Waffen, Kleider u. dgl. Das Sakrament nun schützt ebenso die Seele vor deren Tode d. h. vor der Todsünde: 1. Als Nahrung und Medizin, denn es verbindet mit Christo; so daß Augustin (26. in Joan.) sagt: „Tritt vertrauungsvoll hinzu; Speise ist es, nicht Gift;" — 2. als Zeichen des Leidens Christi, durch das die Dämonen überwältigt worden sind; und so hilft es gegen die Anfechtungen der Teufel. Deshalb sagt Chrysostomus (hom. 45. in Joan.): „Wie feuerhauchende Löwen gehen wir fort von dieser Tafel; schrecklich geworden dem Teufel selbst."

c) I. Die Wirkung dieses Sakramentes wird im Menschen aufgenommen gemäß dessen Seinsbeschaffenheit; so wirkt ja jede wirkende Ursache ein, wie die Beschaffenheit des empfangenden Vermögens es erfordert. Nun ist der Mensch während seines Erdenpilgerns so beschaffen, daß sein Wille zum Guten oder zum Bösen sich wenden kann. Also macht die Wirkung der Eucharistie es dem Menschen nicht unmöglich, zu sündigen.

II. An sich betrachtet behütet die heilige Liebe ebenfalls vor Sünde; denn „die Liebe des Nächsten wirkt nichts Böses" (Röm. 13.). Das freie Willensvermögen aber bleibt fähig für das Gute und für das Böse, so daß es die heilige Liebe verlieren kann und sündigen; dies bleibt also möglich, auch nach dem Empfange der Eucharistie.

III. Die Eucharistie hat nicht als eigentliche Wirkung die Verminderung des Fleischesstachels, aber als eine Folge von dieser Wirkung; weil das Sakrament die heilige Liebe vermehrt und infolge dessen die Kraft und der Einfluß des Fleisches vermindert wird. „Die Vermehrung der Liebe ist die Verminderung der Begierde" (Aug. 83. Q. 36.).

Siebenter Artikel.

Dieses Sakrament dient zum Heile auch anderen, als denen die es nehmen.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Dieses Sakrament kommt im allgemeinen Charakter eines Sakramentes überein mit den anderen. Letztere aber nützen nur denen, die sie empfangen; wie die Taufe keinem anderen nützt als dem, der getauft wird.

II. Die Wirkung der Eucharistie ist die Erreichung der Herrlichkeit und der Gnade sowie der Nachlaß mindestens läßlicher Sünden. Hätte es also eine Wirkung in anderen wie in jenen, die es empfangen, so würden diese ohne ihr eigenes Dazuthun Gnade und Herrlichkeit und Nachlaß von Sünden erhalten.

III. Würde die gemachte Behauptung wahr sein, so würde folgen, es wäre besser, daß in einer Messe recht viele Hostien konsekriert würden, damit viele kommunizieren könnten für das Heil des einen. Das aber bringt der Gebrauch in der Kirche nicht mit sich. Also nützt dieses Sakrament nur dem Empfänger.

Auf der anderen Seite wird in der Feier der heiligen Messe für viele andere gebetet. Also nützt dieses Sakrament anderen als denen, die es empfangen.

b) Ich antworte; dieses Sakrament sei nicht allein Sakrament, sondern auch Opfer. Denn insoweit in diesem Sakramente das Leiden Christi vorgestellt und ausgedrückt wird, in welchem Christus „Sich selbst dem Vater darbrachte“ (Epheſ. 5.), hat es den Charakter des Opfers. Insoweit unter sichtbaren Gestalten unsichtbare Gnade enthalten ist, hat es den Charakter eines Sakramentes. Denen also, die es empfangen, ist es nützlich als Opfer und als Sakrament, denn es wird für alle, die es empfangen, dargebracht; wie es im Kanon heißt: „Wie viele wir an diesem Altare teilnehmend empfangen werden den Leib und das Blut Deines Sohnes, mögen wir mit allem himmlischen Segen und mit himmlischer Gnade erfüllt werden.“

Die es aber nicht empfangen, denen nützt es allein als Opfer, insoweit es für deren Heil aufgeopfert wird. Deshalb heißt es im Kanon: „Gedenke, o Herr, Deiner Diener und Dienerinnen, für die wir aufopfern oder die Dir aufopfern dieses Opfer des Lobes für sich und für alle die ihrigen, für die Erlösung ihrer Seele, für die Hoffnung auf das Heil und auf ihre Beharrlichkeit.“ Dies hat der Herr ausgedrückt, da Er sagte (Matth. 26, Luk. 22.): „Dieses Blut, welches für euch vergossen werden wird und für viele“ d. h. für andere „zum Nachlasse der Sünden.“

c) I. Die anderen Sakramente haben nicht den Charakter des Opfers.

II. Das Leiden Christi ist an und für sich hinreichend, was seine Kraft betrifft, um Gnade und Herrlichkeit zu erreichen; aber es hat diese Wirkung nur in jenen, die durch Glauben und Liebe mit demselben verbunden sind. Und so hat auch dieses Sakrament seine Wirkung nur in jenen, welche mit selbem verbunden sind in Glauben und Liebe. Deshalb schreibt Augustin (1. de anima c. 9.): „Wer bringt den Leib Christi anders dar außer für jene, welche Glieder Christi sind?“ Deshalb wird im Kanon nicht für jene gebetet, die außerhalb der Kirche sind. Den Gliedern Christi aber nützt es gemäß ihrer Andacht und Liebe.

III. Das Empfangen gehört zum Charakter des Sakramentes; das Darbringen zum Charakter des Opfers. Dadurch also daß jemand das Sakrament empfängt, erwächst anderen kein Nutzen. Auch dadurch daß der Priester viele Hostien in der Messe konsekriert, wird die Kraft der Messe nicht vermehrt; denn unter einer einzigen ist ebenso die unendliche Kraft Christi wie unter vielen, da in einer jeden der ganze Christus ist. In mehreren Messen aber wird mehrfach dargebracht; und so wird die Wirkung des Opfers vermehrt, auch für andere.

Achter Artikel.

Die läßlichen Sünden hindern die Wirkung dieses Sakramentes.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Augustin sagt (26. in Joan.): „Die Unschuld bringt mit zum Altare; die Sünden mögen tägliche sein, wenn sie nur nicht tödliche sind.“ Also sind die läßlichen Sünden keinerlei Hindernis für die geistige Nahrung.

II. Nicht mindere Kraft ruht in diesem Sakramente wie in der Taufe. Die Wirkung der Taufe aber wird einzig und allein gehindert durch die Verstellung; wozu die läßlichen Sünden nicht hingehören. Denn, sagt der heilige Geist im Buche der Weisheit (1, 5.): „Der heilige Geist flieht die

Verſtellung, als ob man ſich der heiligen Zucht unterwerfen wollte;“ der heilige Geiſt aber wird nicht verjagt durch die läßliche Sünde.

III. Die läßlichen Sünden werden entfernt durch die heilige Euchariſtie. Alſo können ſie deren Wirkung nicht hindern.

Auf der anderen Seite ſchreibt Damascenus (4. de orth. fide 14.): „Möge das Feuer in unſerem Herzen annehmen die Glut dieſer Kohle“ d. h. des Sakramentes, „verbrennen unſere Sünden und erleuchten unſere Herzen, damit wir durch die Teilnahme am göttlichen Feuer feurig werden und in der Gottähnlichkeit fortſchreiten.“ Das Feuer in unſerem Herzen aber wird gehindert durch die läßlichen Sünden, welche die Glut der Liebe mindern. Alſo hindern die läßlichen Sünden es, daß dieſes Sakrament ſeine ganze Wirkung entfalte.

b) Ich antworte; die vergangenen läßlichen Sünden hindern in keiner Weiſe die Wirkung der heiligen Euchariſtie, denn es kann jemand nach vielen begangenen läßlichen Sünden voll Andacht dieſem Sakramente ſich nahen und deſſen volle Wirkung in ſich aufnehmen. Die noch beſtehenden, alſo thatſächlich noch geübten, läßlichen Sünden aber ſtören die Wirkung des Sakramentes; wenn ſie auch dieſelbe nicht ganz und gar hindern. Denn nicht nur dem Zuſtande nach verleiht dieſes Sakrament Gnade und Liebe, ſondern auch iſt ſeine Folge eine gewiſſe thatſächliche geiſtige Erquickung an der Süße der Liebe Gottes; und dieſe wird gehindert, wenn jemand, im Geiſte durch läßliche Sünden zerſtreut, an die Kommunionbank tritt.

c) I. Wer mit einer thatſächlich beſtehenden läßlichen Sünde herantritt, erhält dem Zuſtande nach in der Gnade und Liebe Vermehrung und alſo geiſtige Nahrung; nicht aber wird er ſo ſehr thatſächlich erquickt durch die Ruhe in Gott.

II. Die Taufe hat nicht in dieſer Weiſe wie die Euchariſtie zum Zwecke die thatſächliche Liebesglut und die Freude der Seele. Denn die Taufe iſt eine geiſtige Zeugung, welche zur Folge hat den Zuſtand des geiſtigen Lebens; die Euchariſtie aber iſt ein thatſächliches, geiſtiges Speiſen mit thatſächlichem Ergötzen daran.

III. Dies betrifft die vergangenen läßlichen Sünden, welche die Wirkung der heiligen Euchariſtie nicht ſtören.

Achtzigstes Kapitel.

Über das Empfangen der Eucharistie im allgemeinen.

Erster Artikel.

Es giebt zwei Arten, zu kommunizieren: geistiger und sakramentalerweise.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Wie die Taufe eine geistige Zeugung ist, nach Joh. 3, 5.; so ist die Eucharistie eine geistige Nahrung, nach Joh. 6, 64. Bei der Taufe wird aber nicht unterschieden ein geistiges Empfangen von einem sakramentalen. Also darf dies auch nicht bei der Eucharistie geschehen.

II. Das sakramentale Empfangen hat zum Zwecke das geistige. Also ist dies vielmehr etwas Eines, wie Mittel und Zweck eine Einheit ist. Und es darf also da nicht unterschieden werden.

III. Es scheint niemand geistigerweise sich durch die Eucharistie nähren zu können, der nicht sakramentalerweise sich dadurch nährt; sonst hätten die alten Vorväter geistig kommuniziert. Und ohne Zweck ist das sakramentale Speisen, wenn nicht das geistige mit dabei ist. Also kann das Eine nicht ohne das Andere sein; und besteht somit keine Unterscheidung.

Auf der anderen Seite bemerkt zu 1. Kor. 11. die Glosse: „Zwei Arten zu essen unterscheiden wir: die eine ist die sakramentale, die andere die geistige."

b) Ich antworte, in dem Empfangen dieses Sakramentes sei zu unterscheiden: 1. das Sakrament; und 2. seine Wirkung. Vollkommen also empfängt jemand dieses Sakrament, wenn er es so nimmt, daß er auch die Wirkung davon in sich empfängt. Geschieht es nun, daß jemand nur das Sakrament empfängt und nicht dessen Wirkung, so empfängt er es in unvollkommener Weise.

Wie also „vollkommen" und „unvollkommen" sich voneinander unterscheiden, so unterscheidet sich das sakramentale Empfangen, wodurch jemand nur das Sakrament empfängt ohne die Wirkung desselben von dem geistigen Empfangen, also vom geistigen Essen, wodurch jemand die Wirkung des Sakramentes in sich empfängt, nämlich verbunden wird mit Christo in Glaube und Liebe.

c) I. Auch bei den übrigen herrscht eine ähnliche Unterscheidung. Denn manche empfangen das Sakrament der Taufe; aber nicht dessen Wirkung oder sachlichen Inhalt, nicht die res sacramenti. Nur dieser Unterschied besteht, daß die anderen Sakramente vollendet werden im Gebrauchen der Materie; die Eucharistie aber wird, unabhängig vom Gebrauchen oder Empfangen, vollendet in der Konsekration der Materie. Deshalb findet sich beiderlei Gebrauchen bei diesem Sakramente als der Vollendung und dem Quell aller Sakramente. In der Taufe auch und in den Sakramenten, die einen Charakter einprägen, empfängt jeder kraft des Sakramentes

ſelber eine geiſtige Wirkung in ſeiner Seele, nämlich den Charakter, was hier nicht ſtatthat. Deshalb wird hier in höherem Grade wie in der Taufe unterſchieden das Gebrauchen oder die Anwendung des Sakramentes von der geiſtigen Wirkung.

II. Das ſakramentale Empfangen der Euchariſtie, welches vollendet wird durch das geiſtige, wird nicht unterſchieden, ſondern eingeſchloſſen von dieſem. Nur jenes ſakramentale Speiſen, welches der geiſtigen Wirkung ermangelt, wird wie Unvollkommenes und Vollkommenes unterſchieden vom geiſtigen.

III. Die Wirkung eines Sakramentes kann jemand in ſich aufnehmen kraft des Verlangens nach dem Sakramente, wenn er dieſes auch nicht thatſächlich empfängt.

Wie alſo jemand getauft wird durch die Begierdetaufe, ſo kann auch jemand geiſtigerweiſe dieſes Sakrament genießen, der es nicht dem Sakramente nach zu ſich nimmt: 1. Auf Grund der Sehnſucht nach dem Sakramente; und ſo nehmen geiſtigerweiſe die Euchariſtie jene, die ſich danach ſehnen, nachdem ſie bereits eingeſetzt worden; — 2. auf Grund der Figur; und ſo „ſind getauft worden im Waſſer und in der Wolke“ ... „und haben gegeſſen die geiſtige Speiſe und getrunken geiſtigen Trank die Vorväter“ (1. Kor. 10.). Darum iſt aber die ſakramentale Speiſung nicht zwecklos. Denn dadurch nimmt man vollendeter an der Wirkung des Sakramentes teil wie durch die geiſtige Speiſung allein.

Zweiter Artikel.

Geiſtigerweiſe dieſes Sakrament nehmen, iſt nur dem Menſchen, nicht den Engeln eigen.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Zu Pſ. 7. (panem angelorum) ſagt die Gloſſe: „d. h. den Leib Chriſti, der wahrhaft die Speiſe der Engel iſt.“

II. Auguſtinus ſagt (tract. 26. in Joan.): „Unter dieſer Speiſe und dieſem Tranke muß man verſtehen die Verbindung des Hauptes mit den Gliedern; nämlich die Kirche in den vorherbeſtimmten.“ Dazu aber gehören auch die Engel.

III. Auguſtin ſagt (serm. 46. de verb. Dom.): „Geiſtigerweiſe muß Chriſtus gegeſſen werden; denn Er ſelbſt ſagt: „Wer mein Fleiſch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm.“ Das kommt aber auch den heiligen Engeln zu, in denen kraft der Liebe Chriſtus iſt und ſie ſind in Chriſto.

Auf der anderen Seite ſagt Auguſtin (26. in Joan.): „Geiſtigerweiſe eſſet dieſes Brot; die Unſchuld bringt mit zum Altare.“ Sache der Engel aber iſt es nicht, daß ſie zum Altare hintreten, um davon etwas zu nehmen. Alſo iſt auch nicht das Sakrament ihre geiſtige Nahrung.

b) Ich antworte; wird Chriſtus als in ſeiner eigenen Geſtalt, wie Er im Himmel iſt, beſtehend angeſehen; ſo iſt Er die Nahrung der Engel, die durch Anſchauen und Liebe mit Ihm verbunden ſind. Wird Chriſtus aber als unter den ſakramentalen Geſtalten beſtehend angeſehen, ſoweit nämlich man an Chriſtum glaubt mit dem Verlangen, dieſes Sakrament zu nehmen, ſo iſt da Chriſtus geiſtige Nahrung, aber inwiefern Er verhüllt iſt unter den Geſtalten des Sakramentes. Und ſo kommt es

den Engeln nicht zu, dieses Sakrament als solches geistigerweise zu empfangen.

c) I. Das Empfangen Christi unter diesem Sakramente hat zum Zwecke das Genießen im ewigen Heim, wie die Engel Christum besitzen. Da nun, was Mittel zum Zwecke ist, sich ableitet vom Zwecke; so leitet sich die sakramentale Speisung in der Eucharistie gewissermaßen ab von jener Speisung, welcher die Engel im Himmel sich erfreuen. Deshalb wird vom Menschen hier gesagt, er esse das Brot der Engel. Denn dieses Brot ist an erster Stelle das der Engel, die Christum genießen in seiner eigenen Gestalt; und dann ist es das Brot der Menschen, welche Christum unter den sakramentalen Gestalten empfangen.

II. Die Menschen und die Engel gehören zum selben mystischen Körper; die Engel aber durch das Schauen, die Menschen durch den Glauben, dem die Sakramente, welche ja unter körperlicher Verhüllung Heiliges bieten, entsprechen.

III. Der Herr bleibt während des irdischen Lebens in den Menschen vermittelst des Glaubens; in den heiligen Engeln durch die Anschauung.

Dritter Artikel.

Auch Sünder können das Sakrament der Eucharistie nehmen.

a) Dem wird widersprochen. Denn:

I. Augustin schreibt (tract. 25. in Joan.): „An die Zähne und den Bauch denkst du, wenn du von Essen hörst? Glaube; und du hast gegessen. Denn glauben an Ihn heißt lebendiges Brot essen.“ Der Sünder aber glaubt nicht; denn er hat keinen durch die Liebe geformten Glauben (vgl. II., II. Kap. 4, Art. 5.). Also ißt er nicht dieses Sakrament, das da ist lebendiges Brot.

II. Dieses Sakrament heißt das Sakrament der heiligen Liebe. Wie aber die ungläubigen des Glaubens ermangeln, so der Liebe die Sünder. Die ungläubigen nun dürfen dieses Sakrament nicht nehmen, da in der Form desselben gesagt wird: „Mysterium des Glaubens.“ Also gilt dasselbe für die Sünder.

III. Der Sünder ist vor Gott abscheulicher wie ein unvernünftiges Tier, nach Ps. 48.: „Der Mensch hat es nicht verstanden, als Er in Ehren war; er ist geworden wie ein unvernünftiges Tier.“ Ein solches aber, z. B. ein Hund, kann nicht das heiligste Sakrament nehmen, wie auch nicht es die Taufe empfangen kann. Also können dies auch nicht die Sünder.

Auf der anderen Seite erklärt zu Joh. 6. (Patres vestri manducaverunt manna et mortui sunt) Augustin (26. in Joan.): „Viele empfangen vom Altare; sie empfangen und sterben deshalb; deshalb sagt der Apostel: Das Gericht ißt er sich und trinkt er sich.“ Also auch die Sünder empfangen die Eucharistie.

b) Ich antworte, dies sei ein Irrtum, was einige meinten, daß sobald das Sakrament die Lippen eines Sünders berühre, der Leib Christi, welcher unter den Gestalten enthalten ist, verschwinde. Denn dies ist gegen die Wahrhaftigkeit dieses Sakramentes, wonach, so lange die Gestalten verharren, der Leib Christi darunter gegenwärtig bleibt. Die Gestalten aber dauern fort, so lange die Substanz des Brotes andauern würde, wenn sie

da zugegen wäre (Kap. 77, Art. 5 u. 8.). Da also die Gestalten so lange im Sünder bleiben, bis sie durch die natürliche Wärme aufgelöst werden, bleibt auch eben so lange der Leib Christi. Also in sakramentaler Weise kann der Sünder den Leib Christi zu sich nehmen und nicht der gerechte allein.

c) I. Da ist die geistige Speisung gemeint, die den Sündern nicht zukommt. Aus dieser Stelle scheint der Irrtum veranlaßt worden zu sein, da nicht unterschieden wurde zwischen der rein sakramentalen und der geistigen Speisung.

II. Der ungläubige, wenn er die sakramentalen Gestalten nimmt, ißt den Leib Christi in der Weise des Sakramentes von seiten des Sakramentes her betrachtet; denn Christus bleibt gegenwärtig. Aber von seiten des essenden her ist es keine sakramentale Speisung; denn er gebraucht das, was er genießt, nicht als Sakrament, sondern als einfache Speise. Es müßte denn der ungläubige die Absicht haben zu empfangen das, was die Kirche giebt, wenn er auch nichts Bestimmtes mit Bezug darauf glaubt.

III. Mag auch ein Hund oder eine Maus die konsekrierte Hostie essen, Christi Leib bleibt gegenwärtig, so lange die Gestalt bleibt. Und dies schadet nicht der Würde Christi, der ja von den Sündern wollte gekreuzigt werden, ohne daß seine Würde darunter litt; zumal ein solches Tier den Leib Christi nicht berührt nach dessen eigener menschlicher Gestalt, sondern in den sakramentalen Gestalten. Sagen, der Leib Christi höre auf, gegenwärtig zu sein, sobald eine Maus ꝛc. ihn berührt, ist gegen die Wahrhaftigkeit des Sakramentes. Nicht jedoch genießt ein solches Tier in sakramentaler Weise den Leib Christi, denn es ist von Natur nicht geeignet, denselben so zu gebrauchen; sondern es nimmt ihn, wie wenn jemand eine konsekrierte Hostie nimmt in der Meinung, sie sei nicht konsekriert. Es ist dies etwas völlig Zufälliges, d. h. von außen zum Sakramente Hinzutretendes.

Vierter Artikel.

Der Sünder, der in sakramentaler Weise den Leib Christi nimmt, sündigt.

a) Das Gegenteil erhellt aus Folgendem:

I. Nicht größere Würde hat der Leib Christi unter der sakramentalen Gestalt wie unter der eigenen menschlichen. Die Sünder aber, welche Christi Leib berührten, sündigten nicht; sondern im Gegenteil wurden ihnen die Sünden verziehen, wie Luk. 7. gelesen wird von der sündigen Frau, und Matth. 14.: „Wer den Saum seines Gewandes berührte, ward rein von welch immer einer Krankheit."

II. Dieses Sakrament ist, wie die anderen, geistige Medizin, nach Matth. 9.: „Den gesunden ist der Arzt nicht nötig; sondern den kranken." Solche kranke aber sind im geistigen Sinne die Sünder.

III. Dieses Sakrament gehört, weil Christus in ihm enthalten ist, zu den größten Gütern. Solche aber kann niemand schlecht gebrauchen, nach Augustin (2. de lib. arbitr. 19.). Also ist in seinem Gebrauche niemals Sünde.

IV. Wie dieses Sakrament geschmeckt und gefühlt wird, so wird es auch gesehen. Sündigt also der Sünder dadurch daß er es nimmt, so

sündigt er auch dadurch daß er es sieht; was falsch ist, da sonst die Kirche es nicht öffentlich zur Anbetung aussetzen würde.

V. Manchmal hat ein Sünder gar nicht das Bewußtsein, eine Todsünde zu haben. Da scheint er aber dabei nicht zu sündigen. Sonst wären alle in dieser Gefahr, da jeder Mensch sagen muß mit dem Apostel (1. Kor. 4.): „Ich bin mir nichts bewußt, aber darum bin ich noch nicht gerechtfertigt."

Auf der anderen Seite ist es für den Sünder eine neue Schuld, wenn er im Zustande der Sünde dieses Sakrament nimmt. Denn 1. Kor. 11. heißt es: „Wer ißt und trinkt unwürdig, der ißt und trinkt sich das Gericht" d. i. die Verdammnis, sagt die Glosse, „weil er in der Sünde ist und unehrerbietig das Sakrament behandelt."

b) Ich antworte, in diesem Sakramente sei wie in allen Sakramenten das, was nur allein Sakrament ist, das Zeichen von dem sachlichen Inhalte, der res des Sakramentes. Dieser sachliche Inhalt nun ist ein doppelter: 1. der wahre Leib Christi, der darin enthalten ist; — und 2. der bezeichnete, aber nicht der Thatsächlichkeit nach enthaltene mystische Leib Christi oder die Gemeinschaft der heiligen. Wer also dieses Sakrament nimmt, bezeichnet damit, er sei mit Christo und seinen Gliedern in ein und demselben Körper; und dies geschieht vermittelst des in der Liebe geformten und gethätigten Glaubens, den niemand im Stande der Todsünde hat. Wer also trotzdem das Sakrament nimmt, der lügt bewußterweise in den heiligsten Dingen und begeht ein Sakrileg, weil er das Sakrament verletzt; und deshalb sündigt er tödlich.

c) I. Christus in seiner eigenen Gestalt erscheinend bot Sich den Menschen nicht dar als Zeichen oder Sakrament der geistigen Gemeinschaft mit Ihm. Und somit begingen die Menschen, die Ihn berührten, nicht das Verbrechen der Falschheit im Heiligsten, wie die Sünder in diesem Sakramente. Zudem trug der Herr noch die Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde. Als diese Ähnlichkeit nicht mehr da war nach der Verherrlichung in der Auferstehung, verbot Er der Frau, die da Mangel an Glauben an Ihn hatte, Ihn zu berühren, nach Joh. 20.: „Berühre mich nicht; denn noch nicht bin ich aufgefahren zu meinem Vater," nämlich „in Deinem Herzen", wie Augustin erklärt (tract. 121. in Joan.). Wer also, wie die Sünder, Mangel an dem durch die Liebe vollendeten Glauben hat, wird von der Berührung dieses Sakramentes fortgewiesen.

II. Nicht jede Medizin ist gut für jede Krankheit. Den nach fiebernden z. B. wird eine andere Medizin gegeben, wie denen, die nach dem Fieber der Stärkung bedürfen. So sind die Taufe und die Buße für die noch im Fieber der Sünde befindlichen; die Eucharistie dient zur Stärkung nach dem Fieber.

III. Unter den größten Gütern versteht da Augustin die Tugenden der Seele, die niemals das Princip sind von schlechtem Gebrauche; wohl aber Gegenstand für einen solchen sein können, wie wenn man stolz ist auf seine Keuschheit. So ist dieses Sakrament niemals Princip für schlechte Thätigkeit, kann aber Gegenstand für eine solche sein. Deshalb sagt Augustin (tract. 62. in Joan.): „Viele empfangen unwürdig den Leib Christi; wodurch wir belehrt werden, wie sehr man sich hüten muß, das Gute schlecht zu empfangen. Denn siehe, durch das Gute ist etwas Schlechtes geworden, wenn schlecht empfangen wird das Gute; wie umgekehrt dem Apostel ein Gut erwachsen ist durch das Übel, als er gut annahm das Übel; nämlich den Stachel Satans geduldig trug."

IV. Das Sehen reicht nicht bis zur Substanz des Leibes Christi, sondern nur bis zu den äußeren Gestalten. Wer aber kommuniziert, nimmt Christum selbst, der unter den Gestalten ist. Ist also jemand getauft, so wird er zum Sehen des heiligen Sakramentes zugelassen. Wer jedoch nicht getauft ist, der soll (Dion. 7. de eccl. hier.) das Sakrament nicht einmal sehen. Zum geistigen Speisen aber soll nur zugelassen werden, wer auch thatsächlich in der Liebe mit Christo vereint ist.

V. Ist es die Schuld des Sünders, daß er seine eigene Sünde nicht weiß, sei es daß er die Rechtsprincipien nicht kennt, die jeder kennen muß, wie wenn jemand nicht weiß, daß einfache Unkeuschheit Sünde ist, oder sei es daß er nachlässig „sein Gewissen geprüft hat", wie dies der Apostel verbietet (1. Kor. 11, 28.); — so sündigt der Sünder, welcher so die heilige Eucharistie nimmt; denn seine Unwissenheit selber ist Sünde. Ist dies aber nicht die Schuld des Sünders, wie wenn jemand Schmerz hat über seine Sünde, jedoch nicht hinreichende Zerknirschung; — so sündigt er nicht dadurch daß er die Eucharistie nimmt; denn der Mensch kann nicht zuverlässig wissen, daß er wahrhaft zerknirscht ist; es genügt dafür, daß er Zeichen der Reue in sich findet, wie wenn er Schmerz hat über das Vergangene und sich vornimmt, für die Zukunft sich mehr zu hüten. Weiß jedoch der Sünder nichts von seiner Sünde, weil er deren Thatsächlichkeit nicht kennt, wie wenn jemand bei einer anderen gewesen ist in der Meinung, es sei seine Frau; so ist er deshalb nicht Sünder zu nennen. Ebenso wenn er die Sünde ganz vergessen hat; es genügt dann die allgemeine Reue.

Fünfter Artikel.

Mit dem Bewußtsein einer Todsünde dieses Sakrament genießen, ist nicht die allerschwerste Sünde.

a) Dies scheint jedoch. Denn:

I. Denn zu 1. Kor. 11.: „Wer unwürdig dieses Brot ißt und den Kelch des Herrn trinkt, wird schuldig sein des Leibes und Blutes des Herrn," bemerkt die Glosse: „d. h. er wird bestraft werden, als ob er Christum kreuzigte." Die Sünde aber derer, die Christum kreuzigten, war die schwerste.

II. Hieronymus schreibt (ep. ad Oceanum): „Was ist dir mit den Weibern gemein, der du am Altare mit Gott verkehrst? Sprich, Priester, sprich, Kleriker, wie kannst du mit denselben Lippen den Sohn Gottes küssen, mit welchen du das unreine Weib geküßt hast? Wie Judas verrätst du mit einem Kusse den Herrn!" Des Judas Sünde aber war die schwerste.

III. Abscheulicher vor Gott ist der geistige Schmutz wie der körperliche. Wer aber den Leib Christi in den Kot z. B. würfe, würde die schwerste Sünde begehen. Also den Leib Christi im Bewußtsein der Todsünde nehmen ist die schwerste Sünde.

Auf der anderen Seite bemerkt zu Joh. 15.: „Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen gesprochen hätte, so würden sie keine Sünde haben" Augustin (tract. 89. in Joan.), dies sei die Sünde des Unglaubens, die alle anderen Sünden in sich enthielte; und also scheint die Sünde des Unglaubens die größte.

b) Ich antworte; an und für sich, der inneren Natur nach sei eine

Sünde um so größer, je größer der Gegenstand ist, gegen welchen man sündigt. Weil also die Gottheit Christi höher steht und größer ist wie die Menschheit Christi und diese wieder höher wie die Sakramente, so sind jene Sünden die größten, welche gegen die Gottheit selber gerichtet sind, wie der Unglaube und die Gotteslästerung. Dann kommen die Sünden gegen die Menschheit Christi, nach Matth. 12, 31.: „Wer da ein Wort sagt gegen den Sohn Gottes, dem wird vergeben werden; wer aber ein Wort sagt gegen den heiligen Geist, dem wird nicht vergeben werden weder in dieser Zeit noch in Zukunft." An dritter Stelle kommen die Sünden gegen die Sakramente, die zur Menschheit Christi Beziehung haben; und dann alle anderen Sünden gegen die Geschöpfe.

Von seiten des Sünders aber ist eine Sünde leichter, wenn sie aus Unkenntnis oder Schwäche geschieht als wenn sie aus Bosheit oder Verachtung hervorgeht. Und so kann diese Sünde größer sein als die anderen; z. B. in jenen, die aus thatsächlicher Verachtung mit dem Bewußtsein einer schweren Sünde an dieses Sakrament herantreten; während sie in jenen, die dies aus Menschenfurcht thun, damit sie nicht als Sünder vor allen dastehen, schwächer ist.

Diese Sünde also ist, in ihrer Natur betrachtet, größer wie viele andere; jedoch nicht die größte.

c) I. Gemäß der Ähnlichkeit wird diese Sünde verglichen mit der Sünde jener, die Christum töteten; weil beide sündigen gegen den Leib Christi. Weil aber die letzteren sündigten gegen den Leib Christi in dessen eigener Gestalt betrachtet, ist ihre Sünde dem Umfange nach bedeutend schwerer wie die jener, die gegen den Leib Christi sündigen unter der sakramentalen Gestalt. Zudem geht die Sünde der letzteren nicht aus der Absicht hervor, Christum zu verderben, wie die der ersteren.

II. Der unkeusche, der Christi Leib nimmt, wird mit Judas verglichen gemäß der Ähnlichkeit der Sünde, weil jeder unter einem Zeichen der Liebe Christum beleidigt; dem Umfange nach aber ist, wie oben gesagt, die Sünde des Judas weit schwerer. Und dazu kommt diese Ähnlichkeit ebenso den anderen Sünden zu wie der Unkeuschheit. Denn auch durch die anderen Sünden wird gegen die Liebe Christi gesündigt, deren Zeichen dieses Sakrament ist; und zwar um so mehr, je schwerer die Sünden sind. Insoweit jedoch durch die Unkeuschheit der Geist am meisten dem Fleische unterthan wird, ist der unkeusche am mindesten geeignet, Christum im Sakramente zu empfangen, insofern dafür die Glut der Liebe erfordert wird. Aber auch nach dieser Seite hin wiegt der Unglaube schwerer, welcher die Seele von Grund aus von Gott trennt und somit am meisten gegen den Zustand selber der Liebe sich wendet und nicht allein gegen die thatsächliche Glut der Liebe Gottes wie die Unkeuschheit. Der Unglaube also macht am meisten ungeeignet für das Empfangen dieses Sakramentes. Und deshalb sündigt ein ungläubiger, der dieses Sakrament empfängt, schwerer, wie ein sündiger gläubiger. Er verachtet in höherem Grade Christum, weil er schon vornherein gar nicht an dessen Gegenwart glaubt; und somit vermindert er, soweit es auf ihn ankommt, die Heiligkeit dieses Sakramentes und die Kraft Christi, der in demselben wirkt; was nichts Anderes ist als das Sakrament selbst in ihm selbst verachten. Der gläubige aber, der es im Stande der Todsünde nimmt, verachtet nicht das Sakrament im Sakramente selbst, sondern mit Rücksicht auf dessen Gebrauch, weil er es unwürdig empfängt. Und deshalb drückt den inneren Charakter dieser Sünde der

Apostel (1. Kor. 11.) mit den Worten aus: „Er unterscheidet nicht den Leib des Herrn" d. h. er unterscheidet denselben nicht von anderen Speisen; was jener im höchsten Grade thut, der nicht glaubt, Christus sei in diesem Sakramente gegenwärtig.

III. Wer den Leib des Herrn in den Kot würfe, würde weit schwerer sündigen wie jener, der ihn unwürdig empfängt. Denn 1. hat er damit die Absicht, dieses Sakrament selber direkt zu beleidigen, welche der Sünder, der es im Stande der Todsünde empfängt, nicht hat; — 2. ist der Sünder immerhin fähig, Gnade zu erhalten; was von einer vernunftlosen Kreatur nicht gesagt werden kann, die somit nicht im mindesten von ihrer Natur aus fähig ist, dieses Sakrament zu empfangen. Also wäre dies die allergrößte Unehrerbietigkeit gegenüber diesem Sakramente, es den Hunden vorwerfen oder ähnlich behandeln zu wollen.

Sechster Artikel.

Die Frage, ob der Priester dem Sünder das heilige Sakrament verweigern darf.

a) Er darf es nicht geben, wenn der Sünder es fordert. Denn:

I. Der Herr gebot (Matth. 6, 7.): „Gebet das Heilige nicht den Hunden" d. h. den Sündern. Also weder um Ärgernis zu vermeiden noch um den guten Ruf jemandes zu bewahren, darf dieses Sakrament den Sündern gegeben werden.

II. Von zwei Übeln ist das mindere zu wählen. Ein minderes Übel aber ist es, wenn jemand in schlechten Ruf kommt oder ihm eine unkonsekrierte Hostie gegeben wird, als wenn er dadurch daß er dieses Sakrament empfängt schwer sündigt.

III. Der Leib Christi wird bisweilen denen gegeben, die eines Verbrechens verdächtig sind, um sich vom Verdachte zu reinigen. Denn decret. 2. q. 5. c. 23. wird gelesen: „Es kommt oft vor, daß in den Klöstern Diebstähle begangen werden. Deshalb bestimmen wir, daß, wenn unter den Brüdern selber sich welche vom entsprechenden Verdachte zu reinigen haben, der Abt oder ein von diesem bestimmter die heilige Messe feiere in Gegenwart der Brüder, und daß am Ende der Messe alle kommunizieren unter diesen Worten: „Der Leib Christi sei mir heute anstatt Prüfung." Und c. 26.: „Wenn dem Bischofe oder dem Priester ein Werk der Zauberei zugeschrieben wird, soll er die Messe feiern und so sich unschuldig zeigen." Die geheimen Sünder aber soll man nicht offenbar machen; denn „haben sie einmal die Schamröte verloren, so sündigen sie mit mehr Frechheit" (Aug. de verb. dom. serm. 16.). Also darf man den geheimen Sündern nicht den Leib Christi geben, wenn sie auch darum bitten.

Auf der anderen Seite erklärt Augustin zu Ps. 21. (manducaverunt): „Der Verwalter hindere es nicht, daß die Fetten der Erde, d. h. die Sünder, am Tische des Herrn essen" (cap. 67. de consecr. dist. 2.).

b) Ich antworte: 1. Sind die Sünder öffentliche, allen bekannte, wie öffentliche Wucherer, öffentliche Mädchenräuber oder solche, die durch öffentliches kirchliches oder weltliches Gericht als dergleichen Sünder hingestellt worden; so darf ihnen, wenn sie darum bitten, die Kommunion nicht gereicht werden. Deshalb sagt Cyprian (ep. 10.): „Deine Liebe

hat geglaubt, mich um Rat angehen zu sollen, ob jenem Schauspieler und jenem Schwarzkünstler, der unter euch befindlich noch in der Schändlichkeit seiner Kunst verharrt, die heilige Kommunion wie allen übrigen gegeben werden darf? Ich bin der Überzeugung, weder der Majestät Gottes noch der Zucht des Evangeliums komme es zu, daß die Schamhaftigkeit und die Ehre der Kirche mit solch schändlichem und schimpflichem Flecken verunziert werde."

2. Sind jene Sünder aber keine öffentlich bekannten, so darf ihnen die heilige Kommunion nicht verweigert werden, wenn sie darum bitten. Denn da jeder Christ kraft seiner Taufe zugelassen ist zur Tafel des Herrn, so kann ihm sein Recht nur genommen werden auf Grund einer allen bekannten Ursache. Deshalb erklärt zu 1. Kor. 5. (Si is qui frater) die Glosse Augustins: „Wir können keinen hindern, an der Kommunion teilzunehmen, der nicht entweder auf Grund eines Selbstbekenntnisses oder auf Grund eines kirchlichen oder weltlichen Gerichtsurteils mit seinem Namen, und nachdem er überwiesen worden, bereits von der Gemeinschaft der Gläubigen und somit von der Kommunion ausgeschlossen ist." Der Priester aber, der das verborgene Verbrechen des betreffenden kennt, kann insgeheim diesen Sünder selbst oder öffentlich im allgemeinen alle ermahnen, daß sie, ehe sie zum Tische des Herrn treten, zuvor ihre Sünden bereuen und mit der Kirche sich aussöhnen. Denn auch wenn die öffentlichen Sünder ihre Sünden bereut und mit der Kirche sich ausgesöhnt haben, so ist ihnen die Kommunion nicht zu verweigern, zumal beim Tode. Deshalb heißt es im Konzil von Karthago (III. can. 35.): „Theaterpersonen und Seiltänzern u. dgl. oder den abgefallenen darf die Kommunion nicht verweigert werden, wenn sie mit Gott sich ausgesöhnt haben."

c) I. Öffentlichen Sündern darf die Kommunion nicht gegeben werden; die geheimen, wenn sie die Kommunion fordern, sind dem Richterstuhle Gottes zu überlassen.

II. Freilich ist es schlimmer für den Sünder, im Stande der Todsünde das Sakrament zu nehmen wie in schlechten Ruf zu kommen. Für den Priester aber ist es besser, die Kommunion demselben zu geben als selber eine Todsünde zu begehen dadurch daß er den betreffenden Sünder in schlechten Ruf bringt. Denn keiner darf eine Todsünde begehen, damit er dem anderen eine Todsünde erspare: „Eine höchst gefahrvolle Entgeltung ist es," sagt Augustin (Qq. sup. Gen. 42.), „daß wir etwa Böses thun, damit ein anderer nicht eine größere Sünde begehe." Eine unkonsekrierte Hostie nun darf in keinem Falle gegeben werden. Thäte ein Priester nämlich dies, so würde er, soweit es auf ihn ankommt, die Ursache sein, daß andere, die zugegen sind, oder doch der Empfänger selbst Götzendienst üben; denn „niemand nehme den Leib Christi, ehe er angebetet hat," sagt Augustin zu Ps. 148. (vgl. extra de celebrat. missar. cap. de homine); wonach derjenige noch schwerer Gott beleidigt, der trügerischerweise (fraudulenter) eine Hostie giebt als der sie im Stande der Sünde unwürdig nimmt.

III. Jene Dekrete sind von den römischen Päpsten als ungültig erklärt: „Durch glühendes Eisen oder heißes Wasser ein Bekenntnis herauspressen von irgend jemanden, das verbieten die heiligen Kanones. Freiwillig soll man die begangenen öffentlichen Verbrechen bekennen oder sie sollen unter Vorführung von Zeugen unserem Richterspruche unterbreitet werden. Was geheim und unbekannt ist, möge Gott richten, der die Herzen der Menschen kennt;" sagt Papst Stephan (cit. ab Alex. III. ep. 19.);

vgl. extra de purgat. cap. Ex tuarum. In allem dieſem liegt eine Verſuchung Gottes und kann ſomit es nicht geſchehen ohne Sünde. Und hier beim Sakramente träte noch hinzu, daß in demſelben, das da als Heilmittel daſtehen ſoll, man das Todesurteil fände. Auf ſolche Weiſe darf, um nämlich zu prüfen, Chriſti Leib nicht gegeben werden.

Siebenter Artikel.

Das Hindernis der nächtlichen Befleckung für die Kommunion.

a) Es iſt eine ſolche für niemanden ein Hindernis. Denn:

I. Nur die Sünde hindert, daß man kommunizieren dürfe. Auguſtin (12. sup. Gen. ad litt. 15.) nämlich ſagt: „Das Phantaſiebild ſelber, welches entſteht im Gedanken des ſprechenden, bewegt, falls es dermaßen ausgedrückt iſt im Schauen des ſchlafenden, daß zwiſchen der dadurch dargeſtellten und der wahren Verbindung der Leiber nicht unterſchieden wird, ſogleich das Fleiſch; und es folgt, was dieſer Bewegung zu folgen pflegt; — da dies doch gleichermaßen ohne Sünde geſchieht wie es ohne Sünde von den wachenden geſagt wird, denn um es zu ſagen muß es jedenfalls gedacht worden ſein.“ Alſo hindert die nächtliche Befleckung nicht die Kommunion.

II. Gregor der Große ſchreibt an den Biſchof Auguſtin in England (lib. 12. Reg. ep. 31., ad interr. 10.): „Wenn jemand ſeine Frau gebraucht nicht wegen der Begierde, ſondern um Kinder zu erzeugen; ſo iſt es ſeinem Urteile überlaſſen ſowohl ob er die Kirche betreten als auch ob er am Geheimniſſe des Körpers Chriſti durch Empfangen teilnehmen will. Er darf von uns aus kein Hindernis finden, der da, im Feuer befindlich, es verſteht, nicht zu brennen.“ Alſo iſt die fleiſchliche Befleckung auch im wachenden Zuſtande, wenn ſie ohne Sünde iſt, kein Hindernis für die Kommunion; um ſo weniger demnach die Befleckung im Schlafe.

III. Eine ſolche Befleckung iſt rein körperlich. Andere ſolcher Verunreinigungen aber, wie ſie unter dem Geſetze den Eintritt in das Heilige hinderten, thun dies nicht mehr unter dem Geſetze der Gnade; wie der monatliche Fluß, das Gebären bei der Frau ꝛc., nach Gregor l. c. Alſo iſt dies auch nicht der Fall mit der Befleckung im Schlafen.

IV. Die läßliche Sünde hindert nicht die heilige Kommunion und ebenſo thut dies nach der Reue nicht die Todſünde. Käme alſo auch wirklich ſolche Befleckung von einer vorhergegangenen Sünde, ſei es infolge zu vielen Eſſens und Trinkens oder infolge ſchlechter Gedanken, ſo iſt doch dies meiſt nur läßliche Sünde; und wäre es ſelbſt Todſünde, ſo kann man bereuen und beichten und ſo kommunizieren.

V. Wenn einer träumt, er begehe einen Mord oder einen Diebſtahl, oder überhaupt eine ſonſtige ſchwerere Sünde wie Unkeuſchheit; ſo iſt dies kein Hindernis für die Kommunion; — alſo auch nicht im genannten Falle.

Auf der anderen Seite heißt es Lev. 15.: „Der Mann, von dem der fleiſchliche Same ausgeht, wird unrein ſein bis zum Abende.“ Den unreinen aber iſt der Zutritt zu den Sakramenten nicht geſtattet.

b) Ich antworte; hier ſei zu betrachten: 1. Was mit Notwendigkeit den Menſchen hindert, dieſes Sakrament zu empfangen; 2. was nicht zwar mit Notwendigkeit, jedoch infolge eines gewiſſen Geziemens dies hindert. Mit Notwendigkeit nun hindert darin nur die Todſünde. Und obgleich

nun die Befleckung beim Schlafen an sich keine Todsünde sein kann, so kann sie es doch sein mit Rücksicht auf ihre Ursache. Daher muß man diese Ursache erwägen.

1. Manchmal nämlich kommt solche Befleckung von der Einwirkung der Dämonen, welche nach I. Kap. 111, Art. 3. die Phantasiebilder in Bewegung und Thätigkeit setzen können, aus deren Erscheinen bisweilen die Befleckung folgt. Manchmal kommt sie aber von einer innerlichen geistigen Ursache, nämlich sie entspringt den vorhergegangenen Gedanken. Manchmal zudem von einer körperlichen Ursache, wie aus der Schwäche der Natur oder aus dem Überflusse von Speise und Trank. Ist eine solche Ursache begleitet von einer Todsünde, so hindert die daraus folgende Befleckung die Kommunion; ist sie begleitet von keiner oder einer läßlichen Sünde, so ist sie kein Hindernis oder es geziemt sich höchstens, die Kommunion zu unterlassen.

Die Einwirkung der Dämonen nämlich kommt zuweilen aus vorhergegangener Nachlässigkeit in der Vorbereitung zur Andacht, welche Nachlässigkeit sein kann schwere oder läßliche Sünde. Zuweilen ist eine solche Einwirkung einzig der Bosheit der Dämonen geschuldet, welche den Menschen hindern wollen im Empfangen des heiligsten Sakramentes. So wird in collat. 22. c. 6. gelesen, daß ein Bruder immer bei Gelegenheit der Festtage, in denen kommuniziert werden sollte, solche Befleckungen erlitt; worauf die Oberen beschlossen, es sollte dies kein Hindernis für die Kommunion sein; — und danach schwand diese Einwirkung.

Auch die vorhergegangenen unreinen Gedanken können sein ganz und gar ohne Sünde; wie z. B. wenn jemand Studiums halber gezwungen ist, daran zu denken. Ist dies ohne Begierlichkeit und Ergötzen, so werden die Gedanken an sich selber gar keine unreinen, sondern ehrbare sein, aus denen aber wohl eine Befleckung folgen kann, nach Augustin l. c. Zuweilen aber sind die vorhergegangenen Gedanken aus Begierlichkeit und Ergötzen. Ist in diesem Falle Zustimmung vorhanden, so wird da eine Todsünde sein; fehlt dieselbe, so ist es läßliche Sünde.

Ähnlich nun wirkt auch die körperliche Ursache manchmal, ohne daß Sünde damit verbunden ist, wie manche z. B. auf Grund der Schwäche der Natur auch im wachenden Zustande Samenfluß haben oder wie manche einen Überfluß in der Natur haben, so daß als Überfluß des Blutes bei diesen ebenfalls der Same ohne Sünde abfließt (1. de gener. animal. 19.). Besteht jedoch diese körperliche Ursache in einem Überflusse an Speise und Trank, so kann dies schwere oder läßliche Sünde sein; öfter aber ist die Todsünde in Begleitung unkeuscher Gedanken wegen der Leichtigkeit, mit welcher die Zustimmung bei unkeuschen Gedanken erfolgt, als in Begleitung von Essen und Trinken. Deshalb schreibt Gregor (l. c.) an Augustin, man solle nicht kommunizieren, wenn die Befleckung eine Folge unkeuscher Gedanken ist; wohl aber, wenn sie von zu vielem Essen und Trinken kommt; zumal wenn irgend welche Notwendigkeit da eintritt, daß die Kommunion stattfinde. Also kann aus der Ursache der Befleckung gesehen werden, ob man kommunizieren darf oder nicht.

2. Was nun das Geziemen anbetrifft, so besteht da ein Hindernis mit Rücksicht auf zwei Dinge: a) Mit Rücksicht auf die körperliche Verunreinigung; und dieses Hindernis besteht immer, wie ja auch jene, die dem Altare nahen und etwas Heiliges berühren wollen, aus Ehrfurcht die Hände waschen; es sei denn daß eine solche Verunreinigung den Charakter der

Beständigkeit oder langer Dauer hat, wie der Aussatz, der Blutfluß und Ähnliches; — b) mit Rücksicht auf die Zerstreutheit des Geistes, welche gewöhnlich solcher Befleckung folgt, zumal wenn sie von häßlichen Bildern begleitet ist. Was aber nur in dieser Weise sich nicht geziemt, das muß nachgesetzt werden der Notwendigkeit, „wenn z. B. ein Festtag die Kommunion erfordert oder ein Priester ersetzt werden muß und ähnlich“ (l. c.).

c) I. Die Todsünde hindert mit Notwendigkeit das Kommunizieren, so daß man durchaus nicht kommunizieren darf; aber es kann auch die Kommunion infolge einer gewissen Schicklichkeit, weil es sich so geziemt, gehindert werden.

II. Das fleischliche eheliche Zusammenleben, wenn es ohne Sünde geschieht (nämlich auf Grund der Kindererzeugung oder aus Gerechtigkeit, um der Forderung des anderen Teiles gerecht zu werden) hindert nicht die Kommunion, außer wie gesagt auf Grund einer gewissen Schicklichkeit wegen der körperlichen Unreinheit und der geistigen Zerstreuung. Deshalb sagt Hieronymus (de esu agni): „Wenn die Schaubrote nicht von jenen berührt werden durften, welche ehelich mit ihren Frauen zusammengelebt hatten, um wie viel mehr darf jenes Brot, welches vom Himmel herabgestiegen, nicht von denen berührt werden, welche kurz vorher ehelich sich verbunden haben? Wir verdammen damit nicht die Ehe; aber wir sollen zu jener Zeit, da wir das Fleisch des Lammes essen wollen, uns fleischlicher Werke enthalten.“ Weil dies aber nur gemäß einer gewissen Schicklichkeit gilt, nicht als ob es durchaus notwendig wäre; so ist ein solcher nach Gregor „seinem Urteile zu überlassen.“ Steht aber „nicht die Liebe zur Nachkommenschaft, sondern das fleischliche Vergnügen an leitender Stelle der geschlechtlichen Verbindung“ (l. c.), so soll ein solcher gehindert werden, daß er kommuniziere.

III. Jene Unreinigkeiten am Körper sind nach Gregor (l. c.) für das Volk des Neuen Bundes im figürlichen Sinne zu verstehen. Sie bezeichnen die verschiedenen Arten von inneren Sünden. Sind sie also beständig oder lang andauernd, so hindern sie gar nicht die Kommunion; kommen sie hie und da einmal vor, so ist es gewissermaßen schicklich, die Kommunion für den betreffenden Tag zu unterlassen. So heißt es auch Deut. 23.: „Ist unter euch ein Mann, der durch nächtlichen Traum befleckt worden ist, so gehe er heraus aus dem Lager und kehre nicht zurück, bis er am Abende mit Wasser sich gewaschen hat.“

IV. Durch Reue und Bekenntnis wird wohl die Schuld entfernt, nicht aber die körperliche Unreinheit und geistige Zerstreutheit.

V. Solche Träume von Mord 2c. bringen keine körperliche Unreinigkeit mit sich und keine so große Zerstreutheit. Kommt aber der Traum an den Mord aus einer Ursache, die Todsünde ist, so besteht da ein Hindernis für die Kommunion auf Grund der Ursache.

Achter Artikel.

Vorher genommene Speise und Trank hindert die Kommunion.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Der Herr hat dieses Sakrament am Abende eingesetzt nach beendetem Mahle, nach Luk. 22. und 1. Kor. 11. Also müssen wir es ebenso nehmen.

II. 1. Kor. 11. heißt es: „Wenn ihr zusammenkommt, um zu essen" (den Körper des Herrn), „wartet aufeinander; hungert jemand, so soll er zu Hause essen." Also kann er nachher die Eucharistie nehmen.

III. Das dritte Konzil von Karthago bestimmt (can. 29.): „Das Sakrament des Altars soll man nüchtern nehmen, ausgenommen den Gründonnerstag."

IV. Das Verschlucken von Wasser oder Medizin oder von ganz geringen Quantitäten Speise und von solchen, die in den Zähnen zurückbleiben, bricht nicht die kirchlichen Fasten und hindert nicht die Andacht bei der Kommunion. Also kann man so etwas vor der Kommunion nehmen.

V. Manche essen und trinken stark bis in den späten Abend hinein, so daß am Morgen noch nicht Alles verdaut ist, wenn sie kommunizieren. Besser aber wäre es am frühen Morgen etwas Weniges zu nehmen und dann am späteren Morgen die Kommunion; es wäre dies vorteilhafter für die erforderte Andacht und Nüchternheit.

VI. Es gebührt diesem Sakramente ebensoviel Ehrerbietigkeit nach wie vor der Kommunion. Nach der Kommunion aber kann man sogleich etwas zu sich nehmen; also auch vorher.

Auf der anderen Seite schreibt Augustin an Januarius (ep. 54.): „Es gefiel dem heiligen Geiste, daß zu Ehren dieses Sakramentes vor dem Genusse desselben keine Speise in den Mund des Christen eintrete."

b) Ich antworte, an und für sich hindere die Todsünde den Genuß dieses Sakramentes, weil sie in direktem Gegensatze steht zu dem, was durch dieses Sakrament bezeichnet wird und in ihm enthalten ist; auf Grund des Verbotes der Kirche aber hindere den Genuß jede andere vorher genommene Speise oder solcher Trank und zwar: 1. „Zu Ehren dieses Sakramentes," daß nämlich in den Menschen vor aller anderen Nahrung diese eintrete; — 2. auf Grund dessen, was bezeichnet wird, damit man verstehe, Christus und die Liebe zu Ihm müsse das Fundament sein in unseren Herzen, nach Matth. 6.: „Suchet zuerst das Reich Gottes;" — 3. wegen der Gefahr des Ausbrechens, welche daher kommt daß die Menschen ungeordneterweise essen und trinken, nach 1. Kor. 11.: „Der eine hungert, der andere ist betrunken."

Von dieser Regel sind ausgenommen die gefährlich kranken, damit sie nicht ohne Kommunion sterben; denn die Not kennt kein Gebot. Deshalb heißt es de cons. dist. 2. c. 93.: „Der Priester soll dem kranken ohne weiteres die Kommunion reichen, damit dieser nicht ohne Kommunion sterbe."

c) I. „Nicht weil der Herr es nach eingenommener Speise gab, dürfen, nachdem sie Mittag oder Abend gegessen haben, die Brüder dieses Sakrament empfangen oder es mit ihrer Nahrung vermengen; wie jene thaten, die der Apostel tadelt. Denn der Herr wollte die Erhabenheit dieses Geheimnisses tiefer in die Herzen der Jünger einprägen dadurch daß Er es, als das Letzte, ihnen übergab. Deshalb schrieb Er nicht vor, daß fortan diese Ordnung gelten sollte, damit Er den Aposteln allein, durch welche Er die Kirchen leiten und einrichten wollte, diese Ordnung vorbehielte" (Aug. l. c.).

II. Jene Stelle wird von der Glosse folgendermaßen erklärt: „Wenn jemand hungert und ungeduldig nicht auf die anderen warten will, so soll er nur ruhig zu Hause essen d. h. irdische Speise allein und nicht nachher die himmlische nehmen."

III. Diese Stelle spricht von einer früher gewahrten Gewohnheit, die jetzt nicht mehr gilt, so daß bereits Augustin von der jetzigen Sitte im

allgemeinen schreibt: „Auf dem ganzen Erdkreise wird diese Sitte gewahrt," daß nämlich nur nüchtern man dieses Sakrament nimmt.

IV. Hier gilt das natürliche Fasten (II., II. Kap. 147, Art. 6 ad II.), in welchem die Enthaltung von jeder Nahrung (Speise und Trank) eingeschlossen ist. Weder also Wasser noch Medizin noch die geringste Quantität Speise, mag dies nähren oder nicht nähren, ist erlaubt. Nichts darf in der Weise von Speise und Trank genommen werden. Was aber in den Zähnen oder sonst im Munde von Speise übrig geblieben ist oder was beim Waschen des Mundes mit Wein oder Wasser zufällig verschluckt wird; — hindert nicht die Kommunion. Nur darf es nicht in größerer Quantität hinuntergleiten, sondern vermischt mit dem Speichel, was nicht vermieden werden kann. Die kirchlichen Fasten aber sind bestimmt zur Abtötung des Fleisches; deshalb ist da gestattet das, was nicht viel nährt, sondern mehr der Erfrischung dient.

V. Das natürliche Fasten erstreckt sich hier auf den natürlichen Tag, der mitternachts beginnt nach dem Brauche der römischen Kirche (wenn auch sonst er am Abende begonnen wird oder mit Sonnenaufgang oder mit Mittag). Nimmt also jemand nach Mitternacht Speise zu sich, so darf er nicht kommunizieren. Geschieht es vor Mitternacht, so ist dies kein Hindernis. Mit Rücksicht auf dieses Gebot trägt es somit nichts dazu bei, ob jemand geschlafen oder verdaut hat oder nicht; wohl aber mit Rücksicht auf die geistige Zerstreutheit. Ist diese infolge dessen sehr groß, so kann er aus diesem Grunde ungeeignet sein für die Kommunion.

VI. Die größte Andacht wird erfordert für den Augenblick des Kommunizierens selber, weil da die Wirkung des Sakramentes eintritt. Diese Andacht aber wird mehr gehindert durch das, was etwa vorhergeht, wie durch das, was nachfolgt. Es muß jedoch immerhin ein gewisser Verzug eintreten zwischen der Kommunion selber und dem Nehmen von körperlicher Speise. Deshalb steht in der Messe als Danksagung nach der Kommunion die Postkommunion und die kommunizierenden verrichten nach der Kommunion ihre Privatgebete. Die alten canones schrieben folgendermaßen vor (Clemens I. ep. 2.): „Wenn des (frühen) Morgens die göttliche Nahrung gereicht wird, so sollen jene, die selbige genommen, nüchtern bleiben bis Mittag; ist sie gereicht worden um 9 oder 10 Uhr, so sollen sie nüchtern bleiben bis zum Abende." Denn vor alters wurden die heiligen Geheimnisse seltener, aber mit größerer Feierlichkeit gefeiert. Jetzt aber könnten solche Regeln, weil die Feier der heiligen Messe häufiger stattfindet, kaum beobachtet werden; und so sind sie durch die gegenteilige Gewohnheit außer Brauch gekommen.

Neunter Artikel.

Über jene, die nicht den Gebrauch der Vernunft haben.

a) Solche dürfen nicht das Sakrament empfangen. Denn:

I. Man muß dieses Sakrament mit Andacht und Ehrfurcht empfangen, nach 1. Kor. 11.: „Es prüfe der Mensch sich selbst und so esse er von diesem Brote." Dessen aber sind die des Gebrauches der Vernunft ermangelnden nicht fähig.

II. Die sogenannten besessenen sind unter diesen. Von ihnen aber

ſagt Dionyſius (eccl. hier. 3.), ſie ſollten nicht einmal das Sakrament ſehen. Alſo gilt dies von allen derartigen.

III. Die Kinder befinden ſich unter ſolchen des Gebrauches der Vernunft ermangelnden. Dieſen aber wird das Sakrament nicht gegeben.

Auf der anderen Seite erklärt das concilium Arausicanum I. (can. 13.): „Den wahnſinnigen ſoll geſpendet werden, was auch immer der Frömmigkeit zugehört;“ alſo dieſes Sakrament vorzugsweiſe.

b) Ich antworte; hat jemand einen nur ſchwachen Gebrauch der Vernunft, ſo kann er immerhin einige Andacht haben; und demnach iſt ihm das Sakrament zu ſpenden.

Wer aber gar nicht den Gebrauch der Vernunft hat, beſaß denſelben entweder von ſeiner Geburt aus nicht; und einem ſolchen darf es nicht geſpendet werden, weil in keiner Weiſe bei ihm die Andacht zu dieſem Sakramente vorhergegangen iſt. War ein ſolcher jedoch früher der Vernunft mächtig und ſind Zeichen der Andacht zu dieſem Sakramente damals erſchienen, ſo darf vor dem Tode das Sakrament ihm geſpendet werden; es ſei denn man fürchte das Ausbrechen oder ähnliche Verunehrung. Deshalb erklärt das vierte Konzil von Karthago (can. 76.): „Wer in der Krankheit Zeichen der Reue giebt und iſt unter dem Gewichte der Krankheit, wenn der Prieſter, den man gerufen, kommt, ſtumm geworden oder in Wahnſinn gefallen, ſo ſollen Zeugnis geben jene, die ihn früher ſprechen gehört haben und demgemäß ſoll er die Abſolution erhalten; und glaubt man, er werde ſogleich ſterben, ſo ſoll er wieder verſöhnt werden kraft der Händeauflegung und in ſeinen Mund ſoll man hineinbringen die Euchariſtie.“

c) I. Eine etwelche Andacht können ſolche Menſchen beſitzen, wenigſtens ſie im vergangenen Leben gezeigt haben.

II. Dionyſius ſpricht da von den nicht-getauften beſeſſenen, in denen die Gewalt des Teufels nicht gebrochen iſt, weil die Erbſünde noch in denſelben waltet. Sind ſolche beſeſſene aber getauft, ſo gilt von ihnen das eben von den anderen Geſagte. Darum ſagt Kaſſian (col. 7. c. 30.): „Wir erinnern uns nicht, daß von den Oberen jemals denen, die von unreinen Geiſtern befallen worden, die Kommunion unterſagt wurde.“

III. Dasſelbe gilt von den neugeborenen Kindern, was von den ſinnloſen, die niemals den Gebrauch der Vernunft hatten. Die heiligen Geheimniſſe dürfen ihnen nicht gegeben werden. Manche Griechen aber thun das Gegenteil, weil Dionyſius ſage, den neugetauften ſolle man die heilige Kommunion ſpenden (2. de coel. hier.); ſie verſtehen nicht, daß Chriſtus da von den erwachſenen getauften ſpricht. Deshalb leiden die Kinder keinen Nachteil; denn, wie Auguſtin ſagt zu Joh. 6, 54. (ad Bonif.), „dann wird jeder unter den gläubigen teilhaft des Leibes und Blutes des Herrn (geiſtigerweiſe), wann er in der Taufe ein Glied am Leibe Chriſti wird“ (Kap. 73, Art. 3 ad II.). Fangen jedoch die Kinder an, einen etwelchen Gebrauch der Vernunft zu haben und damit eine gewiſſe Andacht zu dieſem Sakramente, ſo kann es ihnen gereicht werden.

Zehnter Artikel.

Die tägliche Kommunion.

a) Es ist nicht erlaubt, täglich zu kommunizieren. Denn:

I. Wie die Taufe das Leiden Christi vorstellt, so auch dieses Sakrament. Es ist aber nicht erlaubt, mehrmals getauft zu werden, weil „Christus“ nur „einmal für unsere Sünden gestorben ist“ (1. Petr. 3.). Also darf man die Eucharistie nicht täglich empfangen.

II. Die Wahrheit muß der Figur entsprechen. Das Osterlamm aber, die hauptsächlichste Figur der Eucharistie, wurde nur einmal im Jahre gegessen; und auch nur einmal feiert die Kirche im ganzen Jahre das Andenken an das Leiden, in dessen Gedächtnis dieses Sakrament eingesetzt worden. Also nur einmal im Jahre darf man kommunizieren.

III. Dieses Sakrament enthält Christum selber und gebührt ihm deshalb vorzügliche Ehrfurcht. Zur Ehrfurcht aber gehört es, daß man sich der Kommunion oft enthält, weshalb ja auch der Hauptmann im Evangelium gelobt wird, der da sagte: „Herr; ich bin nicht würdig, daß Du eingehst unter mein Dach“ (Matth. 8.); und Petrus sagt zum Herrn (Luk. 5.): „Gehe hinweg von mir, Herr, denn ich bin ein sündiger Mensch.“ Also ist es nicht lobenswert, daß man täglich kommuniziere.

IV. Wäre es lobenswert, dieses Sakrament häufig zu empfangen; so müßte man es nicht nur täglich, sondern mehrmals am Tage empfangen. Dies ist aber nicht Brauch in der Kirche.

V. Durch die Kirchengebote bezweckt die Kirche den Nutzen der gläubigen. Sie gebietet aber, nur einmal im Jahre zu kommunizieren; nach extra de poenit. et remiss. c. 12.: „Jeder gläubige von beiden Geschlechtern soll zum mindesten zu Ostern ehrerbietig das Sakrament der Eucharistie empfangen; er müßte sich denn aus einem vernünftigen Grunde auf den Rat des ihm vorgesetzten Priesters für eine gewisse Zeit desselben enthalten.“ Also ist es nicht von Nutzen, täglich zu kommunizieren.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (de verb. dom. c. 28.): „Dies ist das tägliche Brot; nimm es alle Tage, daß es alle Tage dir nütze.“

b) Ich antworte, werde das heilige Sakrament an sich betrachtet, so sei dessen Kraft den Menschen heilsam und danach sei es nützlich, alle Tage zu kommunizieren. Deshalb sagt Ambrosius (4. de sacr. 6.): „Wenn, so oft das Blut Christi vergossen wird, es vergossen wird zum Nachlasse der Sünden, so muß ich es täglich empfangen; denn täglich sündige ich und bedarf der Medizin.“ Wird jedoch die Sache erwogen von seiten des Empfängers her, so muß dieser mit großer Andacht und Ehrfurcht das heiligste Sakrament empfangen. Findet sich also jemand täglich dementsprechend vorbereitet, so ist es lobenswert, daß er es täglich empfängt. Deshalb fügt Augustin zu den obigen Worten hinzu: „Lebe so, daß du es täglich empfangen darfst.“ Weil nun nach der letztgenannten Seite hin sich vielfach in den Menschen Hindernisse finden, sei es vom Körper sei es vom Zustande der Seele aus, so ist es nicht allen Menschen nützlich, alle Tage zu kommunizieren; sondern so oft sich der Mensch in der geeigneten Verfassung dazu findet. Deshalb heißt es im lib. de dogm. eccl. c. 35.: „Täglich zu kommunizieren, das lobe ich nicht und das table ich auch nicht.“

c) I. Durch die Taufe wird der Mensch gleichförmig dem Tode Christi, indem er dessen Charakterbild in sich aufnimmt. Wie also Christus nur einmal gestorben ist, so darf der Mensch auch nur einmal getauft werden. Durch die Eucharistie aber empfängt der Mensch keinen Charakter, sondern Christum selber, dessen Kraft ewig neu bleibt. Deshalb heißt es Hebr. 10.: „Kraft eines einzigen Darbringens hat Er in Ewigkeit zur Vollendung gebracht die geheiligten." Weil also der Mensch täglich der heilsamen Kraft Christi bedarf, kann er lobenswerterweise täglich kommunizieren.

Zudem ist die Taufe eine geistige Wiedererzeugung, die ihrer Natur nach nur einmal statthat. Die Eucharistie aber ist geistige Nahrung. Wie also die körperliche Speise täglich genommen wird, so ist es lobenswert, dieses Sakrament täglich zu empfangen. Deshalb sagt Augustin zur vierten Bitte des Vaterunser (de verb. dom. l. c.): „Wenn du täglich dieses geistige Brot empfängst, so ist dies „täglich" für dich das „heute"; täglich steht dir Christus auf; denn heute ist es, daß Er dir aufsteht."

II. Das Osterlamm war die hauptsächlichste Figur der Eucharistie, weil durch diese das Leiden Christi dargestellt wird. Einmal im Jahre also ward es genommen, weil nur einmal Christus gelitten hat. Und deshalb begeht die Kirche einmal nur im Jahre das feierliche Andenken an das Leiden Christi. Insoweit aber dieses Sakrament Speise und in dieser Weise das Andenken an das Leiden Christi ist, kann es täglich genommen werden. Und danach wird es figürlich dargestellt durch das Manna, welches in der Wüste dem Volke täglich dargeboten wurde.

III. Mit der Ehrfurcht vor diesem Sakramente ist kindliche Liebe verbunden. Und so geht von der Liebe aus das Verlangen nach der Kommunion und von der Ehrfurcht geht aus die Demut, mit der man sich ihr nahen muß. Beides also gehört zur Ehrfurcht vor diesem Sakramente, sowohl daß es täglich genommen wird als auch daß man sich bisweilen desselben enthält. Deshalb schreibt Augustin (ep. 54. c. 3.): „Sagt jemand, man müsse dieses Sakrament täglich empfangen, und ein anderer meint, das Gegenteil sei recht; so thue jeder was er nach seinem frommen Dafürhalten für gut erachtet. Denn auch Zachäus steht nicht im Gegensatze zum Hauptmann, weil jener voll Freude den Herrn in sein Haus aufnahm, und dieser sprach: Herr, ich bin nicht würdig, daß Du eingehst unter mein Dach. Beide ehrten den Herrn, aber nicht auf die gleiche Weise." Jedoch ist Liebe und Hoffnung vorzuziehen der Furcht. Und so antwortete auch der Herr auf die angeführten Worte des Petrus: „Fürchte nicht."

IV. „Unser tägliches Brot gieb uns heute," sagt der Herr. Also ist nicht mehrmals am Tage zu kommunizieren; damit wenigstens dadurch daß jemand nur einmal am Tage kommuniziert, die Einheit des Leidens dargestellt sei.

V. Zu verschiedenen Zeiten hat die Kirche in diesem Punkte Verschiedenes geboten. Denn in der ersten Zeit, als eine große Andacht des Glaubens noch glühte, ward vorgeschrieben, daß die Christen täglich kommunizieren. Deshalb sagt Anaklet (ep. 1.): „Nachdem die Konsekration vollzogen ist, sollen alle kommunizieren, die nicht von der Kirche ausgeschlossen werden wollen; denn so haben die Apostel es gethan, so ist der Brauch der römischen Kirche." Nachher, als der Eifer im Glauben nachgelassen, hat Papst Fabian vorgeschrieben (c. 16. de conseer. dist. 2.), „man solle, wenn nicht häufiger, so doch dreimal im Jahre kommunizieren,

nämlich zu Ostern, Pfingsten und Weihnachten." Papst Soter schrieb vor (decret. 4.), „man solle auch am Gründonnerstage kommunizieren." Endlich gab Innocenz III., als die Liebe erkaltet war, das Gebot, man solle mindestens einmal im Jahre, zu Ostern, kommunizieren (conc. Lat. IV. c. 21.). Im lib. de eccl. dogmat. wird geraten, alle Sonntage zu kommunizieren (c. 53.).

Elfter Artikel.

Es ist nicht erlaubt, ganz und gar der Kommunion sich zu enthalten.

a) Dies scheint wohl erlaubt. Denn:

I. Der Hauptmann (Matth. 8.) wird gelobt, weil Er gesprochen hatte: „Herr, ich bin nicht würdig, daß Du eintrittst unter mein Dach." Aus ähnlichem Grunde also darf man der Kommunion sich ganz und gar enthalten.

II. Man kann sich dessen enthalten, was nicht notwendig zum Heile ist. Dies ist aber nicht der Fall bei der Kommunion, daß sie zum Heile notwendig ist.

III. Papst Fabian sagt: „Dreimal sollen die gläubigen kommunizieren, wenn nicht jemand schwerer Verbrechen schuldig ist." Würden also jene, welche nicht in schwer sündigem Zustande sind, gehalten sein zu kommunizieren, so wären die Sünder in einer besseren Lage wie die tugendhaften; was unzulässig ist.

Auf der anderen Seite gebietet der Herr (Joh. 6.): „Wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes esset und sein Blut trinket, werdet ihr nicht das Leben in euch haben."

b) Ich antworte, geistig zu kommunizieren, seien jedenfalls alle gehalten; denn dies ist nichts Anderes als ein Glied sein im Leibe Christi. Da nun aber die geistige Kommunion einschließt das Verlangen nach der sakramentalen, so folgt, soll ein solches Verlangen nicht durchaus zwecklos sein, daß ihm nachgegeben wird, sobald eine günstige Gelegenheit sich bietet. Offenbar also ist es zum Heile des Menschen notwendig, daß dieses Sakrament er nehme; nicht nur nach dem Kirchengebote, sondern nach den Worten des Herrn: „Dies thut zu meinem Gedächtnisse." Die Kirche hat nur die angemessenen Zeiten bestimmt.

c) I. „Jene Demut ist eine wahrhafte," antwortet Gregor in der Pastoral (p. I., cap. 6.), „welche nicht hartnäckig ist in der Zurückweisung dessen, was zum Nutzen des Menschen vorgeschrieben wurde. Jenen Hauptmann band kein Gebot, daß er Christum in sein Haus aufnehmen sollte."

II. Mit Rücksicht auf die Kinder ist dieses Sakrament nicht zum Heile notwendig, wohl aber die Taufe. Mit Rücksicht auf die erwachsenen sind beide Sakramente zum Heile notwendig.

III. Die Sünder erdulden großen Nachteil, welche von diesem Sakramente ferngehalten werden; sind also deshalb durchaus nicht in einer besseren Lage. Und zwar sind sie, wenn sie nicht bereuen, auch der Übertretung dieses Kirchengebotes schuldig. Nur wenn sie ihre Sünden bereuen und von dem verordneten Priester ihnen geraten wird, nicht zu kommunizieren, sind sie von der Übertretung des Kirchengebotes entschuldigt.

Zwölfter Artikel.

Die Kommunion unter der Gestalt des Brotes allein ist erlaubt.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Papst Gelasius sagt (de cons. dist. 2. c. 12.): „Wir erfahren, daß einzelne nur unter der Gestalt des Brotes kommunizieren und sich der Kommunion des Kelches entziehen; sie sollen ihren Aberglauben aufgeben und entweder die vollständige Kommunion nehmen oder von der Kommunion vollständig ferngehalten werden."

II. Zur Vervollständigung des Sakramentes gehört, daß es Speise und Trank ist. Wird also der Leib genommen ohne das Blut, so ist das Sakrament unvollendet, was einem Sakrileg gleichkommt; weshalb Gelasius hinzufügt: „Denn die Teilung ein und desselben Geheimnisses kann ohne Sakrileg sich nicht vollziehen."

III. Dieses Sakrament wird zum Andenken an das Leiden Christi genommen zum Heile der Seele. Das Leiden Christi aber ist in höherem Grade ausgedrückt im Blute wie im Leibe; zudem wird das Blut aufgeopfert zum Heile der Seele. Also könnte man mit mehr Recht sich enthalten des Empfangens des Leibes wie des Blutes.

Auf der anderen Seite steht der Brauch vieler Kirchen, wo dem kommunizierenden Volke nur der Leib Christi gegeben wird, nicht das Blut.

b) Ich antworte, von seiten des Sakramentes an sich betrachtet komme es zu, daß Beides genommen wird, Fleisch und Blut; denn Beides gehört zur Vollständigkeit des Sakramentes. Weil also der Priester gehalten ist, dieses Sakrament zu konsekrieren und zu vollenden; so darf er in keiner Weise dabei das Blut nehmen ohne den Leib oder umgekehrt.

Von seiten der empfangenden aber wird der höchste Grad von Aufmerksamkeit und Ehrfurcht erfordert, damit nichts geschehe, was dieses Sakrament beleidige oder verunehre. Dies kann nun zumal bei dem heiligen Blute der Fall sein, welches, in etwa unvorsichtig genommen, leicht verschüttet werden könnte. Da nun die Menge des christlichen Volkes gewachsen ist und in ihr enthalten sind Greise und junge Leute und Kinder, so kann leicht die nötige Vorsicht beim Nehmen beiseite gelassen werden; und deshalb ist mit gutem Rechte in manchen Kirchen es vorgeschrieben, daß nur die Gestalt des Brotes den gläubigen gereicht wird und der Priester allein das Sakrament unter beiden Gestalten, Leib und Blut, nimmt.

c) I. Gelasius spricht da von den Priestern, welche, wie sie das ganze Sakrament konsekrieren, so auch es vollständig nehmen müssen. Denn „was soll das für ein Opfer sein, dessen der opfernde selber nicht einmal teilhaft wird", heißt es im zwölften Konzil von Tolet (can. 5.).

II. Die Vollständigkeit dieses Sakramentes besteht nicht darin, daß es von den gläubigen gebraucht oder genommen wird, sondern in der Konsekration der Materie. Also der Vollständigkeit des Sakramentes geht nichts verloren, wenn das Volk den Kelch nicht nimmt, sondern allein den Leib. Es genügt, wenn der konsekrierende Priester Beides nimmt.

III. Die Darstellung des Leidens Christi vollzieht sich in der Konsekration selber, in welcher der Leib vom Blute getrennt, aber doch Beides konsekriert wird. Das Volk aber kann ganz wohl ohne irgend einen Nach-

teil den Leib allein nehmen. Denn der Priester bringt als Stellvertreter aller das Opfer dar und nimmt Leib und Blut in dieser Eigenschaft; und ebenso ist in einer jeden Gestalt der ganze Christus gegenwärtig.

Einundachtzigstes Kapitel.

Über die Art und Weise wie Christus das Sakrament nahm.

Erster Artikel.

Christus selber nahm sein Fleisch und sein Blut.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Das Evangelium hat davon nichts. Also darf dies nicht behauptet werden.

II. Nichts kann in sich selber sein; außer etwa so, daß ein Teil in einem anderen ist (4 Physic.). Was aber gegessen und getrunken wird, ist im essenden und trinkenden. Da also der ganze Christus in jeder Gestalt ist, so kann unmöglich Christus Sich selbst genommen haben als Speise und Trank.

III. Geistigerweise konnte Christus dieses Sakrament nicht nehmen; da Er nichts Geistiges vom Sakramente aus empfing. Da nun das bloße sakramentale Kommunizieren unvollkommen ist, so hätte Christus, würde Er kommuniziert haben, etwas Unvollkommenes gethan.

Auf der anderen Seite schreibt Hieronymus an Hedibias (q. 2.): „Unser Herr Jesus Christus; Er ist der Gastgeber und das Gastmahl; Er, der da ißt und gegessen wird."

b) Ich antworte, manche sagen, Christus habe wohl sein Fleisch und Blut den Jüngern zu essen gegeben; aber nicht selbst es gegessen. Das aber scheint keine zulässige Meinung zu sein. Denn was Christus eingesetzt hat, daß es von den anderen beobachtet werde; das hat Er selbst zuerst beobachtet. Deshalb wollte auch Er selbst getauft werden, nach Act. 1.: „Jesus fing an zu thun und zu lehren." Er hat also auch zuerst sein Fleisch und Blut genommen und dann es den Jüngern gegeben. Und das drückt zu Ruth 3. (cumque comedisset et bibisset) die Glosse erklärend aus: „Christus aß und trank beim Abendmahle, da Er seinen Leib und sein Blut im Sakramente den Jüngern gab. Weil also die Jünger (pueri) am Fleische und Blute teilhatten, hat Er auch selbst daran teilgenommen."

c) I. In den Evangelien steht: „Er nahm das Brot und den Kelch" (accepit). Nicht aber ist das so zu verstehen, als ob Er dies bloß in die Hände genommen; sondern Er nahm es in der nämlichen Weise wie Er es den Jüngern gab, daß sie es nehmen sollten. Wenn Er also sprach: „Nehmet und esset," und: „Nehmet und trinket," so ist dies so zu ver-

stehen, daß auch Er es genommen und gegessen, resp. getrunken hat. Deshalb heißt es auch in den Versen:

Der König sitzt beim Abendmahl
Umgeben von der Zwölfe Zahl.
In Händen hält Er Sich,
Die Speise speiset sich.

II. Christus steht in Beziehung zum Orte in diesem Sakramente; nicht vermittelst des Umfangs des eigenen Leibes, sondern vermittelst des Umfangs der sakramentalen Gestalten, so daß in jedem Orte, wo diese Gestalten sind, auch Christus ist. Und weil diese Gestalten in seinen Händen und in seinem Munde sich finden konnten, so konnte auch der ganze Christus in seinen Händen und in seinem Munde sein. Dies hätte aber nicht stattfinden können, insoweit Christus Beziehung zum Orte hat gemäß seinem eigenen Umfange.

III. Nicht einzig der Zustand in der heiligmachenden Gnade ist eine Wirkung dieses Sakramentes, sondern auch ein gewisses thatsächliches Ergötzen. Und so wurde wohl in Ihm nicht der Zustand der heiligmachenden Gnade durch dieses Sakrament vermehrt, Er hatte jedoch eine gewisse geistige Freude bei der Einsetzung dieses Sakramentes. Deshalb sagt Er: „Mit großem Verlangen habe ich danach verlangt, dieses Osterlamm mit euch zu essen." Demgemäß speiste Er in geistiger und in sakramentaler Weise, insofern Er seinen Leib unter dem Sakramente nahm, was Er als Sakrament seines Leibes innerlich auffaßte und worüber Er verfügte. Alle übrigen aber nehmen anders in geistiger und sakramentaler Weise die Eucharistie; denn sie erfahren eine Vermehrung im Zustande der heiligmachenden Gnade und bedürfen der sakramentalen Zeichen zum Verständnisse der Wahrheit.

Zweiter Artikel.

Christus hat dem Judas seinen Leib gereicht.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Matth. 26.: „Ich werde nicht mehr trinken von diesem Gewächse des Weinstockes bis ich trinken werde mit euch das neue im Reiche des Vaters." Danach also hat Er nur denen sein Fleisch und Blut gereicht, mit welchen Er herrschen wollte im Reiche des Vaters.

II. Matth. 8.: „Gebet das Heilige nicht den Hunden." Danach mußte der Herr zuerst damit anfangen, den Sündern die Kommunion nicht zu reichen (Act. 1, 1.).

III. Christus hat nach Joh. 13. ein Stück Brot eingetaucht und es dem Judas gegeben. Damit also scheint Er ihm seinen Leib gereicht zu haben, zumal „nachdem Judas genossen, der Satan in Judas eintrat", wozu Augustin erklärt (62. in Joan.): „Hier sehen wir, wie wir uns in acht nehmen müssen, das Gute schlecht zu empfangen. Denn wenn bestraft wird jener, der nicht unterscheidet den Leib des Herrn von den anderen Speisen, wie soll jener nicht verdammt werden, der zu seiner Tafel äußerlich als Freund herantritt, während er doch im Innern sein Feind ist." Mit diesem Stücke Brot aber empfing Judas nicht den Leib des Herrn,

wie Augustin zu Joh. 13. (l. c.) bemerkt: „Manche meinen, weil sie nachlässig lesen, daß Judas damals, als er das eingetauchte Stück Brot empfing, den Leib des Herrn erhielt."

Auf der anderen Seite erklärt Chrysostomus (hom. 83. in Matth.): „Judas hat teilgenommen an den heiligen Mysterien und ward nicht bekehrt. Deshalb wird sein Verbrechen um so ungeheuerlicher; weil er nämlich mit solchem Gewissen dem Mysterium nahetritt und weil er dadurch selber nicht besser geworden ist. Weder die Furcht noch die Wohlthat noch die Ehre rührte ihn."

b) Ich antworte, nach Hilarius (in Matth. c. 30.) habe Christus seinen Leib dem Judas nicht gegeben. Und dies wäre in der Ordnung gewesen, wenn die Bosheit des Judas erwogen wird. Weil aber Christus das Beispiel der Gerechtigkeit geben wollte, war es nicht zukömmlich, daß Er einen geheimen Sünder ohne Ankläger und ohne vor Zeugen oder sonst wie festgestellte Schuld von der Kommunion vor den anderen ausschloß; damit daran die Vorsteher der Kirche nicht ein Beispiel nähmen, ebenso zu handeln, und Judas nicht erbittert darin eine Gelegenheit erblickte, zu sündigen. Deshalb muß man mit Dionysius (de eccl. hier. 3.) und Augustin (62. in Joan.) sagen, Judas habe den Leib des Herrn empfangen.

c) I. Dies ist der Grund des Hilarius. Es ist aber kein zwingender. Denn Christus sprach da zu den Jüngern, nachdem Judas sich von ihnen getrennt. Und dabei hatte Christus ihn nicht hinausgewiesen; Judas selber hat dieses Gastmahl vernachlässigt, das Christus, an sich betrachtet, auch für Judas bereitet hatte und mit ihm hielt.

II. Christus als Gott kannte die Bosheit des Judas; nicht aber war sie Ihm als Mensch auf Grund von Zeugnissen oder offenbaren Thatsachen bekannt. Christus lehrte hiermit, man solle geheimen Sündern die Kommunion reichen, wenn sie dieselbe fordern.

III. Ohne allen Zweifel aß Judas in diesem eingetauchten Stück Brot nur einfaches Brot. „Vielleicht wird," so Augustin (l. c.), „dadurch bezeichnet die Verstellung des Judas; damit man nämlich Dinge mit etwas Anderem umgiebt, werden sie eingetaucht. Bezeichnet aber dieses Eintauchen etwas Gutes (nämlich die Süßigkeit der göttlichen Güte, weil das Brot infolge des Eintauchens schmackhafter wird), so ist demjenigen, der für dieses Gute undankbar war, mit Recht die Verdammnis gefolgt." Und wegen dieser Undankbarkeit ist das, was ein Gut war, dem Judas ein Übel geworden, wie es denen begegnet, die unwürdig den Leib Christi nehmen. „Es ist also zu verstehen, daß der Herr schon vorher das Sakrament seines Leibes und Blutes allen seinen Jüngern gegeben hatte, wo auch Judas darunter war, wie Lukas erzählt; und darauf kam man dazu, daß der Herr durch das Eintauchen des Stückes Brot und durch das Darbieten an Judas den Verräter andeutete."

Dritter Artikel.

Christus reichte den Jüngern seinen leidensfähigen Leib.

a) Der Leib, den Christus reichte, war leidensunfähig. Denn:

I. Zu Matth. 17. (transfiguratus est) bemerkt die Glosse: „Jenen Leib, den Er von Natur hatte, gab Christus beim Abendmahle; nicht einen

sterblichen und leidensfähigen Leib." Und zu Lev. 2. (si oblatio): „Das Kreuz, das da über Alles hinaus stark ist, hat das Fleisch Christi, welches vor dem Leiden nicht geeignet schien, Nahrung zu sein, dazu nachher geeignet gemacht." Also gab Christus so den Jüngern seinen Leib, wie derselbe nach dem Leiden war; nämlich als einen unsterblichen und leidensunfähigen.

II. Jeder leidensfähige Körper leidet unter der Berührung und unter dem Zermalmen. Wäre also der Körper Christi leidensfähig gewesen, so hätte derselbe beim Abendmahle am Gründonnerstage unter den Jüngern gelitten.

III. Die sakramentalen Worte schließen jetzt keine größere Kraft in sich ein wie damals als Christus sie aussprach. Jetzt aber machen sie, daß der Leib Christi als unsterblicher und leidensunfähiger im Sakramente gegenwärtig ist. Also thaten sie dies auch als Christus sie sagte.

Auf der anderen Seite schreibt Innocenz III. (4. de sacrif. miss. 12.): „Einen solchen Leib gab der Herr den Jüngern wie Er ihn hatte." Er hatte aber zu jener Zeit einen leidensfähigen Leib. Also gab Er einen solchen.

b) Ich antworte; daß Hugo von St. Viktor meinte, Christus habe vor seinem Leiden zu verschiedenen Zeiten die vier Vollkommenheiten eines glorreichen Körpers angenommen und zwar die Leidensunfähigkeit beim letzten Abendmahle.

Aber das ist nicht möglich. Denn Christus hat offenbar den nämlichen Leib seinen Jüngern unter der sakramentalen Gestalt gereicht, welchen Er in dessen eigener Gestalt an sich trug. Nun war dieser Leib nicht damals leidensunfähig, sondern im Gegenteil zum Leiden bereit. Also konnte Er ihnen nur einen leidensfähigen Körper geben.

Auf eine leidensunfähige Weise jedoch war der Leib des Herrn gegenwärtig unter der sakramentalen Gestalt, während er in der eigenen Gestalt leidensfähig war; wie unsichtbarerweise war unter der Gestalt des Brotes derselbe Leib, der sichtbar war in der eigenen Gestalt. Denn wie das Sehen verlangt die berührende Verbindung mit dem Körper, der gesehen wird; so verlangt das Leiden die Berührung des Körpers, der leidet, mit dem, was darauf einwirkt. Der Körper Christi aber unter den sakramentalen Gestalten steht zu den umstehenden Körpern nicht in Beziehung kraft des eigenen Umfanges, vermittelst dessen die Körper sich berühren, sondern kraft des Umfanges der Gestalten von Brot und Wein. Diese Gestalten also werden gesehen und leiden, nicht aber der Leib des Herrn.

c) I. Die Glosse spricht von der leidensunfähigen, unsterblichen Weise, in welcher der leidensfähige Leib des Herrn gegenwärtig war. Das Kreuz aber machte das Fleisch Christi geeignet, gegessen zu werden, insofern dieses Sakrament das Leiden des Herrn darstellt.

II. Der Einwurf würde gelten, wenn auf eine leidensfähige Weise der Leib Christi gegenwärtig gewesen wäre.

III. Die Eigenheiten des Körpers Christi sind im Sakramente zugegen kraft des thatsächlichen Begleitens; nicht kraft des Sakramentes, kraft dessen die Substanz des Leibes gegenwärtig ist. Die sakramentalen Worte aber erstrecken sich darauf, was kraft des Sakramentes gegenwärtig ist, also gleichmäßig auf die Gegenwart der Substanz allein unter welch auch immer thatsächlich begleitenden Eigenheiten und Zuständen.

Vierter Artikel.

Wäre das Sakrament konsekriert oder aufbewahrt worden zur Zeit des Todes Christi, so wäre Er darin gestorben.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Der Tod Christi war eine Folge des Leidens Christi. Christus aber war im Sakramente zugegen in leidensunfähiger Weise. Also wäre Er da nicht gestorben.

II. Im Tode Christi war Leib und Blut Christi getrennt. Im Sakramente ist es verbunden.

III. Der Tod bedeutet die Trennung der Seele. Dieses Sakrament aber enthält den Leib und die Seele Christi.

Auf der anderen Seite würde der nämliche Christus, der am Kreuze hing, im Sakramente gewesen sein. Am Kreuze aber starb Er. Also wäre Er auch im Sakramente gestorben.

b) Ich antworte; der gleiche Leib Christi ist nicht auf die gleiche Art und Weise im Sakramente und in der eigenen Gestalt. Denn in der eigenen Gestalt umstehen ihn andere Körper kraft des eigenen Umfangs; im Sakramente aber kraft des Umfangs der Gestalten. Das also, was Christum betrifft, soweit Er in Sich ist, kann Ihm zugeschrieben werden in der eigenen Gestalt gleichermaßen wie in der Gestalt des Sakramentes, wie das Leben, Sterben, Schmerzen, Beseelt-, Unbeseeltsein u. dgl. Das aber, was Ihm zukommt auf Grund der außen befindlichen Körper, kann Ihm nur in der eigenen Gestalt zugeschrieben werden, nicht unter der sakramentalen, wie das Geißeln, das Verhöhntwerden ꝛc.

c) I. Zu leiden kommt dem Körper zu auf Grund des Einwirkens außen befindlicher Körper. Leiden also kann Christus nicht im Sakramente, wohl aber sterben.

II. Kraft des Sakramentes ist unter der Gestalt des Brotes nur der Leib, unter der Gestalt des Weines nur das Blut. Jetzt aber, wo der Leib thatsächlich nicht getrennt ist vom Blute, ist unter der Gestalt des Brotes kraft des thatsächlichen Begleitens gegenwärtig auch das Blut und unter der des Weines auch der Leib. Zur Zeit des Todes Christi also wäre unter der Gestalt des Brotes nur der Leib, unter der des Weines nur das Blut gegenwärtig gewesen; weil da thatsächlich der Leib Jesu vom Blute getrennt war. Dasselbe gilt für:

III. Wäre das Sakrament konsekriert worden zur Zeit, wo die Seele getrennt war vom Leibe, so würde die Seele unter der Gestalt des Brotes nicht gegenwärtig gewesen sein.

Zweiundachtzigſtes Kapitel.

Über den Miniſter oder Verwalter dieſes Sakramentes.

Erſter Artikel.

Dem Amte des Prieſters gehört im eigentlichſten Sinne die Konſekration zu.

a) Dem ſteht Folgendes entgegen:

I. Kraft der ſakramentalen Worte wird konſekriert (Kap. 78, Art. 4.). Dieſe aber bleiben die gleichen, ob ſie von einem Prieſter ausgeſprochen werden oder von einem anderen.

II. Der Prieſter konſekriert in der Perſon oder als Stellvertreter der Perſon Chriſti. Jeder Laie aber iſt mit Chriſto durch die heilige Liebe geeint. Deshalb ſagt Chryſoſtomus (hom. 43. in Matth. op. imp.): „Jeder heilige iſt Prieſter.“

III. Die Taufe wirkt ebenſo zum Heile der Seelen wie die Euchariſtie. Jeder Laie aber kann gültig taufen; alſo auch konſekrieren.

IV. Dieſes Sakrament beſteht in der Konſekration der Materie. Andere aber, weniger werte Dinge, wie das Chrisma oder das heilige Öl zu konſekrieren, iſt das Amt des Biſchofs; — alſo um ſo mehr die Konſekration des Leibes Chriſti.

Auf der anderen Seite heißt es decret. dist. 25. cap. Perlectis: „Sache des Prieſters iſt es, den Leib und das Blut des Herrn am Altare zu konſekrieren.“

b) Ich antworte; dieſes Sakrament ſchließe eine ſolche Würde in ſich ein, daß es nur in der Perſon Chriſti vollendet werden, daß nämlich Chriſtus allein unſichtbarerweiſe konſekrieren kann. Wer aber die Perſon eines anderen vertritt, kann dies nur thun kraft einer zu dieſem Zwecke anvertrauten Gewalt, alſo kraft eines dazu ihm gewordenen Auftrages. Wie nun dem getauften von Chriſto die Gewalt verliehen wird, dieſes Sakrament des Altars zu empfangen; ſo wird dem Prieſter durch die Weihe von Chriſto die Gewalt, in der Perſon Chriſti dieſes Sakrament zu konſekrieren. Denn durch die Weihe wird er zur Stufe jener erhoben, denen geſagt worden: „Thuet dies zu meinem Gedächtniſſe.“ Nur alſo der Prieſter kann konſekrieren.

c) 1. Die Kraft zu konſekrieren iſt nicht in den ſakramentalen Worten allein, ſondern auch in der vom Biſchofe dem Prieſter übertragenen Weihegewalt, da zu ihm geſagt wurde: „Empfange die Gewalt, das Opfer in der Kirche darzubringen ſowohl für die lebenden wie für die toten.“

II. Der gerechtfertigte Laie iſt mit Chriſto verbunden im Glauben und in der heiligen Liebe; nicht aber in der Weihegewalt. Er hat alſo das geiſtige Prieſtertum, damit er geiſtige Opfer darbringe, nach Pſ. 50.: „Ein Opfer Gott gegenüber iſt ein zerknirſchter Geiſt;“ und Röm. 12.:

„Bringet euere Leiber dar als lebendige Opfergabe;“ oder nach 1. Petr. 2.: „Ein heiliges Prieſtertum, darzubringen geiſtige Opfer.“

III. Das Empfangen dieſes Sakramentes iſt nicht von ſo hoher Notwendigkeit wie die Taufe.

IV. Der Biſchof erhält in der Weihe die Gewalt, in der Perſon Chriſti einzuwirken auf den myſtiſchen Körper Chriſti, d. h. die Kirche. Dieſe Gewalt empfängt der Prieſter als eine thatſächlich anwendbare nicht in ſeiner Weihe; der Biſchof erſt muß ſie ihm wirklich anvertrauen. Was alſo nicht zur Leitung des myſtiſchen Körpers gehört, wird nicht dem Biſchofe vorbehalten, wie die Konſekrierung dieſes Sakramentes. Wohl aber iſt es Sache des Biſchofs, nicht nur dem Volke ſondern auch den Prieſtern das zu geben, auf Grund deſſen ſie ihres Amtes walten können. Weil alſo die Weihe des Chriſam, des heiligen Öles, des Altares, der Kirche dazu gehört, daß man entſprechend die Sakramente verwalten kann; deshalb ſind dieſe Weihen dem Biſchofe, wie dem Fürſten gleichſam in der kirchlichen Ordnung, vorbehalten.

Zweiter Artikel.

Mehrere Prieſter können ein und dieſelbe Hoſtie konſekrieren.

a) Das Gegenteil wird bewieſen. Denn:

I. Mehrere zugleich können nicht ein und denſelben taufen. Nicht geringer aber iſt die Kraft des Prieſters, der konſekriert, wie deſſen der tauft.

II. Einer genügt, um zu konſekrieren; alſo ſind die übrigen überflüſſig.

III. Die Euchariſtie iſt, wie Auguſtin ſagt, „das Sakrament der Einheit.“ Alſo ſollen da nicht mehrere eine einzige Hoſtie konſekrieren.

Auf der anderen Seite ſteht der Brauch in manchen Kirchen, wonach bei der Weihe die neugeweihten Prieſter konſekrieren zugleich mit dem Biſchofe.

b) Ich antworte; der Prieſter werde durch die Weihe auf die Stufe derjenigen erhoben, welche beim Abendmahle von Chriſto die Gewalt erhielten, zu konſekrieren. Deshalb iſt es der Brauch mancher Kirchen, daß, wie die Apoſtel mit dem ſpeiſenden Chriſtus mitſpeiſten, ſo auch die neugeweihten Prieſter mit dem weihenden Biſchofe mitkonſekrieren. Es wird jedoch infolge deſſen nicht die Konſekration der einen und ſelben Hoſtie wiederholt; denn „aller Abſicht muß ſich gleichmäßig richten auf den nämlichen Augenblick der Konſekration“ (Innoc. III. 4. de sacrif. 25.).

c) I. Es wird nicht geleſen, daß Chriſtus zugleich mit den Apoſteln getauft hat, als Er ihnen den Auftrag erteilte zu taufen. Darum ſtimmt die Ähnlichkeit nicht.

II. Der Prieſter konſekriert nicht in eigener Kraft, ſondern in der Perſon Chriſti. Da alſo viele eins ſind in Chriſto, ſo kommt es nicht darauf an, ob dieſes Sakrament von einem oder von mehreren zugleich konſekriert wird, wenn man nur dem betreffenden Ritus der Kirche folgt.

III. Die Euchariſtie iſt das Sakrament der kirchlichen Einheit, weil viele eins ſind in Chriſto.

Dritter Artikel.

Nur der Priester darf dieses Sakrament spenden.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Das heilige Blut kann der Diakon reichen, wie der heilige Laurentius sagte dem heiligen Sixtus: „Erprobe, ob Du einen geeigneten Diener erwählt hast, dem Du anvertrauteſt die Spendung des Blutes des Herrn." Also gilt dasselbe für den Leib des Herrn.

II. Die Priester sind als Verwalter der Sakramente aufgestellt. Dieses Sakrament aber wird vollendet in der Konsekration der Materie, nicht im Gebrauche. Also kann es von anderen gespendet, d. h. in Gebrauch gebracht werden.

III. Dionysius schreibt, dieses Sakrament habe eine vollendende Kraft, wie auch das Chrisma. Letzteres aber den getauften in der Firmung zu spenden, kommt nur dem Bischofe zu. Also nur der Bischof darf Spender der Eucharistie sein.

Auf der anderen Seite heißt es (de consecr. dist. 12. c. 27.): „Es ist uns zu Ohren gekommen, daß manche Priester einem Laien oder auch einer Frau den Leib des Herrn geben, damit sie denselben zu den kranken tragen. Die heilige Synode verbietet solchen Mißbrauch; der Priester nur in eigener Person darf die heilige Kommunion reichen."

b) Ich antworte; des Priesters Sache ist es, die heilige Kommunion zu spenden wegen dreierlei: 1. Er konsekriert namens und in der Person Christi. Christus aber hat seinen heiligen Leib selber den Jüngern gegeben. 2. Der Priester steht in der Mitte zwischen Gott und dem Volke. Wie Er also die Gaben und Gebete des Volkes Gott darbringt, so geht es ihn an, die heiligen Gaben Gottes dem Volke zu reichen. 3. Aus Ehrfurcht vor diesem Sakramente darf nur jener, der selbst geweiht oder konsekriert ist, es berühren. Deshalb wird die Hand des Priesters im besonderen geweiht und gesalbt; ebenso auch der Kelch, das Korporale und die Patene. Nur also im Falle der Not, wenn das Sakrament z. B. zur Erde fällt, darf es von anderen berührt werden.

c) I. Der Diakon steht dem Priester so nahe, daß er in etwa an dessen Amte teilnimmt; nämlich im Verteilen des heiligen Blutes, wenn der Bischof oder Priester es so befiehlt, nicht aber im Verteilen des heiligen Leibes. Denn 1. ist das Blut in einem Gefäße enthalten und wird damit nicht unmittelbar berührt, wie dies beim Leibe der Fall ist; — 2. bezeichnet das Blut die Erlösung, die von Christo ausgeht zum Volke hin, weshalb auch Wasser, was das Volk bedeutet, dem Blute beigemischt ist; die Diakonen aber sind in der Mitte zwischen Priester und Volk.

II. Spenden ist Sache des nämlichen wie konsekrieren.

III. Wie der Diakon in etwa teilnimmt an der erleuchtenden Kraft des Priesters, so der Priester in etwa an der vollendenden Kraft des Bischofs, insoweit er dieses Sakrament spendet, durch welches der Mensch in Christo vollendet wird. Die anderen Weisen, um zu vollenden den getauften, sind dem Bischofe vorbehalten.

Vierter Artikel.

Der Priester muß, wenn er konsekriert, auch das Sakrament nehmen.

a) Dazu ist er nicht gehalten. Denn:

I. In allen anderen Weihungen oder Konsekrationen nimmt der weihende nicht für sich selbst den geweihten Stoff in Gebrauch; wie z. B. der den Chrisam weihende Bischof nicht sich selber damit salbt. Also ist dies auch hier keinerlei Notwendigkeit.

II. In den anderen Sakramenten spendet der Spender das betreffende Sakrament nicht an sich selbst, wie niemand sich selber taufen darf. Also.

III. Bisweilen erscheint kraft eines Wunders der Leib Christi auf dem Altare unter der Gestalt eines Kindes oder von Fleisch und Blut. Dies ist aber nicht geeignet, als Nahrung genommen zu werden. Also ist der Priester nicht immer verpflichtet, wenn er konsekriert, auch selber zu kommunizieren.

Auf der anderen Seite heißt es im concil. Tolet. XII. can. 5. (l. c. cap. Relatum): „In aller Weise ist daran festzuhalten, daß, so oft der Priester das Blut und den Leib Christi konsekriert und opfert, er auch selber kommunizieren muß."

b) Ich antworte; die Eucharistie sei Sakrament und Opfer. Wer aber opfert, der muß selber teilhaft werden des Opfers, weil das äußerlich dargebrachte Opfer das Zeichen des inneren Opfers ist, womit jemand sich selbst Gott darbringt (Aug. 10. de civ. Dei 5.). Darin also, daß er teilhat am Opfer, zeigt der Priester, er gehöre mit in den Bereich des innerlichen Opfers. Und ähnlich zeigt er dadurch, daß er das Opfer dem Volke spendet, er sei der Verwalter des Göttlichen, an dem er zu allererst Anteil haben muß (de eccl. hier. 3.). Er muß also die Kommunion nehmen, ehe er sie anderen reicht. „Was ist das für ein Opfer, an dem der opfernde selbst nicht teil hat," heißt es deshalb in dem erwähnten Kapitel. Dadurch aber eben nimmt der Priester am Opfer teil, daß er selbst vom Opfer nimmt, nach 1. Kor. 10.: „Sind jene nicht, welche die Opfergaben essen, teilnehmend am Altare?" Der Priester also muß, wenn er konsekriert, vollständig (d. h. unter zwei Gestalten) dieses Sakrament nehmen.

c) I. Diese Weihungen sind kein Opfer.

II. Die anderen Sakramente werden vollendet durch die Spendung selber; und es kann deshalb nicht der nämliche unter dem nämlichen Gesichtspunkte wirkend und leidend, gebend und empfangend sein; wie auch nicht der Priester sich selbst konsekriert. Dieses Sakrament aber ist vollendet vor der Spendung, sobald die Materie konsekriert ist.

III. In diesem Falle ist der Leib und das Blut nicht zu nehmen. Denn Origenes sagt (hom. 7. in Levit.; 76. de consecr. dist. 2.): „Von dieser Opfergabe, welche zum Gedächtnisse Christi sich in wunderbarer Weise vollendet, ist es erlaubt zu essen; von jener Opfergabe aber, welche Christus am Kreuze darbrachte, darf man an sich, unter der eigenen Gestalt betrachtet, nicht essen." Deshalb übertritt aber der Priester kein kirchliches Gesetz, wenn er so den Leib und das Blut Christi nicht nimmt; denn, was durch ein Wunder geschieht, unterliegt keinen Gesetzen. Zu raten wäre, daß er von neuem den Leib und das Blut Christi konsekriere und so nehme.

Fünfter Artikel.

Ein schlechter Priester konsekriert gültigerweise.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Hieronymus sagt (sup. Sophron. 3. Sacerdotes): „Die Priester, welche die heilige Eucharistie verwalten und das Blut des Herrn unter das Volk verteilen, handeln gottlos gegen das Gesetz Christi, wenn sie meinen, die bloßen Worte eines Sünders stellten die Eucharistie her und nicht thue dies sein Leben; nur das feierliche Gebet sei dazu notwendig, nicht die Verdienste des Priesters; — denn es steht geschrieben: Der Priester, der eine Makel hat, soll nicht an den Altar treten, um Opfergaben dem Herrn darzubringen."

II. „Das Brot und der Wein geht in übernatürlicher Weise über alle Natur hinaus," so Damascenus (4. de orth. fide 14.), „über in den Leib und das Blut des Herrn durch die Ankunft des heiligen Geistes." Gregor aber sagt (decret. 1. q. 1. c. Sacrosancta): „Wie soll der zur Konsekration des göttlichen Mysteriums angerufene heilige Geist kommen, wenn der Priester, der ihn anfleht zu kommen, voll ist von Sündenschmutz?"

III. Dieses Sakrament wird vollendet durch den Segen des Priesters. Der Segen oder die Konsekration eines sündigen Priesters aber ist nicht wirksam, denn Malach. 2. heißt es: „Ich fluche eueren Segnungen." Und Dionysius schreibt (ep. 8.): „Ganz und gar fällt ab von der priesterlichen Stufe, der nicht erleuchtet ist. Allzu verwegen scheint mir ein solcher zu sein, wenn er Priesterliches behandeln will; unreine Gotteslästerungen (nicht sage ich Gebete) stößt er in aller Frechheit aus, wenn er nach Christi Einsetzung die göttlichen Symbole konsekriert."

Auf der anderen Seite sagt Augustin (de corp. Domini 12. Paschasius): „In der heiligen katholischen Kirche wird nicht mehr das Mysterium des Leibes und Blutes Christi von einem guten vollbracht wie von einem schlechten Priester; denn dieses Mysterium vollendet sich nicht kraft der Verdienste des konsekrierenden, sondern kraft des schöpferischen Wortes und vermittelst der Macht des heiligen Geistes."

b) Ich antworte; der Priester konsekriere nicht aus eigener Kraft, sondern namens und in der Person Christi. Nun hört einer nicht auf, ein Werkzeug oder ein Diener Christi zu sein dadurch daß er schlecht ist. Denn gute und schlechte Diener hat der Herr, nach Matth. 24.: „Wer, meinst du, ist der kluge und getreue Knecht" und bald darauf: „Wenn aber dieser schlechte Diener sagt in seinem Herzen." Und der Apostel spricht: „So erachte uns jeder Mensch wie Diener und Knechte Christi" und nachher: „Ich bin mir nichts bewußt, aber deshalb bin ich nicht gerechtfertigt" (1. Kor. 4.); d. h. er war gewiß, ein Knecht Christi zu sein; nicht aber war er gewiß, gerecht zu sein. Und dies gehört der hervorragenden Gewalt, der potestas excellentiae, Christi in den Sakramenten an, daß Ihm Gutes und Böses dient, und Alles durch seine Vorsehung zu seiner Ehre hingeordnet wird. Also können die Priester offenbar, auch wenn sie in schweren Sünden sind, gültig die Eucharistie konsekrieren.

c) I. Hieronymus weist jene Priester zurecht, die da meinten, es genüge dazu, daß man würdig konsekriere, einzig Priester zu sein. Er will also, daß die sündigen Priester vom Altare fernbleiben. Damit hat er

aber nicht gesagt, daß, wenn sie wirklich konsekrieren, ihre Konsekration ungültig sei.

II. Vor diesen Worten sagt Gelasius: „Die heilige Religion, welche in sich einschließt die katholische Zucht, beansprucht solche Ehrfurcht, daß man nur mit reinem Gewissen zu ihr hinantreten darf.“ Also will er nichts Anderes, als daß ein schlechter Priester nicht celebrieren soll. Wenn er hinzufügt: „Wie soll der so angerufene heilige Geist kommen?“ so muß man dies dahin verstehen, daß der heilige Geist nicht kommt auf Grund der Verdienste des Priesters, sondern durch die Kraft Christi, dessen Worte der Priester ausspricht.

III. Die nämliche Handlung kann schlecht sein, wenn sie bezogen wird auf die schlechte Absicht des Knechtes; gut, wenn man sie bezieht auf die gute Absicht des Herrn. Also ist der Segen des Priesters, insoweit er von ihm als einem unwürdigen ausgeht, fluchwürdig und wie eine Lästerung anstatt Gebet zu sein; — insoweit er aber von Christo seine Wirksamkeit hat, ist er gut. Deshalb heißt es bezeichnend: „Ich will fluchen eueren Segnungen.“

Sechster Artikel.

Vergleich dem Werte nach zwischen der Messe eines schlechten und der eines guten Priesters.

a) Die Messe eines schlechten gilt ebensoviel wie die eines guten. Denn:

I. Gregor sagt (Reg. cap. Multi saecularem 1. q. 1.): „Wehe! In welch großen Fallstrick versinken jene, die da meinen, die göttlichen Mysterien könnten noch mehr Heiligkeit erlangen, wenn sie von guten Priestern gespendet werden, da doch ein und derselbe Geist diese Mysterien in geheimnisvoller, unsichtbarer Weise heiligt.“

II. Wie die Taufe, die ein tugendhafter giebt, nicht besser ist wie die eines Sünders, wirkt doch in beiden Fällen immer nur die Kraft Christi; — so muß es sich auch mit der Messe verhalten, denn da wirkt ebenfalls nur die eine Kraft Christi.

III. Wäre die Messe eines schlechten Priesters minder wert wie die eines guten, so würde die Messe eines besseren Priesters wieder besser sein wie die eines minder guten. Das ist aber unzulässig. Denn „die Bosheit des Spenders darf keinen Einfluß haben auf die Mysterien Christi,“ sagt Augustin (4. de bapt. cont. Donat. 12.).

Auf der anderen Seite heißt es (decret. 1. q. 1. c. 91.): „Je verdienstvoller der Priester ist, desto leichter wird er erhört werden, wenn er in der Not zu Gott fleht.“

b) Ich antworte; in der Messe sei 1. das Sakrament; 2. eine gewisse Anzahl Gebete für die lebendigen und abgestorbenen. Mit Rücksicht auf das Sakrament nun ist die Messe eines schlechten Priesters ebensoviel wert wie die eines guten. Mit Rücksicht auf die Gebete wird die Messe eines besseren Priesters fruchtreicher sein, soweit sie ihre Wirksamkeit haben von der Andacht des betenden Priesters; insoweit aber der Priester die Gebete vollbringt im Namen und als Vertreter der Kirche, deren Priester er ist, so sind auch im Munde des schlechten Priesters diese Gebete frucht-

reich, denn er bleibt Diener und Vertreter der Kirche. Und ebenso haben Frucht auch seine sonstigen Gebete in den kirchlichen Offizien; nur seine Privatgebete sind fruchtlos, nach Prov. 28.: „Wer sein Ohr abkehrt, daß er auf das Gesetz nicht hört, dessen Gebet wird verflucht sein."

c) I. Gregor spricht da von der Heiligkeit des Sakramentes.

II. Bei der Taufe geschehen nicht feierliche Gebete für alle Gläubigen, wie in der Messe. Da besteht also keine Ähnlichkeit. Diese besteht mit Rücksicht auf die Wirkung.

III. Durch die Einheit in der heiligen Liebe geschieht es, daß kraft des heiligen Geistes das, was ein Glied am Leibe Christi Gutes hat, dem anderen mitgeteilt wird; und so wird das Privatgute, was der Messe eines guten Priesters entquillt, fruchtreich für die anderen. Das Privatschlechte aber in einer Person schadet der Seele der anderen nicht, außer vermittelst der Zustimmung (Aug. 2. cont. Parm. 12.).

Siebenter Artikel.

Häretiker, Schismatiker und Exkommunizierte können ebenfalls gültig konsekrieren.

a) Dem wird widersprochen. Denn:

I. „Außerhalb der katholischen Kirche ist keine Stätte für ein wahres Opfer," sagt Augustin (lib. sentent. 16.). Und Leo der Große (ep. 40. c. 2.): „Anders als in der Kirche, welche der wahre Leib Christi ist, besteht kein wahres Priestertum und kein wahres Opfer." Die genannten aber sind außerhalb der Kirche. Also können sie kein wahres Opfer vollbringen.

II. Innocenz I. (ep. 18.) erklärt: „Die Arianer und dergleichen verderbliche Menschen nehmen wir wohl, wenn sie Buße thun wollen, auf. Damit ist aber nicht gesagt, daß nun auch ihre Kleriker oder Priester von uns in ihrer Würde anerkannt werden. Einzig ihre Taufe betrachten wir als gültig." Es kann aber nur ein Priester konsekrieren. Also können Häretiker u. dgl. die Eucharistie nicht konsekrieren.

III. Wer außerhalb der Kirche ist, kann nicht in der Person und namens der Kirche thätig sein. Der Priester aber, welcher konsekriert, thut dies als stellvertretend für die Kirche. Also Ketzer und ähnliche, die außerhalb der Kirche sind, können nicht gültig konsekrieren.

Auf der anderen Seite schreibt Augustin (cont. Parmen. 13.): „Wie die Taufe bei ihnen (den Ketzern ꝛc.) verharrt, so verharrt vollständig die Priesterweihe." Kraft der Priesterweihe aber konsekriert der Priester die Eucharistie. Also kann er gültig konsekrieren.

b) Ich antworte; etwas Anderes ist es nach Augustin, „daß man etwas hat, und daß man etwas nicht rechtmäßig hat; und etwas Anderes, daß man etwas giebt und daß man etwas nicht in rechter Weise giebt." Wer also, innerhalb der Kirche befindlich, die Weihegewalt des Priestertums erhalten hat, hat wohl diese Gewalt in rechter Weise; aber er gebraucht dieselbe schlecht, d. h. in nicht rechter Weise; wenn er trotz seines Abfalls von der Kirche als Häretiker, Schismatiker oder Exkommunizierter konsekriert oder sie ausübt. Wer aber bereits als getrennt von der Kirche, als außerhalb der Kirche stehend geweiht wird, der hat die Weihegewalt weder in rechter Weise noch gebraucht er sie in rechter Weise. Beide jedoch haben thatsächlich

die Weihegewalt; und dies geht, wie Augustin da sagt, aus dem Umstande hervor, daß, wenn sie zur kirchlichen Einheit zurückkehren, sie nicht von neuem geweiht werden. Weil also die Konsekration der Eucharistie eine Wirkung der Weihegewalt ist, so können die von der Kirche getrennten die Eucharistie konsekrieren; sie sündigen aber, wenn sie es thun, und empfangen nicht die entsprechende Frucht, die da ist das geistige Opfer.

c) I. Jene Stellen sind dahin zu verstehen, daß außerhalb der Kirche nicht in rechter Weise das Opfer dargebracht wird; insoweit außerhalb der Kirche nicht das geistige Opfer sein kann, welches die Frucht ist. Also ein wahres Opfer gemäß der Wahrheit der Frucht kann nicht außerhalb der Kirche sein, wohl aber ein wahres Opfer gemäß der Wahrheit des Sakramentes. So nimmt auch der Sünder den Leib Christi nicht in geistiger Weise; wohl aber in sakramentaler Weise.

II. Die Taufe allein von seiten der Häretiker wird für gültig erachtet; weil sie im Falle der Not alle gültig taufen können. Aber sie können nicht aus demselben Grunde gültig die Eucharistie konsekrieren im Falle der Not, noch andere Sakramente spenden.

III. In den Gebeten spricht zwar der Priester namens und in der Person der Kirche, in deren Einheit er steht. Aber in der Konsekration handelt er namens und in der Person Christi, die er vertritt kraft der Weihegewalt. Ausgeschieden von der Einheit der Kirche also, haben die Gebete des Priesters keine Wirksamkeit mehr; wohl aber konsekriert er gültig, weil er die Weihegewalt nicht verliert.

Achter Artikel.

Ein degradierter, abgesetzter Priester konsekriert gültig.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Zum Konsekrieren gehört die Weihegewalt. Diese aber hat ein des priesterlichen Amtes entkleideter Priester nicht mehr. Er hat nur noch die Gewalt zu taufen (nach can. 1. q. 1. cap. Quod quidam, in append. Gratiani ad can. illum).

II. Wer etwas giebt, kann es auch fortnehmen. Der Bischof giebt aber die Weihegewalt; also kann er sie auch wieder nehmen.

III. Verlöre der degradierte Priester nur das Recht, seine Weihegewalt auszuüben und nicht diese Gewalt selber; so würde er nicht mehr verlieren wie der exkommunizierte. Er verliert aber thatsächlich mehr.

Auf der anderen Seite beweist Augustin (2. cont. Parm. 13.), daß jene, die vom Glauben abfallen, der Taufe nicht ermangeln daraus weil sie zum Glauben zurückgekehrt nicht wieder getauft werden. Ebenso aber auch werden degradierte Priester, wenn sie mit der Kirche sich aussöhnen, nicht von neuem geweiht. Also verlieren sie nicht die Weihegewalt und können somit gültig konsekrieren.

b) Ich antworte; die Weihegewalt gehöre zum Charakter der Priesterweihe. Jeder solcher Charakter aber ist unzerstörbar; verlieren ja auch Kirchen, Altäre ꝛc. niemals mehr ihre Konsekration: „Beides," so Augustin (l. c.) „sind Sakramente, die Taufe und die Priesterweihe; und jedes von diesen beiden Sakramenten wird dem Menschen vermittelst einer gewissen Konsekration oder Weihe gegeben; und so ist es nicht erlaubt, weder die

Priesterweihe noch die Taufe zu wiederholen." Also kann der degradierte Priester gültig konsekrieren.

c) I. Dieser Kanon will nichts feststellen, sondern nur nachforschen und die Frage vorlegen, wie aus dem Zusammenhange erhellt.

II. Der Bischof giebt die Weihegewalt nicht kraft eigener Gewalt, sondern vermöge der Kraft Gottes, dessen Wirkung durch den Menschen nicht fortgenommen werden kann, nach Matth. 19.: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen." Wie also wer tauft nicht nachher den Charakter der Taufe entfernen kann, so kann der Bischof nicht den Charakter als Wirkung der Priesterweihe fortnehmen.

III. Die Exkommunikation ist nur Heilmittel, Medizin. Den exkommunizierten also wird die Ausübung der priesterlichen Gewalt nicht genommen, als ob dies nun für immer gelten sollte, sondern damit sie sich bessern. Den degradierten aber wird die Ausübung der priesterlichen Gewalt für immer genommen.

Neunter Artikel.

Man darf von Häretikern, exkommunizierten und in Unkeuschheit lebenden &c. nicht die Kommunion nehmen und nicht ihre Messe hören.

a) Das darf man wohl. Denn:

I. Nach Augustin (3. cont. Petilianum 9.) „vertreibt weder im guten noch im bösen Menschen etwas die Sakramente Gottes." Also wirken solche Priester ein wahrhaftes Sakrament, wenn sie konsekrieren; und sonach kann man ihre Messe hören und von ihnen die Kommunion empfangen.

II. Der wahre Leib Christi stellt vor wie in der Figur den mystischen. Diese Priester aber stellen den wahren Leib Christi her. Also dürfen die Glieder des mystischen Leibes denselben in der Kommunion gebrauchen.

III. Man darf die Messen anderer Priester hören, die in noch schwererem sündigen Zustande sind wie die unkeuschen. Also giebt es keinen Grund, warum man die Messen von Priestern hören, die in Unzucht leben, nicht sollte.

Auf der anderen Seite heißt es dist. 32. cap. 5.: „Keiner soll die Messe eines Priesters hören, von dem er weiß, er lebe in Unzucht." Und Gregor der Große sagt (dial. 3, c. 31.): „Der ungläubige Vater sandte einen arianischen Bischof zu seinem Sohne, damit dieser von dessen gottesräuberischer Hand die Kommunion erhielte. Der gottergebene Mann aber verschmähte den arianischen Bischof und warf ihm seine Treulosigkeit vor, wie es sich gebührte."

b) Ich antworte, solche ketzerische oder in Sünde lebenden Priester haben die Weihegewalt, aber gebrauchen dieselbe schlecht und sündigen durch solchen Gebrauch. Wer aber mit einem anderen in der Sünde Gemeinschaft hat, der nimmt an dessen Sünde teil. Deshalb heißt es 2. Joh. 2.: „Wer ihn (den ketzerischen Menschen) grüßt, der nimmt teil an seinen bösen Werken." Man darf also von diesen Priestern nicht die Kommunion empfangen und nicht bei ihnen Messe hören.

Es besteht da jedoch ein Unterschied. Denn die Ketzer, Schismatiker und exkommunizierte sind durch den Ausspruch der Kirche gehindert, ihre Weihegewalt zu gebrauchen. Wer auch immer also von ihnen die Kom-

munion oder irgend ein Sakrament empfängt oder bei ihnen Messe hört, sündigt. Nicht alle in Sünde lebenden Priester aber sind durch den Ausspruch der Kirche der Ausübung ihrer Weihegewalt beraubt. Sie mögen also vor Gott und ihrem Gewissen gehindert sein, zu konsekrieren und die Sakramente zu spenden; sie sind es aber nicht vor der Kirche. Und so darf man bis zum Spruche der Kirche bei ihnen kommunizieren und die Messe hören. Deshalb sagt Augustin zu 1. Kor. 5. (cum hujusmodi nec cibum sumere, hom. ult. inter 50.): „Dadurch daß der Apostel dies sagt, soll nicht ein bloßer Verdacht oder ein bloßes Mutmaßen den Menschen vom Menschen trennen und man soll sich kein Urteil anmaßen, das einem nicht gebührt; sondern das Gesetz Gottes muß nach der gesetzmäßigen Ordnung in der Kirche hier maßgebend sein; der betreffende Priester muß von selbst bekannt haben oder überwiesen sein."

c) I. Wir fliehen nicht die Sakramente Gottes, wenn wir den Dienst solcher Priester nicht annehmen (eine so geweihte Hostie ist anzubeten); sondern wir ehren die Sakramente, indem wir nicht teilnehmen wollen an der Schuld unwürdiger Diener.

II. Die Einheit des mystischen Leibes Christi ist die Frucht des wahren Leibes, den man empfangen. Wer aber unwürdig am Altare dient oder kommuniziert, hat keine geistige Frucht. Also dürfen jene, die in der Einheit der Kirche sind, nicht das Sakrament nehmen aus den Händen solcher unwürdiger.

III. Wohl sind manche Sünden schwerer wie die Unzucht; aber die Menschen sind mehr zu ihr hingeneigt wegen der Begierlichkeit des Fleisches. Deshalb ist diese Sünde zumal den Priestern verboten; und es ist verboten, daß jemand Messe höre bei einem bekanntermaßen in Unzucht lebenden Priester.

Zehnter Artikel.

Der Priester darf nicht ganz und gar der Konsekration sich enthalten.

a) Dies darf er wohl. Denn:

I. Wie es zum Amte des Priesters gehört, zu konsekrieren, so gehört es dazu, daß er taufe und andere Sakramente spende. Hat aber ein Priester keine Seelsorge, so ist er nicht gehalten, die anderen Sakramente zu spenden. Also kann er auch ganz und gar sich der Darbringung des heiligen Opfers enthalten.

II. Niemand ist zu dem verpflichtet, was er nicht thun darf. Ein exkommunizierter Priester aber darf nicht konsekrieren. Also ist er nicht gehalten, jemals zu konsekrieren.

III. Die priesterliche Würde wird nicht verloren durch hinzutretende Krankheiten. Denn, sagt Gelasius (decret. dist. 55. c. 12.): „Wie die kanonischen Gesetze nicht zulassen, daß kranke Personen das Priestertum empfangen; so kann ein Priester, der nach der Weihe eine Krankheit bekommen, nicht das verlieren, was er zur Zeit seiner Gesundheit empfing." Dies kommt aber vor, daß Priester den Aussatz oder die fallende Sucht oder sonst eine andauernde Krankheit bekommen, die sie nicht mehr celebrieren läßt. Also sind die Priester nicht zu Letzterem gehalten.

Auf der anderen Seite betet Ambrosius: „Schwer wiegt es, daß wir mit reinem Herzen und mit reinen Händen nicht zu Deiner Tafel kommen; aber schwerer wiegt es, wenn wir, aus Furcht daß wir dabei sündigen, auch das heilige Opfer nicht darbringen."

b) Ich antworte, manche seien der Ansicht, der Priester könne, rein weil er so wolle, sich ganz und gar dessen enthalten, daß er konsekriere; nur wenn er Seelsorge habe, sei er dazu verpflichtet.

Doch das ist unvernünftig. Denn jeder muß, sobald Gelegenheit geboten wird, die Gnade gebrauchen, welche ihm verliehen worden, nach 2. Kor. 6.: „Wir ermahnen euch, daß ihr nicht umsonst die Gnade Gottes empfanget." Die Gelegenheit aber wird hier nicht beurteilt mit Rücksicht auf die gläubigen, denen etwa die geistigen Dienste gelten; sondern zumal mit Rücksicht auf Gott, dem durch die Konsekration dieses Sakramentes ein Opfer dargebracht wird. Ganz und gar darf also kein Priester sich dem Celebrieren entziehen. Wenigstens an den Hauptfesttagen, zumal an jenen Tagen, an welchen die gläubigen zu kommunizieren pflegen, ist er gehalten, Messe zu lesen. Darum wird 2. Mark. 4, 14. gegen einige Priester gesagt: „Sie dienten bereits nicht mehr am Altare; sie verachteten den Tempel und vernachlässigten die Opfer."

c) I. Die anderen Sakramente werden dadurch vollendet, daß die gläubigen sie gebrauchen oder empfangen; und so ist nur jener zu deren Spendung gehalten, der Seelsorge hat. Aber dieses Sakrament besteht in der Konsekration und wird vollendet in der Konsekration der Eucharistie, in welcher Gott dem Herrn geopfert wird; und dazu ist der Priester gehalten kraft der Priesterweihe.

II. Ist der Priester exkommuniziert oder suspendiert, so hört die Verpflichtung, Messe zu lesen, auf. Dies ist aber seinem Geiste vielmehr zum Nachteile wie zum Vorteile. Ist er jedoch nur in Sünden und durch keinen Spruch der Kirche der Ausübung seiner priesterlichen Gewalt beraubt, so kann er bereuen und dann Messe lesen. Dies hebt also die Verpflichtung nicht auf.

III. Eine solche nachfolgende Krankheit nimmt die Weihegewalt nicht fort. Aber sie ist ein Hindernis für deren Ausübung; sei es weil sie, wie die Blindheit, die Verstümmelung der Zunge ꝛc. solche Ausübung unmöglich macht, oder sei es weil sie, wie die Fallsucht, eine Gefahr der Verunehrung des Sakramentes mit sich bringt, oder sei es endlich weil sie abschreckt wie der Aussatz, so daß ein solcher Priester nicht öffentlich celebrieren darf.

Dreiundachtzigſtes Kapitel.

Über den Ritus dieſes Sakramentes.

Erſter Artikel.

Chriſtus wird aufgeopfert in dieſem Sakramente.

a) Das wird geleugnet. Denn:

I. Hebr. 10. heißt es: „Durch ein einmaliges Darbringen hat Er vollauf vollendet die geheiligten bis in Ewigkeit.“ Dieſes Darbringen nun war ein Opfern. Alſo wird Chriſtus nicht geopfert in dieſem Sakramente.

II. Chriſtus hat ſich geopfert am Kreuze, „als Er Sich ſelbſt dahingab als ein Opfer und eine Opfergabe Gott dem Herrn“ (Epheſ. 5.). In der heiligen Meſſe aber wird der Herr nicht gekreuzigt; alſo auch nicht geopfert.

III. Auguſtin (4. de Trin. 7.) ſchreibt: „Im Opfer Chriſti iſt der nämliche zugleich Prieſter und Opfergabe.“ Das iſt aber bei der Meſſe nicht der Fall.

Auf der anderen Seite ſagt Auguſtin (c. 52. de cons. dist. 2.): „Ein einziges Mal hat Chriſtus in Sich ſelber, in der eigenen Geſtalt, Sich geopfert; täglich opfert Er Sich im Sakramente.“

b) Ich antworte, aus doppeltem Grunde werde die Feier dieſes Sakramentes als das Opfer Chriſti bezeichnet: 1. „Weil wir die Bilder von Perſonen nach den Namen der Perſonen zu benennen pflegen, deren Bilder ſie ſind; wie wir bei dem entſprechenden Porträt ſagen: Das iſt Cicero, das iſt Salluſt“ (Aug. 2. ad Simplicianum 3.). Die Feier dieſes Sakramentes aber iſt ein Bild, eine Darſtellung des Leidens Chriſti, welches das wahre eigentliche Opfer war. Und danach wird die Feier dieſes Sakramentes als Opfer Chriſti bezeichnet. Deshalb erklärt Ambroſius zu Hebr. 10.: „In Chriſto ward die Opfergabe einmal dargebracht, geeignet, das ewige Heil zu wirken. Was alſo thun wir? Opfern wir nicht täglich auf? Wir thun es zum Gedächtniſſe an ſeinen Tod.“ 2. Weil wir durch dieſes Sakrament teilhaft werden der Frucht des Leidens Chriſti. Deshalb heißt es in einer Kollekte: „So oft das Gedächtnis dieſer Opfergabe gefeiert wird, vollzieht ſich das Werk unſerer Erlöſung.“ Mit Rückſicht alſo auf den erſten Grund könnte man ſagen, daß Chriſtus auch in den Figuren des Alten Teſtamentes aufgeopfert wurde; weshalb Apok. 13. es heißt: „Deren Namen nicht geſchrieben ſind im Buche des Lammes, das geopfert wurde vom Beginne der Welt an.“ Mit Rückſicht auf den zweiten Grund iſt es allein dieſem Sakramente eigen, daß in deſſen Feier Chriſtus geopfert wird.

c) I. „Eine iſt die Opfergabe,“ antwortet Ambroſius (welche nämlich Chriſtus aufopferte und die wir aufopfern), „nicht viele; denn einmal hat Sich Chriſtus dargebracht.“ Wie nämlich ein und derſelbe Körper es iſt, der überall dargebracht wird, und nicht viele Körper; ſo iſt es auch ein und dasſelbe Opfer.

II. Wie die Feier selbst ist das darstellende Bild des Leidens Christi, so ist der Altar ein darstellendes Bild des Kreuzes, an dem Christus in eigener Gestalt geopfert ward.

III. Wie der Priester namens und in der Person Christi die Konsekrationsworte sagt, so stellt seine ganze Person die Person Christi vor. Und so ist gewissermaßen der nämliche zugleich Priester und Opfergabe.

Zweiter Artikel.

Die Zeit für die Feier der Messe.

a) Dieselbe ist unzukömmlicherweise bestimmt. Denn:

I. Einmal im Jahre nur feiert die Kirche das Andenken an das Leiden des Herrn, woran die Feier dieses Sakramentes erinnern soll. Deshalb sagt Augustin (sup. ps. 21.): „So oft Ostern gefeiert wird, wird ebenso oft Christus geopfert? Nein; aber einmal im Jahre begehen wir feierlich die Erinnerung an das, was damals geschehen ist; wir sehen dann gleichsam Christum vor unseren Augen am Kreuze hangen.“ Also nur einmal im Jahre dürfte das heilige Meßopfer gefeiert werden.

II. Das Leiden Christi wird besonders in unsere Erinnerung gebracht am Karfreitage. Also scheint es unzulässig, daß die Feier dieses Sakramentes am Karfreitage ganz unterlassen und am Weihnachtstage dreimal begangen wird.

III. In der Feier dieses Sakramentes sollte die Kirche Christum nachahmen, der es zur Abendstunde eingesetzt hat.

IV. Leo der Große schreibt an Dioscorus Alexander (ep. 81.): „Im ersten Teile des Tages soll man die Messe feiern.“ Also müßte es gestattet sein, gleich nach Mitternacht, wo ja der natürliche Tag anfängt, zu celebrieren.

V. In einer Sekrete heißt es: „Verleih', o Herr, wir bitten Dich, diese Geheimnisse oft zu feiern.“ Diesem Gebete würde aber mehr stattgegeben, wenn mehrmals am Tage der Priester Messe läse.

Auf der anderen Seite steht der Brauch der Kirche, wie die canones ihn bekräftigt haben.

b) Ich antworte, in der Feier dieses Sakramentes sei zu berücksichtigen 1. die Darstellung des Leidens Christi; 2. die Teilnahme an der Frucht desselben. Und nach beiden Seiten hin mußte man in geeigneter Weise die Zeit für diese Feier bestimmen. Weil wir nämlich der Frucht des göttlichen Leidens täglich bedürfen wegen unserer täglichen Fehler, deshalb wird in der Regel täglich dieses Opfer dargebracht. Deshalb lehrt der Herr uns, um das tägliche Brot beten; und Augustin (de verb. dom. 28.) sagt: „Wenn dieses Brot ein tägliches ist, warum also nimmst du es bloß einmal im Jahre, wie die Griechen im Oriente zu thun gewohnt sind? Nimm es täglich, damit täglich es dir nütze.“

Weil aber das Leiden des Herrn sich vollzog von der dritten Stunde an bis zur neunten (von 9 Uhr bis 3 Uhr), deshalb wird in der Regel zur selben Zeit in feierlicher Weise das Opfer dargebracht.

c) I. In diesem Sakramente wird das Leiden Christi vorgestellt, soweit dessen Wirkung zu den gläubigen hin sich ableitet. In der Leidenswoche aber wird das Andenken an das Leiden Christi feierlich begangen, soweit dasselbe im Haupte, in Christo, vollendet worden ist. Also das letztere

Andenken wird nur einmal im Jahre begangen, weil nur einmal Christus gestorben ist. Messe aber wird täglich gelesen, weil wir täglich der Frucht des Leidens bedürfen.

II. Vor dem Antlitze der Wahrheit zieht sich zurück die Figur. Weil also dieses Sakrament wie eine Figur und ein Zeichen des Leidens Christi ist; deshalb wird an jenem Tage, wo die Erinnerung an das Leiden des Herrn, wie es in Wahrheit thatsächlich sich vollzogen hat, feierlich uns vorgestellt wird, die heilige Messe nicht gefeiert. Damit aber die Kirche, auch an diesem Tage, nicht sei ohne die Frucht des Leidens, wie sie in diesem Sakramente dargeboten wird, bewahrt man eine am Tage zuvor konsekrierte Hostie auf und diese wird da genommen; das Blut wird nicht aufbewahrt teils wegen der Gefahr, die damit verbunden ist, teils weil das Blut ein ausdrücklicheres Bild des Leidens vorstellt. Man darf nicht sagen wie einige, daß dadurch, weil ein Teilchen der Hostie in den Wein gethan wird, dieser letztere nun konsekriert ist; denn das Konsekrieren geschieht einzig durch die Worte der Konsekration.

Am Weihnachtstage werden drei Messen vom einzelnen Priester gelesen, wegen der dreifachen Geburt Christi. Denn die erste ist die ewige Geburt, welche mit Bezug auf uns verborgen ist; und deshalb wird die erste Messe um Mitternacht gelesen und sie beginnt mit den Worten: „Du bist mein Sohn, heute habe ich Dich gezeugt“ (Ps. 2.). Die zweite Geburt ist die geistige, in unseren Herzen; wenn darin „Christus wie der Lichtbringer aufgeht“ (2. Petr. 1.); deshalb wird die zweite Messe beim Grauen der Morgenröte gesungen und sie beginnt: „Ein Licht wird aufgehen heute über uns.“ Die dritte Geburt Christi ist die zeitliche und körperliche aus Maria der Jungfrau, in welcher Christus sichtbar auf Erden erschien; deshalb wird diese Messe am hellen Tage gesungen und sie beginnt: „Ein Knabe ist uns geboren.“ Man kann jedoch auch sagen, die dritte Messe zeige auf die ewige Geburt, denn diese geschah im hellen Glanze der Gottheit; und die erste Messe zeige auf die zeitliche Geburt, die in der Nacht stattfand, um die Nacht der menschlichen Schwäche zu heben, wonach in der ersten Messe das Evangelium von der zeitlichen Geburt Jesu gelesen wird.

III. Christus wollte dieses Sakrament fester einprägen in die Herzen der Jünger; deshalb setzte Er es am letzten Ende seines Verkehrs mit ihnen unmittelbar vor seinem Leiden ein. Von uns aber wird es gefeiert zur Zeit des Leidens Christi; nämlich an Festtagen zur dritten Stunde (um 9 Uhr), als Christus gekreuzigt ward durch die Zungen der Juden (Mark. 15.) und der heilige Geist herabstieg auf die Jünger. In den Vigilien wird die Feier der Messe begangen um die sechste Stunde (12 Uhr), als Christus durch die Hände der Soldaten gekreuzigt wurde; und an Fasttagen um die neunte Stunde (3 Uhr), als Er rufend mit lauter Stimme den Geist aufgab. Jedoch können die Messen auch, wenn ein Bedürfnis vorliegt, im ersten Teile des Tages gefeiert werden. Oder sie werden auch der Zeit nach hinausgeschoben, wenn die Umstände, wie lange Ceremonien, die vorhergehen, es erfordern; vgl. decret. dist. 75., c. Quod a patribus.

IV. Der Regel nach soll die Messe gefeiert werden am Tage, nicht in der Nacht. Denn Christus ist da gegenwärtig, der von Sich gesagt hat: „Ich muß die Werke wirken, derentwegen der Vater mich gesandt hat, so lange es Tag ist; denn es kommt die Nacht, wo niemand wirken kann; so lange ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt“ (Joh. 9.). Der Beginn des Tages wird da genommen vom Beginne der Morgenröte; wie

es Mark. 16. heißt, daß „die Frauen kamen zum Grabe, nachdem die Sonne schon aufgegangen war“ und Joh. 20.: „als noch Finsternis war“. Das Aufgehen der Sonne wird da nämlich genommen von der Zeit an, daß die ersten Strahlen der Sonne zu leuchten beginnen, während es noch ziemlich finster ist; also vom Beginne der Morgenröte an (Aug. 3. de cons. Evgl. 24.). Am Weihnachtsfeste nur wird die Messe in der Nacht gefeiert, weil in der Nacht der Herr geboren worden ist. Und am Karsamstage geschieht dasselbe bei Beginn der Nacht, weil der Herr in der Nacht auferstand d. h. vor dem hellen Leuchten der Sonne.

V. „Es genügt, daß der Priester an dem nämlichen Tage auch nur eine Messe feiere, weil Christus ein einziges Mal gelitten und damit die ganze Welt erlöst hat. Und sehr glücklich ist, wer täglich die heilige Messe würdig feiern kann. Manche lesen eine für die armen Seelen und eine andere vom Tage; wenn dies notwendig ist. Wer aber aus Geiz oder um den Weltleuten zu schmeicheln am nämlichen Tage mehrere Messen liest, der kann nach meiner Überzeugung die Verdammnis nicht vermeiden;“ so sagt Papst Alexander II. (de cons. dist. 1., c. 53. decret. 11.). Und ebenso Innocenz III.: „Ausgenommen Weihnachten soll, wenn kein dringendes Bedürfnis vorliegt, kein Priester am nämlichen Tage mehrere Messen lesen“ (extra de celebr. cap. Consuluisti).

Dritter Artikel.

Es soll dieses Sakrament gefeiert werden in einem Hause und in heiligen Gefäßen.

a) Dies ist nicht nötig. Denn:

I. Dieses Sakrament stellt das Leiden Christi vor. Christus aber litt unter freiem Himmel und außerhalb der Stadtthore (Hebr. 12.). Also muß dementsprechend dieses Sakrament gefeiert werden.

II. Christus hat nicht in einem konsekrierten Hause, sondern in einem gewöhnlichen Speisesaale dieses Sakrament eingesetzt (Luk. 22.). Auch von den Aposteln heißt es (Act. 2.): „Sie verblieben einträchtig im Tempel und brachen das Brot in den Häusern der Reihe nach und nahmen Speise mit Jubel.“ Also muß die Kirche dies nachahmen und soll keine eigenen Tempel konsekrieren.

III. Zwecklos scheint ein Haus oder ein Altar oder sonst lebloſe Sachen konsekriert zu werden, da sie nicht geeignet sind, Gnade in sich aufzunehmen. Die Kirche Gottes soll aber nichts Zweckloses thun oder vorschreiben.

IV. Die Werke Gottes allein sollen feierlich in Erinnerung gebracht werden, nach Ps. 91.: „In den Werken Deiner Hände will ich betrachten.“ Die Kirche oder der Altar aber werden durch menschliche Mühe konsekriert, wie auch die Kelche, Priester ꝛc. Da nun kein Fest gefeiert wird zum Gedächtnisse dieser letzteren Weihungen oder Konsekrationen, so dürfte auch die Kirchweihe nicht alle Jahre feierlich begangen werden.

V. Die Wahrheit soll der Figur entsprechen. Im Alten Testamente aber, der Figur des Neuen, wurde der Altar nicht erbaut aus gehauenen Steinen (Exod. 20, 24.). Und Exod. 27. wird geboten, der Altar solle aus Holz gemacht und mit Erz oder Gold umzogen werden. Also ist es

nicht zulässig, daß die Kirche will, die heilige Messe solle auf einem Altare von Stein gefeiert werden.

VI. Der Kelch und die Patene stellen vor das Grab Christi. Dieses aber war in den Felsen gehauen. Also müßte der Kelch nicht aus Gold oder Silber angefertigt werden, sondern aus Stein gehauen sein.

VII. Wie das Gold kostbarer ist als die übrigen Metalle, so ist die Seide kostbarer als die übrigen Stoffe. Also sollten die Korporalien, Pallen, entsprechend dem Kelche, aus Seide angefertigt werden.

VIII. Die Verwaltung der Sakramente und alles dazu Gehörige geht die Kirche und deren Diener, wie die Verwaltung der zeitlichen Dinge den König und dessen Beamten an; nach 1. Kor. 4, 1. Wenn aber im Bereiche des Zeitlichen etwas gegen die Bestimmungen der Obrigkeit geschieht, so ist dies wie nicht geschehen zu betrachten. Also müßte auch im Bereiche des Geistigen das nicht gültig sein, was geschieht unter Mißachtung der kirchlichen Vorschriften; und so wären die Worte Christi nicht genügend wirksam in diesem Sakramente, sondern noch Anderes wäre zu dessen gültigem Bestehen notwendig. Das ist aber unzulässig. Also ist es unzulässig, daß überhaupt solche Vorschriften für die Feier der heiligen Messe von den kirchlichen Behörden ausgegangen sind.

Auf der anderen Seite haben die kirchlichen Vorschriften Geltung, als ob Christus selbst sie gegeben, nach Matth. 18.: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen."

b) Ich antworte, unter zwei Gesichtspunkten müsse Alles, was der Feier dieses Sakramentes dient, betrachtet werden: 1. daß dasselbe ein Bild des Leidens Christi darstellt; und 2. daß hohe Ehrfurcht diesem Sakramente gebührt, in welchem Christus selbst enthalten ist. Unter diesem zweifachen Gesichtspunkte werden die Dinge, welche der Eucharistie unmittelbar dienen, konsekriert; sie sollen die Heiligkeit ausdrücken als Wirkung des Leidens Christi und lehren dieses Sakrament zu ehren.

c) 1. Dieses Sakrament muß in der Regel gefeiert werden „im Hause Gottes, das da ist die Kirche des lebendigen Gottes" (1. Tim. 3.). Und weil die Kirche nicht zu beschränken war auf das Judenvolk, sondern auf die ganze Welt auszudehnen; deshalb hat Christus nicht gelitten innerhalb der Hauptstadt der Juden, sondern außen vor der ganzen Welt, damit sich die ganze Welt zum Leiden des Herrn verhalte wie ein Haus. Jedoch heißt es de cons. dist. 1., cap. Concedimus: „Wir gestatten denen, die auf Reisen sind, daß sie, wenn eine Kirche fehlt, entweder unter freiem Himmel oder in einem Zelte, sobald nur ein konsekrierter Altarstein und alles Übrige zu den heiligen Mysterien Notwendige vorhanden ist, das heilige Meßopfer feiern."

II. Das Haus, in dem dieses Sakrament gefeiert wird, bezeichnet die Kirche Gottes und wird danach auch benannt. Sie wird konsekriert, um damit die Heiligkeit auszudrücken, deren die Kirche teilhaft geworden ist durch das Leiden Christi; und um jene Heiligkeit zu bezeichnen, welche in den Empfängern dieses Sakramentes erfordert wird. Der Altar nun bedeutet Christum selber, über den der Apostel (Hebr. ult.) sagt: „Durch Ihn bringen wir das Lobopfer dar Gott dem Herrn." Die Konsekration des Altars also bedeutet die Heiligkeit des Herrn, von der es heißt (Luk. 1.): „Was aus dir geboren werden wird, das Heilige, wird Gottes Sohn genannt werden." Darum wird de cons. dist. 1., cap. 32. gesagt: „Es gefiel, daß die Altäre geheiligt werden nicht allein durch die Salbung mit

Chrisam, sondern auch durch den Segen des Priesters." In der Regel also darf dieses Sakrament gefeiert werden nur in einem konsekrierten Hause, nach l. c. c. 15. Und weil die Heiden und überhaupt die ungetauften nicht zur Kirche gehören, darum heißt es l. c. c. 28.: „Eine Kirche, in welcher die Leiber der ungläubigen begraben worden sind, soll man nicht weihen. Und scheint sie dazu geeignet, so sollen die da begrabenen Leiber zuvörderst entfernt werden; man soll die Wände und Ähnliches, wo sie gewesen sind, zerstören und von neuem aufbauen. War eine solche Kirche aber früher geweiht, so kann man in derselben die heilige Messe feiern, jedoch müssen die in ihr begrabenen dem Glauben angehört haben."

Ersteht indessen ein dringendes Bedürfnis, so kann mit Zustimmung des Bischofs auch in nicht konsekrierten Häusern Messe gelesen werden, nach l. c. c. 12.; jedoch nie ohne einen konsekrierten Altarstein (l. c. c. 30.). Denn weil die Heiligkeit Christi die Quelle aller Heiligkeit in der ganzen Kirche ist, so genügt im Falle der Not ein konsekrierter Altar; weshalb auch niemals eine Kirche konsekriert wird, ohne daß ein Altar darin mitkonsekriert würde. Umgekehrt aber wird bisweilen ein Altar (Altarstein) für sich allein konsekriert, ohne daß dabei eine Kirche konsekriert würde; und es werden in einen solchen Altar Reliquien von heiligen verborgen, „deren Leben verborgen war mit Christo in Gott" (Kol. 3.), nach l. c. cap. 26.

III. Die Kirchen, Altäre und dergleichen Dinge werden geweiht, weil sie durch die Weihe eine gewisse geistige Kraft erhalten, durch welche sie geeignet werden für den Kult Gottes; daß nämlich die gläubigen daraus eine gewisse Andacht schöpfen und bereitwilliger seien für göttliche Dinge, wenn nicht ihre eigene Unehrerbietigkeit solche Wirkungen hindert. Darum heißt es auch 2. Makk. 3.: „Wahrhaft die Kraft Gottes ist in diesem Orte;" denn Er, „der im Himmel wohnt, besucht und erfreut mit seinem Beistande diesen Ort." Dies ist der Grund, daß Derartiges vor der Konsekration gereinigt und exorcisiert wird, damit man die Kraft des Feindes daraus entferne.

Aus demselben Grunde werden Kirchen, welche durch Blutvergießen oder durch menschlichen Samen verunreinigt worden sind, wieder gesühnt. Denn durch die da begangene Sünde erscheint daselbst eine Wirksamkeit des bösen Feindes: „Die Kirchen der Arianer," heißt es sonach l. c. c. 21., „weihet, wo auch immer ihr solche findet, zu katholischen ohne jeden Verzug." Wahrscheinlich ist also dies auch, was einige meinen, daß der Mensch durch den Eintritt in eine konsekrierte Kirche den Nachlaß der läßlichen Sünden erhalte; sie führen dafür die Worte des Ps. 84. an: „Du hast gesegnet Deine Erde, nachgelassen hast Du die Missethat Deines Volkes." Auf Grund der Kraft also, welche eine Folge der Konsekration ist, wird keine Kirche von neuem konsekriert. So bestimmt aus dem Konzil von Nicäa l. c. der Kanon cap. 20.: „Sind Kirchen einmal Gott geweiht, so dürfen sie nicht von neuem konsekriert werden; sie wären denn vom Feuer sehr mitgenommen oder durch Blut- oder Samenvergießen verunreinigt worden. Denn wie das Kind, das da, von welchem Priester auch immer, im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes getauft worden, nicht wieder getauft wird; so darf außer ob der erwähnten Ursachen ein bereits Gott geweihter Ort nicht wieder von neuem geweiht werden, vorausgesetzt immer daß die ihn weihten den Glauben an die heilige Dreieinigkeit hatten;" denn wer außerhalb der Kirche ist, kann nicht konsekrieren. Ist es aber

zweifelhaft, ob eine Kirche oder ein Altar konsekriert worden ist; so soll die Konsekration stattfinden, nach l. c. cap. 18. Weil also durch die Konsekration die entsprechenden Gegenstände eine gewisse geistige Kraft erhalten, so „soll das Holz einer Gott geweihten Kirche nicht zu Anderem je verwandt werden, außer etwa wieder für eine Kirche oder für den Gebrauch von Brüdern eines Klosters oder man soll es verbrennen; es sollen die Laien nichts Anderes daraus machen können" (l. c. cap. 38.). Und: „Die Altartücher, die Kanzel, die Leuchter, die Vorhänge und Derartiges soll man verbrennen, falls diese Dinge unbrauchbar geworden. Die Asche soll man ins Sakrarium oder an einen aparten Ort werfen, damit sie nicht verunreinigt werde durch die Füße der eintretenden."

IV. Weil die Konsekration des Altars die Heiligkeit Christi, die eines Hauses die Heiligkeit der ganzen Kirche vorstellt; deshalb wird das Andenken an diese Konsekration feierlich jedes Jahr begangen. Durch acht Tage dauert die Feier, um auf die selige Auferstehung Christi und der Glieder der Kirche hinzudeuten. Auch ist die Altar- oder Kirchweihe nicht das Werk eines Menschen allein, da ja eine geistige Kraft dadurch mitgeteilt wird (l. c. cap. 16.).

V. „Sind die Altäre nicht von Stein, so sollen sie nicht mit Chrisam gesalbt werden" (l. c. cap. 31.). Denn es steht geschrieben: „Der Fels aber war Christus" (1. Kor. 10.) und der Altar bedeutet die Heiligkeit Christi. Zudem ward in ein in den Felsen gehauenes Grab Christi Leib gelegt. Endlich kommt Stein als fest und dauerhaft dem Spenden der Sakramente zu und kann überall leicht gefunden werden; was im Alten Testamente nicht notwendig zu berücksichtigen war, da nur an einem Orte man einen Altar damals benötigte. Es war verboten, den Altar aus Erde oder Stein zu machen, damit man dem Götzendienste keinen Anlaß biete.

VI. „Einstmals gebrauchten die Priester nicht goldene, sondern hölzerne Kelche. Zephyrinus bestimmte, man solle mit gläsernen Patenen die Messe feiern. Urbanus schrieb vor, es sollte Alles von Silber sein" (l. c. cap. Vasa). Nachher ward bestimmt (c. 45.), „daß der Kelch mit der Patene entweder ganz aus Gold sei oder aus Silber oder wenigstens aus Zinn. Aus Kupfer und Messing solle er nicht sein, weil wegen der Kraft des Weines da leicht Rost erzeugt und Erbrechen verursacht wird. Keiner soll in einem Kelche aus Holz oder Glas konsekrieren;" denn das Holz hat zu viele Poren, so daß das heilige Blut darin bliebe, Glas und Stein ist zu zerbrechlich.

VII. Wo sie konnte, hat die Kirche in ihren Bestimmungen vorgesorgt, daß das Leiden Christi recht ausdrücklich vorgestellt werde. Nun war beim Körper, der auf das Korporale gelegt wird, die Gefahr nicht so groß wie beim Blute, der im Kelche enthalten ist. Der Kelch also ist nicht aus Stein; das Korporale aber ist aus Leinen, weil der Leib Christi in Leinen gehüllt wurde. Darum sagt Papst Silvester (l. c. cap. 46.): „Nach reiflicher Überlegung stellen wir fest, es soll das Opfer am Altare niemand auf einem Korporale von Seide oder auf farbigem Stoffe, sondern auf Leinen feiern, das der Bischof konsekriert hat; denn der Leib des Herrn ward in reines Leinen gehüllt und so begraben." Die blendende Reinheit des Leinens deutet zugleich hin auf die Reinheit des Gewissens; und die vielfache Arbeit, mit welcher das Leinen hergestellt wird, auf das Leiden Christi.

VIII. Die Diener der Kirche haben nichts zu sagen rücksichtlich der

Form der Konsekration von Brot und Wein; sondern nur rücksichtlich der Spendung und der Art und Weise der Feier dieses Sakramentes. Wenn also der Priester ohne all das hier Erwähnte die Worte der Form spricht über die gehörige Materie und mit der gebührenden Absicht, so konsekriert er in aller Wahrheit den Leib des Herrn; aber er sündigt schwer, weil er den Ritus der Kirche nicht wahrt.

Vierter Artikel.

Die bei der Feier dieses Sakramentes gesprochenen Worte.

a) Dieselben sind nicht recht geregelt. Denn:

I. „Mit Christi Worten wird dieses Sakrament konsekriert," sagt Ambrosius (4. de sacr. 4.). Also dürfen keine anderen Worte hinzugefügt werden.

II. Die Worte und Thaten Christi werden uns bekannt durch das Evangelium. Da stehen aber hier, selbst bei der Konsekration, Worte, die nicht von den Evangelisten berichtet werden; wie daß Christus die Augen zum Himmel erhob, daß gesagt wird: „Nehmet und esset alle;" dieses „alle" haben die Evangelien nicht. Solches Hinzufügen ist unzulässig.

III. Alle Sakramente bezwecken das Heil aller gläubigen. In den anderen Sakramenten aber wird kein gemeinsames Gebet verrichtet für die armen Seelen. Also sollte das hier auch nicht geschehen.

IV. Die Taufe ist das Sakrament des Glaubens. Also sollte bei ihr vielmehr alles Jenes gesprochen werden, was in der heiligen Messe aus der Lehre der Apostel und des Evangeliums entlehnt ist.

V. In jedem Sakramente wird die Andacht der gläubigen erfordert. Also braucht nicht vorzugsweise hier die Andacht der gläubigen erweckt zu werden durch das Lob Gottes und durch Ausdrücke wie: „Nach oben die Herzen."

VI. Der Verwalter dieses Sakramentes ist der Priester. Also muß nicht Einzelnes vom Priester gesprochen werden, Anderes vom Diener, Anderes vom Chore.

VII. Die göttliche Kraft vollendet dieses Sakrament mit unfehlbarer Gewißheit. Also wird unnützerweise gefleht, Gott möge dieses Sakrament vollenden: „Dieses Darbringen vollende, segne ꝛc. Du, o Gott, in allen."

VIII. Weit vollkommener ist dieses unser Opfer wie die Opfer der Altväter. Unzulässig also ist es, zu flehen, daß dieses Opfer möge erachtet werden wie das des Abel, Abraham und Melchisedech.

IX. Der Leib Christi fängt da nicht an, gegenwärtig zu sein kraft einer Veränderung des Ortes; noch hört er kraft einer solchen auf, gegenwärtig zu sein. Also möge der Priester nicht flehen: „Gebiete, daß dies getragen werde durch die Hände Deines Engels auf Deinen Altar."

Auf der anderen Seite heißt es l. c. cap. 47.: „Jakobus, der Bruder des Herrn, dem da als dem ersten die Kirche zu Jerusalem anvertraut war, und Basilius, Bischof von Cäsarea, gaben heraus die Art und Weise der Feier der heiligen Messe." Deren Autorität genügt.

b) Ich antworte; weil in diesem Sakramente das ganze Mysterium unseres Heiles enthalten ist, deshalb werde es mit um so größerer Feierlichkeit umgeben.

Und weil Ekkl. 4. geschrieben steht: „Behüte deinen Fuß, wenn du eintrittst in das Haus des Herrn;“ und Ekkli. 18.: „Vor dem Gebete bereite deine Seele vor;“ deshalb wird der eigentlichen Feier 1. eine gewisse **Vorbereitung** vorausgeschickt, damit würdig vollzogen werde, was gethan werden soll. Der erste Teil dieser Vorbereitung ist das Lob Gottes, nach Ps. 49.: „Das Opfer des Lobes wird mich ehren; und da führt der Weg, auf dem ich ihm zeigen werde das Heil Gottes.“ Dieses Lob wird meistenteils aus den Psalmen genommen; denn „die Psalmen begreifen in der Weise eines Lobgesanges in sich was auch immer sonst in der Schrift enthalten ist“ (3. de eccl. hier.). Der zweite Teil der Vorbereitung ist die Erwähnung des menschlichen Elends, weshalb um Barmherzigkeit gefleht wird. Es wird neunmal: „Herr, erlöse uns,“ gerufen je nach den drei göttlichen Personen; dreimal nämlich zum Vater, dreimal zum Sohne, wenn gesagt wird: „Christe, erlöse uns;“ und dreimal zum heiligen Geiste gegen das dreifache Elend der Unwissenheit, der Schuld und der Strafe; oder damit man bezeichne alle drei Personen seien wechselseitig ineinander. Der dritte Teil erwähnt im Gloria die himmlische Herrlichkeit, nach der wir streben; es wird in den Festen gesungen, in welchen gleichsam eine Ähnlichkeit mit der künftigen Herrlichkeit erscheint; in den traurigen Tagen wird es ausgelassen, in denen mehr das menschliche Elend vorgeführt wird. Der vierte Teil enthält die Gebete, welche der Priester für das Volk verrichtet, damit dasselbe würdig erfunden werde so hoher Geheimnisse.

Es kommt dann 2. die **Belehrung** des christlichen Volkes, da dieses Sakrament „das Mysterium des Glaubens“ genannt wird. Diese Belehrung geschieht in vorbereitender Weise durch die Lehre der Propheten und Apostel, welche in der Kirche lesen die Lektoren und Subdiakone. Nachher wird vom Chore das Graduale gesungen, welches den stufenweisen Fortschritt im christlichen Leben bezeichnet; oder der Traktus bei Trauertagen, der das Seufzen der reuigen Seele ausdrückt. In vollkommenster Weise aber wird das Volk unterrichtet durch das im Evangelium Enthaltene, welches von dem ersten Diener am Altare, vom Diakon, gelesen wird. Und weil wir Christo als der göttlichen Wahrheit glauben, nach Joh. 8.: „Wenn ich euch Wahres gesagt habe, warum glaubet ihr mir nicht?“ so wird nach Lesung des Evangeliums das Symbolum des Glaubens gesungen, in welchem das Volk erklärt, es stimme der Lehre Christi zu. Es wird gesungen an jenen Festtagen, deren im Symbolum gewissermaßen Erwähnung geschieht, nämlich an den Festen des Herrn und der seligsten Jungfrau; und sodann an den Festen der Apostel, die diesen Glauben begründet, und an ähnlichen Tagen.

3. Nachdem nun das Volk vorbereitet und belehrt ist, beginnt die eigentliche Feier des Mysteriums; dieses wird dargebracht als Opfer, konsekriert als Sakrament und genommen als Nahrung. Was die Darbringung oder Opferung betrifft, so findet sich hier zuerst das Lob des Volkes im Gesange des Offertoriums, wo es seine Freude ausdrückt, daß es Gott sich nahen darf; — und dann ist das Gebet des Priesters, daß sein Opfern für das Volk Gott angenehm sei. In diesem Sinne sagte David (1. Paral. 29.): „In der Einfalt meines Herzens habe ich alles dies dargebracht; und das Volk, welches sich hier zusammengefunden, sah ich mit unendlich großer Freude, daß sie Dir ihre Gaben darbieten;“ und dann betet er: „Gott, mein Herr, behüte diesen Willen.“

4. Da die Konsekration durch göttliche Kraft allein sich vollzieht,

so wird das Volk zuerst zur Andacht erregt in der Präfation; und deshalb singt darauf das Volk mit aller Andacht: „Heilig, heilig, heilig," womit es die Gottheit Christi lobpreist; und: „Gepriesen sei der da kommt," womit es die Menschheit Christi ehrt. Sodann betet der Priester still: a) für jene, für welche das Opfer dargebracht wird, nämlich für die ganze Kirche „und für jene an erster Stelle, die an erhabener Stelle sich befinden," und für jene, die mit aufopfern und für die aufgeopfert wird. Er ruft b) die heiligen an, deren Schutz er herabfleht; und schließt c) sein Bitten, wenn er sagt: „Damit diese Aufopferung heilsam sei denen, für welche sie geschieht." Nun tritt er an die Konsekration selber heran, und betet zuerst um die Wirkung derselben in den Worten: „Dieses Darbringen;" dann vollzieht er die Konsekration mit den Worten des Herrn: „Der den Tag vor seinem Leiden ꝛc.;" und entschuldigt unmittelbar darauf seine Vermessenheit mit seinem Gehorsam gegen das Gebot Christi, wenn er sagt: „Deshalb auch, eingedenk . . ." Sodann betet er, daß sein Opfer möge Gott angenehm sein, und fleht um die Wirkung des Opfers und des Sakramentes: a) mit Rücksicht auf die es nehmenden: „Demütig flehen wir Dich an;" b) mit Rücksicht auf die armen Seelen, die es nicht mehr nehmen können: „Gedenke . . .;" c) mit Rücksicht auf die darbringenden Priester: „Uns auch Sündern."

5. Betreffs der Kommunion wird zuerst das Volk vorbereitet dazu durch das Vaterunser als das öffentliche Gebet und durch das Privatgebet des Priesters: „Befreie uns, o Herr, wir bitten;" dann durch den dargebotenen Frieden beim Agnus Dei, welcher jedoch bei Totenmessen, die da für die Ruhe der verstorbenen, nicht für den Frieden der lebenden dargebracht werden, wegbleibt. Darauf folgt die Kommunion und zwar zuerst die des Priesters; denn „wer Göttliches den anderen giebt, muß zuerst selbst daran Anteil haben" (3. de eccl. hier.).

Die Messe wird schließlich beendet mit freudiger Danksagung von seiten des Volkes, das da singt nach der Kommunion; und von seiten des Priesters, der ein Dankgebet verrichtet. So hat auch Christus beim letzten Abendmahle nach vollbrachtem Geheimnisse einen Lobgesang gesprochen (Matth. 26.).

c) I. Die Konsekrationsworte sind die Christi; die anderen werden zur Erbauung des Volkes hinzugefügt.

II. Das, was da die Kirche hinzufügt, hat sie aus der Überlieferung der Apostel. So hat ja auch der Herr bei der Auferweckung des Lazarus „die Augen zum Himmel erhoben" (Joh. 11.) und als Er für die Jünger betete (Joh. 17.). Also kann leicht vorausgesetzt werden, Er habe es hier bei einer weit wichtigeren Sache, der Einsetzung des heiligen Sakramentes, auch gethan. Das „alle" liegt in den Worten des Evangeliums; hat doch Christus (Joh. 6.) gesagt: „Wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes, werdet ihr nicht das Leben in euch haben" (und als Er den Kelch reichte sprach Er: „Trinket alle daraus").

III. Die Eucharistie ist vor allen anderen Sakramenten das Sakrament der kirchlichen Einheit. Also mußte da mehr als in den anderen Alles erwähnt werden, was sich auf das Heil der ganzen Kirche bezieht.

IV. Der Unterricht im Glauben bei der Taufe ist einer für Neulinge. Anders ist der Unterricht für das gläubige Volk bei diesem Sakramente. Jedoch werden auch von diesem Unterrichte die ungläubigen und Katechumenen nicht zurückgewiesen. Deshalb heißt es l. c. cap. 77.: „Der

Bischof soll niemandem verbieten, in die Kirche einzutreten und das Wort Gottes zu hören, sei es ein Heide oder ein Jude oder ein Häretiker; zur Messe der Katechumenen können diese alle zugelassen werden;" das ist eben jener Teil der Messe, in welchem der Unterricht enthalten ist.

V. Eine höhere Andacht ist erfordert in diesem Sakramente wie in den anderen, weil der ganze Christus da gegenwärtig ist; — und eine allgemeinere, weil für das ganze christliche Volk geopfert wird und nicht allein für die kommunizierenden, die also das Sakrament nehmen, wie bei den anderen Sakramenten. Darum sagt Cyprian (orat. domin.): „Der Priester bereitet bei der voraufgehenden Präfation den Geist der Brüder vor, indem er sagt: Nach oben die Herzen; und das Volk antwortet: Wir haben sie zum Herrn erhoben. Denn nicht an Anderes, nur an Gott soll man da denken."

VI. In diesem Sakramente wird berührt alles das, was die ganze Kirche angeht. Manches also wird vom Chore gesagt, der das Volk vorstellt. Und zwar manchmal ganz und gar; manchmal aber fängt der Priester an und der Chor fährt fort, damit dadurch angezeigt wird, Solches wie der Glaube und die himmlische Glorie, käme dem christlichen Volke zu kraft der Offenbarung Gottes, dessen Stelle der Priester vertritt. Darum intoniert der Priester das Credo und das Gloria. Anderes wird von den Dienern am Altare gesagt, wie die Lehre des Alten und Neuen Testamentes, wodurch angezeigt wird, diese Lehre sei uns von Männern verkündet worden, die Gott als seine Diener zu uns gesandt habe. Anderes sagt der Priester allein, was nämlich sein Amt und seinen Charakter als Priester angeht, daß „er Gebete und Gaben darbringe für das Volk" (Hebr. 5.). Welche unter diesen Gebeten des Priesters sich auf ihn und das Volk beziehen, wie die gemeinsamen, die Kollekten, werden laut von ihm gesprochen. Was sich auf ihn allein bezieht, wie die Opferung und Konsekration, das spricht er still für sich. Bei beiden Arten Gebeten aber regt er die Aufmerksamkeit des Volkes an, indem er sagt: „Der Herr sei mit euch" und die Antwort der gegenwärtigen erwidert auf sein Gebet: „Amen".

VII. Die wirkende Kraft der sakramentalen Worte kann gehindert werden durch die Absicht des Priesters. Auch ist es durchaus nicht unzulässig, das von Gott zu erbitten, von dem wir mit höchster Gewißheit überzeugt sind, Er werde es thun; wie nach Joh. 17. Christus die Verherrlichung seines Leibes vom Vater erbat. Zudem scheint der Priester da nicht zu beten, daß die Konsekration vollendet, sondern daß sie uns nutzreich werde, weshalb er ausdrücklich sagt: „Damit uns der Leib und das Blut werde." Und dieses Selbe bezeichnen die vorhergehenden Worte: „Wolle machen, daß diese Aufopferung eine gesegnete sei." Denn Augustin sagt: „Eine gesegnete, d. h. kraft deren wir gesegnet werden (durch die Gnade); eine zugeschriebene d. h. kraft deren wir geschrieben seien im Buche des Lebens; eine angerechnete d. h. kraft deren wir dem Leibe Christi stets eingegliedert seien und seine Verdienste uns angerechnet werden; eine vernunftgemäße, kraft deren wir von aller tierischen Sinnlichkeit entfernt werden; eine annehmbare d. h., daß wir uns selber mißfallen und deshalb angenehm seien dem Sohne Gottes" (Paschasius de corp. et sang. Domini c. 12.).

VIII. Freilich ist dieses Sakrament an sich allen Opfern des Alten Bundes vorzuziehen. Jedoch haben die Opfer der Altväter ebenfalls das Wohlgefallen Gottes gefunden wegen der Andacht, mit welcher sie dargebracht

wurden. Der Priester also betet, daß die Andacht der gläubigen so gefallen möge Gott dem Herrn bei diesem Opfer, wie Ihm gefallen haben aus diesem Grunde die erwähnten Opfer aus dem Alten Bunde.

IX. Der Priester betet nicht, daß die äußeren Gestalten in den Himmel getragen werden, und auch nicht, daß dies geschehe mit dem wahren Körper Christi, der nie aufhört, im Himmel zu sein. Er betet vielmehr für den mystischen Leib Christi, der in diesem Sakramente bezeichnet wird, daß nämlich der Engel, welcher beim Opfer beisteht, die Gebete des Priesters und des Volkes Gott dem Herrn vorstelle, nach Apok. 8.: „Es stiegen auf wie duftender Weihrauch die Gebete der Heiligen." Der erhabene Altar aber ist entweder die triumphierende Kirche, in die wir gelangen, oder Gott selbst, an dem wir durch das Schauen seines Wesens Anteil haben wollen. Von diesem Altare heißt es Exod. 20.: „Sie sollen nicht aufsteigen zu meinem Altare auf Stufen" d. h. „du sollst in der Dreieinigkeit keine Gradunterschiede annehmen," sagt die Glosse. Oder man kann unter dem Engel Christum selbst verstehen, „den Engel des großen Ratschlusses", der da seinen mystischen Leib verbindet mit Gott dem Vater und der triumphierenden Kirche. Deshalb heißt auch dieses Opfer „Messe", weil der Priester durch den Engel die Gebete zu Gott sendet (mittit), wie das Volk durch den Priester; oder weil Christus die uns von Gott gesandte Opfergabe ist. Und demgemäß singt an den Festtagen der Diakon am Ende: Ite missa est; d. h. die Opfergabe oder Hostie ist durch den Engel zu Gott „gesandt", auf daß nämlich sie Ihm wohlgefällig sei.

Fünfter Artikel.

Die Ceremonien bei der Feier dieses Sakramentes.

a) Dieselben sind unzweckmäßig. Denn:

I. In einem Sakramente des Neuen Bundes muß man nicht Ceremonien zulassen, die im Alten Bunde in Gebrauch waren; wie daß die Priester und Leviten sich die Hände wuschen, wenn sie an den Altar treten wollten, nach Exod. 30, 19. Also ist es unzulässig, daß während der Feier der Messe der Priester sich die Hände wäscht.

II. An der nämlichen Stelle Exod. 30. wird auch geboten, man solle vor dem Sühnaltar Weihrauch brennen. Also darf dies ebenfalls nicht im Neuen Bunde bei einem Sakramente geschehen.

III. Zwecklos sind die vielfachen Wiederholungen des Bezeichnens mit dem Zeichen des Kreuzes. Einmal dies zu thun genügt.

IV. „Wer geringer ist, soll nicht segnen den größeren," nach Hebr. 7, 7. Also darf der Priester nicht nach der Konsekration Christi Leib segnen, indem er darüber das Kreuzzeichen macht.

V. Lächerliches darf in der Feier eines Sakramentes nicht mit unterlaufen. Lächerlich aber erscheint es, solche Gesten zu machen wie der Priester bei der Messe, der bald die Hände verbindet bald sie ausstreckt bald die Finger ineinanderfaltet, Verneigungen macht u. dgl.

VI. Lächerlich erscheint dies auch, daß der Priester sich vielmals zum Volke wendet und dasselbe grüßt.

VII. 1. Kor. 1. will der Apostel nicht, daß Christus geteilt sei. Der Priester also dürfte nach der Konsekration nicht die heilige Hostie brechen.

VIII. Beim Leiden Christi, dessen Andenken dieses Sakrament ist, ward der Leib des Herrn an den Stellen der fünf Wundmale geteilt. Also müßte die Hostie in fünf Stücke gebrochen werden.

IX. Der ganze Leib Christi ist in diesem Sakramente getrennt vom Blute kraft der Konsekration. Also ist es unzulässig, einen Teil desselben mit dem heiligen Blute zu vermischen.

X. Unmittelbar nach der Kommunion unter der Gestalt des Brotes nimmt der Priester keine andere Speise. Unzulässigerweise also nimmt er, nachdem er das heilige Blut genommen, sogleich nichtkonsekrierten Wein.

XI. Vom Osterlamme, der Figur dieses Sakramentes, durfte nichts übrig bleiben bis zum nächsten Morgen. Also dürfen hier nicht Hostien konsekriert werden, um sie aufzubewahren.

XII. Der Priester spricht im Plural: „Der Herr sei mit euch;" „danken wir Gott." Also darf er nicht Messe lesen, wenn nur der Meßdiener da ist.

Auf der anderen Seite steht der Brauch der Kirche, die vom heiligen Geiste geleitet wird.

b) Ich antworte; in den Sakramenten bestehe eine doppelte Art des Bezeichnens: durch Worte und Handlungen. Nun wird durch die Worte bei der heiligen Messe ausgedrückt Manches, was sich auf das Leiden Christi bezieht; Anderes, was den durch dieses Sakrament bezeichneten mystischen Leib angeht; endlich Manches, was den Gebrauch dieses Sakramentes anbetrifft, der mit Andacht und Ehrfurcht verbunden sein muß. Und so drücken auch die Ceremonien aus, damit die Bezeichnung eine verständlichere sei: Manches, was sich auf das Leiden Christi bezieht; Anderes, was den mystischen Leib angeht; und endlich wieder Anderes, was die Andacht und die Ehrfurcht erwecken und nähren soll.

c) I. Aus Ehrfurcht vor dem Sakrament wäscht der Priester sich die Hände. Denn wir pflegen Kostbares nur zu berühren, nachdem wir die Hände rein gewaschen haben; und sodann weil das Abwaschen der äußersten Teile der Hände, der Fingerspitzen, bezeichnet die Reinhaltung auch von den kleinsten Sünden (3. de eccl. hier.), da „wer rein gewaschen ist nur noch bedarf, daß er die Füße wasche" (Joh. 23.). Eine solche Reinigkeit also wird erfordert von jenem, der sich diesem Sakramente naht, weshalb auch das allgemeine reuige Sündenbekenntnis vor dem Introitus der Messe gebetet wird.

Wenn nun auch die Waschungen im Alten Testamente das Nämliche bedeuteten, so betrachtet doch die Kirche dieses Waschen der Hände bei der Messe nicht als ein noch festgehaltenes Ceremonialgesetz des Alten Bundes, sondern als etwas von ihr selber Eingesetztes. Und deshalb wird dies nicht so beobachtet wie im Alten Bunde. Denn das Abwaschen der Füße wird beiseite gelassen und nur die Händewaschung vorgeschrieben, welche einerseits leichter vollzogen wird und andererseits genügt, um die vollkommene Reinheit zu versinnbilden; da die Hand „das Organ der Organe" ist (3. de anima) und somit alle Werke den Händen zugeschrieben werden. Deshalb heißt es Ps. 25.: „Unter den unschuldigen habe ich meine Hände gewaschen."

II. Auch des Weihrauchs bedient sich die Kirche nicht als eines Ceremonialgesetzes des Alten Bundes, sondern auf Grund eigener unabhängiger Bestimmung. Er wird deshalb auch anders angewandt wie im Alten Bunde. Man gebraucht ihn wegen der Ehrfurcht vor diesem Sakra-

mente, daß nämlich durch den Wohlduft des Weihrauchs entfernt werde von dem betreffenden Orte aller üble Geruch, der da Ekel verursachen könnte. Sodann bezeichnet er die Wirkung der Gnade. Weil nämlich Christus voll der Gnade war, wie voll Wohlduft, und von Christo sich ableitet die Gnade zu den gläubigen vermittelst der Diener der Kirche, nach 2. Kor. 2.: „Den Wohlduft seiner Kenntnis verbreitet Er durch uns an jedem Orte;“ deshalb werden, nachdem der Altar, der da Christum vorstellt, umräuchert worden, der Reihenfolge nach alle incensiert.

III. Durch das Bezeichnen mit dem Zeichen des Kreuzes drückt der Priester aus das Leiden Christi, welches am Kreuze seinen Abschluß fand. Nun können im Leiden Christi verschiedene Abstufungen unterschieden werden. Da ist 1. der Verrat des Judas, der da ausgegangen ist von Gott als dem Zulassenden und von den Juden und dem Judas als den das Verbrechen begehenden. Darauf bezieht sich die erste dreifache Kreuzbezeichnung: „Diese Gaben, diese Geschenke, diese unbefleckten Opfer.“ 2. Der Verkauf des Herrn, der verkauft ward den Priestern, den Schriftgelehrten und Pharisäern. Darauf bezieht sich die zweite dreifache Kreuzbezeichnung bei den Worten: „Gesegnete, angeschriebene, anerkannte;“ oder es wird damit auf den Preis des Verkaufs, dreißig Silberlinge, hingewiesen. Eine zweifache Kreuzbezeichnung wird hinzugefügt bei den Worten: „Damit uns der Leib und das Blut werde,“ um hinzudeuten auf die zwei Personen: Judas, den Verkäufer, und Christum den Verkauften. 3. Die Vorbedeutung des Leidens Christi, wie sie im Abendmahle enthalten ist; und um dies auszudrücken, wird das Kreuz gemacht das eine Mal über die Gestalt des Brotes, das andere Mal über die Gestalt des Weines zum Worte: „Er segnete“ bei der Konsekration. 4. Das Leiden Christi selber, welches zur Erinnerung an die fünf Wunden ausgedrückt wird durch fünffache Kreuzzeichnung zu jenen Worten: „Die reine Hostie, die heilige Hostie, die unbefleckte Hostie, das heilige Brot des ewigen Lebens und den Kelch des endlosen Heiles.“ 5. Die Ausstreckung des Körpers am Kreuze, das Vergießen des Blutes und die Frucht des Leidens wird ausgedrückt durch die dreifache Kreuzzeichnung zu jenen Worten: „Den Leib und das Blut nehmen wir mit allem Segen . . .“ 6. Das dreimalige Beten am Kreuze für die Verfolger: „Vater, verzeihe ihnen;“ für die Befreiung vom Tode: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen;“ und für die Erreichung der Herrlichkeit: „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist;“ — danach geschieht die dreimalige Kreuzzeichnung zu den Worten: „Du heiligst, Du belebst, Du segnest.“ 7. Das Hängen am Kreuze während dreier Stunden; danach wird dreimal mit dem Kreuze gezeichnet zu den Worten: „Durch Ihn, mit Ihm, in Ihm.“ 8. Die Trennung der Seele vom Leibe; danach werden zwei Kreuze gemacht außerhalb des Kelches. 9. Die Auferstehung am dritten Tage; danach werden beim Pax Domini drei Kreuzzeichnungen gemacht.

Kürzer kann man sagen, die Konsekration dieses Sakramentes und daß Gott das Opfer annimmt und ebenso die Frucht desselben komme von der Kraft des Kreuzes Christi und deshalb werde, wo eines dieser drei Dinge erwähnt wird, vom Priester eine Kreuzzeichnung gemacht.

IV. Nach der Konsekration macht der Priester das Kreuzzeichen; nicht um zu konsekrieren oder zu segnen, sondern um an die Kraft des Kreuzes Christi zu erinnern und an die verschiedenen Stufen des Leidens.

V. Daß der Priester nach der Konsekration die Arme ausstreckt, ge-

schieht, um zu bezeichnen, wie Christus seine Arme am Kreuze ausgestreckt hat. Er erhebt seine Hände, wenn er betet, um auszudrücken, wie sein Gebet für das Volk zu Gott hin nach oben gerichtet werde, nach Thren. 3.: „Erheben wir Herzen und Hände zum Herrn im Himmel;" und Exod. 17.: „Da Moses seine Hände zu Gott erhob, siegte Israel." Daß er seine Hände manchmal verbindet und sich neigt, zeigt die Demut und den Gehorsam Christi an in seinem Leiden. Die Finger, nämlich den Daumen mit dem Zeigefinger, verbindet er nach der Konsekration, weil er mit diesen beiden Fingern den Leib Christi berührt hatte, damit wenn ein Teilchen hängen geblieben wäre, dasselbe nicht zu Boden falle; — was zur Ehrfurcht vor diesem Sakramente gehört. In diesem Allem also ist nichts Lächerliches.

VI. Fünfmal wendet sich der Priester zum Volke, weil fünfmal am Auferstehungstage der Herr sichtbar sich gezeigt hat (Kap. 55, Art. 3 ad III.). Siebenmal grüßt er das Volk, nämlich diese genannten fünf Male und vor der Präfation und beim Pax Domini; denn siebengestaltig ist die Gnade des heiligen Geistes. Der Bischof aber sagt an Festtagen das erste Mal anstatt: „Der Herr sei mit euch," „der Friede sei mit euch;" weil Christus, dessen Stelle er in erster Linie vertritt, nach der Auferstehung in dieser Weise grüßte.

VII. Das Brechen der Hostie bezeichnet: 1. die Teilung des Körpers Christi durch die Nägel; — 2. den Unterschied im mystischen Körper gemäß den verschiedenen Zuständen; — 3. die Verteilung der Gnaden, die aus dem Leiden Christi folgen (3. de eccl. hier.). Solches Brechen führt zu keiner Teilung Christi.

VIII. Papst Sergius sagt dazu (de cons. dist. 2., c. 22.): „Dreigestaltet ist der Leib Christi; der Teil der heiligen Hostie, welcher in den Kelch geworfen wird, zeigt hin auf den Leib Christi, der bereits auferstanden ist," nämlich auf Christum selber und die seligste Jungfrau oder wenn sonst noch andere heilige bereits mit ihrem Körper im Himmel sind; — „der Teil, welcher genossen wird, zeigt hin auf die noch im irdischen Leben pilgernden," die also noch der Kraft des Sakramentes bedürfen und die durch Trübsale zermalmt werden, wie man das Brot mit den Zähnen zermalmt; — „der Teil, welcher bis zum Ende der Messe liegen bleibt, zeigt hin auf den Leib Christi, der im Grabe liegt, weil bis zum Ende der Welt die Leiber der heiligen in den Gräbern bleiben werden;" deren Seelen aber im Himmel oder im Fegfeuer sind. Jetzt allerdings wird dieser Ritus nicht mehr beobachtet, daß nämlich ein Teil der Hostie aufbewahrt liegen bleibt bis zum Ende der Messe; die Gefahr ist zu groß. Die Bezeichnung aber dieser drei Teile kann immerhin bleiben. Danach sagt man im Verse:

Hostia dividitur in partes; tincta beatos
Plene; sicca notat vivos; servata sepultos.

Andere sagen, der in den Kelch fallende Teil bedeute diejenigen, die noch in der Welt leben; der Teil außerhalb des Kelches, der bewahrt bleibt, bezeichne die voll, dem Leibe und der Seele nämlich nach, seligen; der gegessene Teil die übrigen.

IX. Der Kelch bedeutet: 1. das Leiden Christi selber; und danach bedeutet der in den Kelch fallende Teil jene, die noch teilhaben am Leiden Christi vermittelst eigenen Leidens; — 2. das selige Genießen, welches ebenfalls in diesem Sakramente versinnbildet wird; und danach bedeutet der im Kelche befindliche Teil jene, die in der vollen Seligkeit sind. Es darf aber

dieser Teil im Kelche niemandem als Ersatz für die Kommunion gegeben werden; denn den eingetauchten Bissen gab der Herr nur dem Judas, dem Verräter.

X. Der Wein wäscht ab. Aus Ehrfurcht vor dem Sakramente also wird nach dem Genusse dieses Sakramentes Wein genommen, um den Mund zu spülen, daß nicht Teilchen des Sakramentes zurückbleiben. Und aus demselben Grunde wäscht der Priester die Finger, mit denen er den Leib des Herrn berührte, mit Wein ab: „Immer soll der Priester seinen Mund mit Wein ausspülen, wenn er das ganze Sakrament der Eucharistie genommen; außer er müßte am selben Tage noch eine Messe feiern, damit nicht der Wein, mit dem er etwa den Mund auswäscht, hindere die weitere Meßfeier" (extra, de celebr. cap. Ex parte).

XI. In etwa entspricht doch der Figur die Wahrheit. Denn kein Teil einer konsekrierten Hostie, von welcher der Priester und vielleicht auch die Diener am Altare und das Volk kommuniziert haben, darf bis zum nächsten Tage aufbewahrt bleiben: „So viele Hostien sollen konsekriert werden, wie viele für das Volk genügen; bleiben davon zurück, so sollen sie nicht bis zum nächsten Tage aufbewahrt werden, sondern in Furcht und Zittern soll sie der Priester sorgsam nehmen," sagt Klemens I. (ep. 2.); de cons. dist. 2. cap. Tribus gradibus.

Weil jedoch dieses Sakrament täglich genommen werden soll, was beim Osterlamme nicht der Fall war, so muß man andere konsekrierte Hostien aufbewahren für die kranken: „Der Priester soll immer die heilige Eucharistie bereit haben, damit, wenn jemand erkrankt, ihm die Kommunion gereicht werde und er nicht ohne selbe sterbe" (l. c. cap. 93.).

XII. Papst Soter sagt (decret. 3., de cons. dist. 1. c. 61.): „Dies ist ebenfalls bestimmt worden, daß kein Priester wagen solle, feierlich das Meßopfer zu halten; es seien denn außer ihm noch zwei zugegen, die seinem an mehrere gerichteten Gruße angemessen antworten." Dies gilt aber nur für die feierliche Messe. In Privatmessen genügt ein Meßdiener, der namens des Volkes antwortet.

Sechster Artikel.

Die Art und Weise, den Mängeln entgegenzutreten, die bisweilen bei der Feier der Messe vorkommen.

a) Man kann dies nicht hinreichend, ohne kirchliche Gebote zu verletzen. Denn:

I. Der Priester kann vor oder nach der Konsekration sterben oder geistesabwesend oder sonst krank werden, so daß er nicht kommunizieren und somit die Messe nicht vollenden kann. Also kann da das Gebot nicht beobachtet werden, daß der konsekrierende Priester kommunizieren soll.

II. Der Priester kann sich am Altare einer begangenen Todsünde erinnern oder daß er exkommuniziert ist oder etwas gegessen oder getrunken habe. Also handelt ein solcher Priester gegen das Gebot, mag er kommunizieren oder nicht.

III. Eine Spinne oder eine Fliege kann in den konsekrierten Kelch fallen oder der Priester kann klar erkennen, der Wein sei vergiftet gewesen. Wenn er in solchem Falle kommuniziert, sündigt er schwer, indem er sich

selbst tötet oder Gott versucht. Kommuniziert er dagegen nicht, so sündigt er schwer gegen das Kirchengebot.

IV. Durch die Nachlässigkeit des Meßdieners kommt es bisweilen vor, daß kein Wein im Kelche ist oder kein Wasser dem Weine beigemischt worden. Also muß in solchem Falle der Priester entweder nicht kommunizieren; und da thut er gegen das Kirchengebot; — oder er kann nur den Leib nehmen; und dann bleibt das Opfer unvollständig.

V. Bisweilen erinnert sich der Priester nicht, ob er die Konsekrationsworte gesagt hat. Er sündigt dann also, wenn er über dieselbe Materie die Worte wiederholt, die er vielleicht schon gesagt; und er sündigt, wenn er sich der Gefahr aussetzt, unkonsekriertes Brot oder unkonsekrierten Wein sakramentalisch zu gebrauchen.

VI. Es trifft sich, daß wegen der Kälte die Hostie den Fingern entgleitet und in den Kelch fällt, bevor sie gebrochen ist. Da kann er also nicht den Ritus der Kirche wahren, der unter schwerer Sünde verpflichtet.

VII. Es geschieht manchmal, daß durch die Nachlässigkeit des Priesters das Blut Christi verschüttet wird; oder daß der Priester das genommene Sakrament ausbricht; oder daß die aufbewahrten Hostien faulen oder von Mäusen zerfressen werden. In allen diesen und ähnlichen Fällen scheint man die von den Kirchengeboten erforderte Ehrfurcht vor dem Sakramente nicht einhalten zu können.

Und so scheint es, man könne den hier vorkommenden Mängeln nicht genügend entgegentreten.

Auf der anderen Seite schreibt die Kirche ebensowenig wie Gott etwas Unmögliches vor.

b) Ich antworte, solche Mängel müssen zuvörderst durch Vorsicht möglichst verhütet werden; und sind sie eingetreten, so muß man suchen zu bessern, mindestens durch die Buße dessen, der sich einer Nachlässigkeit schuldig gemacht hat.

c) I. Hat der Priester in dem genannten Falle noch nicht konsekriert, so braucht die Messe nicht durch einen anderen fortgesetzt zu werden. Hat er bereits konsekriert, so muß ein anderer die Messe fortsetzen. „Denn da wir alle eins sind in Christo, macht hier die Verschiedenheit der Personen nichts aus, wo die Einheit des Glaubens die Wirksamkeit vorstellt für die ewige Glückseligkeit. Was aber in dieser Weise mit Rücksicht auf die Schwäche der Natur geduldet wird, das soll niemand zu seinem eigensten Verderben mißbrauchen, daß er etwa, wenn er angefangen, die heiligen Mysterien ohne weiteres unvollendet zurückläßt. Unterbricht jemand so die heilige Messe, so soll er exkommuniziert sein" (decret. 7., q. 1.; cap. Nihil; Tolet. VII. can. 2.).

II. Wo eine Schwierigkeit hier auftaucht, ist immer das zu erwählen, was von weniger Gefahr begleitet erscheint. Nun besteht bei diesem Sakramente die höchste Gefahr darin, daß dasselbe unvollendet bleibt; denn dies ist ein ungeheuerliches Sakrileg; — minder Gefahr ist mit dem verbunden, was auf seiten des nehmenden sich findet. Erinnert sich also der Priester, nachdem er die Konsekration begonnen, daß er etwas gegessen oder getrunken hat, so muß er fortfahren und das Opfer vollenden; erinnert er sich einer begangenen Sünde, so muß er bereuen mit dem Vorsatze zu beichten und genugzuthun; erinnert er sich, daß er einer Exkommunikation unterliegt, so muß er sich vornehmen, in aller Demut die Lösung davon nachzusuchen, damit ihn für diesen Akt, in den heiligen Mysterien fortzufahren, der un-

ſichtbare Hoheprieſter Jeſus Chriſtus löſe. Erinnert er ſich deſſen vor der Konſekration, ſo erachte ich es, zumal im Falle daß er etwas gegeſſen oder getrunken hat oder exkommuniziert iſt, für ſicherer, daß der betreffende Prieſter den Altar verläßt; es müßte denn daraus ein ſchweres Ärgernis entſtehen.

III. Fällt eine Mücke oder ſo etwas vor der Konſekration in den Kelch, ſo muß der Wein ausgeſchüttet, der Kelch abgetrocknet und neuer Wein eingegoſſen werden. Geſchieht dies nach der Konſekration, ſo muß man das Tier vorſichtig herausnehmen, abwaſchen, verbrennen und Alles in das Sakrarium thun. Wird erkannt, es ſei Gift hineingemiſcht worden, ſo darf der Prieſter das ja nicht nehmen und keinem anderen geben, damit der Kelch des Lebens nicht zum Anlaſſe des Todes werde; ſondern man muß dieſen konſekrierten Wein ausſchütten und in einem paſſenden Gefäße zuſammen mit Reliquien aufbewahren. Damit aber das Sakrament nicht unvollendet bleibe, muß anderer Wein in den Kelch gegoſſen, die Konſekration des Weines wiederholt und ſo das Opfer vollendet werden.

IV. Nimmt der Prieſter nach den Konſekrationsworten wahr, das Waſſer habe gefehlt, ſo muß er nichtsdeſtoweniger weiter vorangehen; denn das Hinzuthun des Waſſers gehört nicht mit Notwendigkeit zum Sakramente. Wer jedoch wegen ſeiner Nachläſſigkeit ſchuld an dieſem Mangel iſt, der ſoll geſtraft werden. Keineswegs aber darf man zu dem bereits konſekrierten Weine Waſſer hinzumiſchen; denn daraus würde ein Vergehen des Sakramentes in einem gewiſſen Teile folgen (Kap. 77, Art. 8.). Wenn nun weiter nach der Konſekration der Prieſter merkt, es ſei kein Wein im Kelche geweſen; merkt er dies vor dem Nehmen des Leibes Chriſti, ſo muß er das im Kelche befindliche Waſſer ausſchütten, Wein mit Waſſer hineingießen und beginnen von den Worten der Konſekration des Blutes an. Merkt er es aber erſt nach dem Nehmen des Leibes, ſo muß er eine neue Hoſtie konſekrieren zugleich mit dem Blute; — denn würde er nur die Worte der Konſekration des Blutes ſagen, ſo würde die gebührende Ordnung im Konſekrieren nicht gewahrt ſein, wonach das Sakrament, unter beiden Geſtalten zugleich, da ſein muß. Würde er nämlich nur von der Konſekration des Blutes an beginnen und alle Worte, die folgen, wiederholen, ohne daß eine konſekrierte Hoſtie da wäre; ſo würde dies nicht ſich geziemen, da manche dieſer Worte und Ceremonien auch auf den Leib ſich beziehen und nicht allein auf das Blut. Am Ende muß er, trotzdem er das Waſſer getrunken, was im Kelche geweſen, von neuem die konſekrierte Hoſtie nehmen und das Blut; denn ſchwerer iſt das Gebot, das Sakrament zu vollenden, wie nüchtern zu ſein wenn man es nimmt.

V. Daraus daß der Prieſter ſich nicht erinnert, Einiges geſagt zu haben, ſoll er keinen Anlaß nehmen zu innerer Verwirrung. Denn wer viele Worte ſpricht, erinnert ſich nicht an alle, die er geſprochen; er müßte denn etwas im Sprechen auffaſſen unter dem Geſichtspunkte des ſchon Geſprochenen. Es kann jemand nämlich ganz wohl etwas aufmerkſam ſagen und denken ſonach an das, was er ſagt; aber er denkt nicht daran, daß er es ſage; und dann erinnert er ſich nachher nicht genau, daß er es geſagt habe; denn es wird etwas Gegenſtand der Erinnerung, inſoweit es genommen wird unter dem Geſichtspunkte des Vergangenen (de memoria c. 1.). Steht aber es für den Prieſter poſitiv feſt, daß er wahrſcheinlich etwas ausgelaſſen habe, ſo kann er nach meiner Meinung weiter vorangehen und darf nicht die Ordnung im Opfer ſtören, falls das, was er ausgelaſſen, nicht notwendig zum Sakramente gehört. Wird es ihm jedoch gewiß, er

habe z. B. die Form der Konsekration ausgelassen, die notwendig zum Sakramente gehört, ebenso wie die Materie, so ist dasselbe zu thun wie beim Mangel der Materie; er muß wieder anfangen von der Form der Konsekration und das Übrige der Reihe nach folgen lassen, damit die festgestellte Ordnung im Opfer nicht verletzt werde.

VI. Das Brechen der Hostie, das Fallenlassen des einen Teilchens in den Kelch geschieht gleichwie das Beimischen von Wasser, um etwas am mystischen Körper zu bezeichnen. Dies gehört nicht zur Notwendigkeit des Sakramentes und darf deshalb nichts davon wiederholt werden.

VII. Pius I. (decret. VI.) bestimmt: „Fällt ein Tropfen auf die Erde, so soll dies von dem Erdboden abgekratzt, verbrannt und die Asche im Sakrarium verborgen werden; der Priester aber soll vierzig Tage Buße thun. Fällt ein Tropfen vom Kelche auf den Altar, so lecke der Priester den Tropfen ab und thue drei Tage Buße. Fällt ein Tropfen auf das Altartuch und gelangt bis zum zweiten, so soll er vier Tage Buße thun; wenn er bis zum dritten kommt, dann neun Tage; und erreicht er das vierte, so büße er zwanzig Tage. Die Altartücher, welche der Tropfen berührt hat, wasche der Diakon dreimal und stelle den Kelch darunter; das Wasser des Abwaschens soll abseits gestellt werden.“ Wäre es nicht zu schmutzig, so daß es Ekel verursacht, so könnte man es auch trinken. Andere schneiden jenen Teil des Altartuches ab, verbrennen ihn und legen die Asche ins Sakrarium. „Bricht jemand, weil er zu viel gegessen und getrunken, die Eucharistie aus, so soll er, ist er ein Laie, vierzig Tage büßen; gehört er zum Klerus oder zu den Mönchen, siebzig Tage. Geschah es wegen Krankheit, so soll die Buße sieben Tage betragen“ (c. 28. ex Poenit. Bedae presb. lib. de remed. peccator. de ebriet.).

„Wer die Eucharistie nicht gut behütet, so daß eine Maus oder sonst ein ähnliches Tier sie frißt, der soll vierzig Tage Buße thun; wenn man sie verliert in der Kirche oder ein Teil fällt zu Boden und wird nicht mehr gefunden, so beträgt die Buße dreißig Tage.“ Derselben Buße scheint wert jener Priester, durch dessen Nachlässigkeit die heiligen Hostien faulen. Die Buße nun besteht im Fasten; und der Büßer muß sich der Kommunion enthalten. Jedoch kann je nach den Verhältnissen die Buße vermindert oder vermehrt werden. Dies gilt jedoch im allgemeinen: Wo auch immer ganze Gestalten des Sakramentes gefunden werden, sind sie mit Ehrfurcht aufzubewahren oder auch zu nehmen; denn so lange die Gestalten bleiben, bleibt da der Leib Christi. Das aber, worin sie gefunden werden, ist zu verbrennen und die Asche ins Sakrarium zu legen.

Das Sakrament der Buße.

Nun ist zu handeln über das Sakrament der Buße: und zwar 1. über die Buße selber; 2. über deren Wirkung; 3. über ihre Teile; 4. über die Empfänger; 5. über die Spender und die Macht der Schlüssel; 6. über die Ceremonien der Spendung.

Betreffs des ersten Punktes ist Gegenstand unserer Behandlung: a) Die Buße als Sakrament; b) die Buße als Tugend.

Vierundachtzigstes Kapitel.

Die Buße als Sakrament.

Erster Artikel.

Die Buße ist ein Sakrament.

a) Sie ist keines. Denn:

I. Gregor der Große sagt (decret. 1.; q. 1.; cap. Multi saecularium): „Sakramente sind die Taufe, das Chrisma, der Leib und das Blut des Herrn. Sie werden deshalb Sakramente genannt, weil unter körperlicher Hülle die göttliche Kraft geheimnisvoll das Heil wirkt.“ Dies trifft aber bei der Buße nicht zu. Denn da finden sich keine körperlichen Dinge, unter denen wie als Hüllen die göttliche Kraft das Heil wirkte. Also ist die Buße kein Sakrament.

II. Die Sakramente der Kirche werden gespendet, als von deren Verwaltern, von den Dienern der Kirche, nach 1. Kor. 4.: „So erachte uns jeder Mensch wie Diener Christi und wie Verwalter der Geheimnisse Gottes.“ Die Buße aber wird dem Menschen innerlich von Gott eingeflößt, nach Jerem. 31.: „Nachdem Du mich zu Dir bekehrt hast, habe ich Buße gethan.“

III. In allen übrigen Sakramenten, von denen bereits die Rede war, ist etwas, was nur Zeichen oder Sakrament ist; und etwas ist Sakrament und Wirkung oder sachlicher Inhalt, sacramentum et res, zugleich; und etwas Drittes ist nur Wirkung und kein Sakrament oder äußeres Zeichen. Dies kann aber in der Buße nicht gefunden werden.

Auf der anderen Seite dient wie die Taufe so auch die Buße dazu, von Sünden zu reinigen, so daß Petrus dem Simon Magus sagte (Act. 8.): „Thue Buße wegen dieser Missethat.“ Nun ist die Taufe ein Sakrament; also auch die Buße.

b) Ich antworte, Gregor bestimme so l. c.: „Das Sakrament vollendet sich in einer gewissen Feierlichkeit; wenn nämlich die betreffende Sache

so geschieht, daß man versteht, es werde damit etwas bezeichnet, was mit Bezug auf etwas Heiliges zu nehmen ist."

Offenbar aber vollendet sich in der Buße die Sache so, daß etwas Heiliges bezeichnet wird sowohl von seiten des Sünders wie von seiten des lossprechenden. Denn der Sünder zeigt durch Wort und That, er habe sein Herz von der Sünde abgekehrt; und ähnlich zeigt der lossprechende durch Wort und That auf das Werk Gottes, der die Sünden nachläßt. Also ist die Buße, wie sie in der Kirche genommen wird, ein Sakrament.

c) I. Unter „körperlichen Dingen" versteht man überhaupt sinnlich wahrnehmbare Dinge, die in diesem Sakramente sich so verhalten wie das Wasser in der Taufe, der Chrisam in der Firmung. Es ist dabei jedoch zu berücksichtigen, daß in den Sakramenten, die eine sehr hervorragende, alle Fähigkeit menschlichen Zuthuns übersteigende Gnade mit sich bringen, ein Stoff äußerlich angewandt wird; wie z. B. bei der Taufe, in der völliger Nachlaß aller Sünde und aller Strafe verliehen wird; und in der Firmung, wo die Fülle des heiligen Geistes gegeben wird; und in der letzten Ölung, wo vollendete geistige Gesundheit der Seele zu teil wird, und zwar kommt solche Gesundheit aus der Kraft Christi wie aus einem außenstehenden Princip. Die menschliche Thätigkeit als solche also, soweit sie in diesen Sakramenten ist, wird nicht durch das aus Materie und Form bestehende Wesen derselben eingeschlossen; sondern ist wie vorbereitend für sie. In allen jenen Sakramenten aber, die eine der menschlichen Thätigkeit als solcher entsprechende Wirkung haben, sind diese menschlichen, sinnlich wahrnehmbaren Thätigkeiten selber anstatt der Materie, wie in der Buße und in der Ehe (!). So verhält es sich auch mit den körperlichen Medizinen: Die einen sind von außen her angewandte Mittel wie die Pflaster; die anderen sind Thätigkeiten der zu heilenden, wie gewisse körperliche Übungen, Spazierengehen z. B.

II. In den Sakramenten, die eine solche außen befindliche körperliche Materie haben, muß diese vom Spender angewandt werden, der namens und in der Person Christi wirkt. Im Sakramente der Buße aber sind innerliche Thätigkeiten selber die Materie; und solche Thätigkeiten kommen von innerlicher Eingebung. Nicht also vom Spender her wird die Materie geboten, wie bei der Taufe das Wasser; sondern von Gott her wird sie bereitet und der lossprechende bietet die Vervollständigung des Sakramentes, indem er lossprícht.

III. „Sakrament" allein in der Buße sind die äußerlichen Akte des büßenden sowohl wie des lossprechenden. „Sakrament" zugleich und res oder Wirkung ist die innere Reue des Sünders. „Wirkung" allein und nicht äußeres Zeichen ist der Nachlaß der Sünden. Das Erste davon, in beiden zusammen, ist die Ursache des Zweiten; das Zweite zusammen mit dem Ersten ist gewissermaßen Ursache des Dritten.

Zweiter Artikel.

Die entferntere Materie der Buße sind die Sünden.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Materie in den anderen Sakramenten wird geheiligt und bethätigt durch die Worte der Form. Die Sünden aber können nicht geheiligt werden und nicht die Wirkung der Buße, die Gnade nämlich, wirken.

II. „Um ein neues Leben zu beginnen, muß jemand das alte bereuen," ſagt Auguſtin (hom. 27.). Zum alten Leben aber gehören nicht nur die Sünden, ſondern auch die als Strafe dienenden Trübſale hier auf Erden. Alſo ſind die Sünden nicht die eigens entſprechende Materie der Buße.

III. Die Buße richtet ſich nicht gegen die Erbſünde, die ja durch die Taufe getilgt wird; nicht gegen die Todſünde, die durch das Bekenntnis getilgt wird; nicht gegen die läßliche, die durch vielerlei getilgt wird. Alſo ſind die Sünden keine Materie für die Buße.

Auf der anderen Seite ſagt der Apoſtel (2. Kor. 12.): „Sie thaten nicht Buße wegen ihrer Unreinigkeit und Unzucht und Schamloſigkeit."

b) Ich antworte; wie der nächſte Stoff für ein Gemälde die Leinwand iſt, der entferntere aber die Pflanze, aus welcher die Leinwand gewonnen wird; — ſo bilden die nächſte Materie der Buße die äußeren Akte des Sünders; die entferntere die Sünden, die ihn ſchmerzen. Alſo ſind die Sünden die entferntere Materie für die Buße; freilich nicht inſoweit ſie gefallen, ſondern inſoweit ſie verabſcheut werden.

c) I. Da iſt von der nächſten Materie die Rede.

II. Das alte Leben iſt Gegenſtand der Buße auf Grund der Sünden.

III. Die Buße erſtreckt ſich auf alle Art Sünden, aber in je anderer Art. An erſter Stelle und eigentlich iſt ihr Gegenſtand die aktuelle, perſönlich begangene Sünde. Denn wir haben im eigentlichen Sinne Schmerz über die Sünden, die von unſerem Willen kommen; und an erſter Stelle iſt dieſes Sakrament eingeſetzt, um die aktuelle ſchwere Sünde zu tilgen. Die läßliche Sünde geht wohl von unſerem Willen aus und wird ſomit im eigentlichen Sinne bereut; aber nicht an erſter Stelle. Die Erbſünde iſt auch nicht im eigentlichen Sinne Gegenſtand der Buße, da wir ſie nicht begangen haben und ſie ſomit nur wie überhaupt jedes vergangene Übel verabſcheuen; wie Auguſtin ſagt (de vera et falsa poenit. c. 8.).

Dritter Artikel.

Die Form des Sakramentes der Buße.

a) Dieſelbe iſt nicht: „Ich ſpreche dich los" (Ego te absolvo). Denn:

I. Dieſe Form iſt nicht von Chriſto eingeſetzt, da wir nirgends im Evangelium von ihr leſen. Jede ſakramentale Form muß aber von Chriſto eingeſetzt ſein, ſoll ſie Wirkſamkeit haben. Zudem bedient ſich die Kirche bei ihren Abſolutionen in der Prim, in der Komplett, am Gründonnerstag ꝛc. nicht der anzeigenden Form, ſondern ſie ſpricht in der Weiſe des Gebetes: „Es erbarme ſich euer der allmächtige Gott" oder: „Den Nachlaß und die Losſprechung von Sünden verleihe euch der allmächtige Gott."

II. Leo der Große ſagt (ep. 108.): „Den Nachlaß der Sünde verleiht Gott nur auf das Gebet der Prieſter hin." Er ſpricht aber vom Nachlaſſe, der den büßenden gewährt wird. Alſo iſt dies: „Ich ſpreche dich los" nicht die Form der Buße; denn es iſt dies kein Gebet.

III. Losſprechen von der Sünde iſt das Nämliche wie ſie nachlaſſen. Sünden nachlaſſen aber iſt Gottes Sache allein (Aug. tract. 4. in Joan.). Der Prieſter nun ſagt nicht: „Ich laſſe dir die Sünden nach". Alſo darf er auch nicht ſagen: „Ich ſpreche dich los".

IV. Wie die Gewalt, von Sünden loszuſprechen, gab der Herr auch

den Aposteln die Gewalt, Krankheiten zu heilen, die Teufel auszutreiben ꝛc. (Matth. 10.; Luk. 9.). Nach Act. 8. aber sagte Petrus nicht zum gichtbrüchigen: „Ich heile dich", sondern: „Der Herr heile dich". Also muß auch hier es heißen: „Der Herr spreche dich los".

V. Manche erklären diese Form, als ob sie sagen wollte: „Ich zeige dich oder stelle dich hin als einen von Sünden losgesprochenen." Aber auch das ist falsch; denn der Priester erkennt nicht das Herz des anderen, wenn nicht Gott es ihm offenbar macht; nach Matth. 16, 19.

Auf der anderen Seite sprach der Herr zu Petrus (Matth. 16, 19.): „Was du lösen wirst auf Erden;" gerade wie Er zu den Aposteln sagte: „Gehet hin . . . und taufet sie." Nun wird die Taufe gespendet unter der Form: „Ich taufe dich". Also muß es hier heißen: „Ich löse oder ich spreche dich los".

b) Ich antworte, in jedem Dinge komme die Vollendung von der Form. Dieses Sakrament aber wird vollendet durch die Thätigkeit des Priesters, nach Art. 1 ad II. Also muß das, was vom büßenden herrührt, seien es Worte oder Handlungen, wie Materie oder bestimmbarer Stoff sein gegenüber dem, was der Priester thut, als der bestimmenden Form.

Da nun im Neuen Testamente die Sakramente wirken, was sie bezeichnen, so muß die Form ausdrücken im gebührenden Verhältnisse zur bestimmbaren Materie und mit Rücksicht auf diese das, was im Sakramente geschieht. Deshalb heißt die Form der Taufe: „Ich taufe dich"; die der Firmung: „Ich zeichne dich"; die des Sakramentes der Eucharistie, das da nicht im Gebrauche, sondern in der Weihe, in der Konsekration der Materie besteht: „Das ist mein Leib".

Das Sakrament der Buße besteht nun nicht in der Konsekration einer Materie und nicht im Gebrauche einer bereits geheiligten Materie; sondern in der Entfernung einer Materie, nämlich der Sünde. Diese Entfernung also wird ausgedrückt vom Priester mit den Worten: „Ich löse dich los". Denn die Sünden sind Fesseln, nach Prov. 5.: „Die Missethaten nehmen gefangen den gottlosen und mit den Stricken seiner Sünden wird jeder gezogen." Also ist die genannte Form die für die Buße zukömmlichste.

c) I. Diese Form kommt von den Worten Christi selber: „Was du lösen wirst auf Erden". Die Absolutionen aber in der Prim ꝛc. sind keine sakramentalen, sondern es sind Gebete um Tilgung der läßlichen Sünden. In der sakramentalen Lossprechung muß also zu diesen Absolutionen in Gebetsform hinzutreten jene, welche die Lossprechung positiv ausspricht und nicht bloß darum bittet. Solche Absolutionen in Gebetsform werden im Sakramente der Buße vorausgeschickt der eigentlichen sakramentalen, damit die Wirkung des Sakramentes nicht gehindert werde von seiten des büßenden, dessen Thätigkeiten sich hier wie die bestimmbare Materie verhalten, was bei der Taufe oder Firmung nicht der Fall ist.

II. Das Wort Leos gilt von den Absolutionen in Gebetsform, welche der sakramentalen vorhergeschickt werden; dadurch wird die sakramentale nicht entfernt.

III. Gott allein löst von Sünden und läßt sie nach kraft eigener Autorität. Die Priester thun Beides als Werkzeuge im Dienste der wirkenden Kraft Gottes. Denn die letztere wirkt in jedem Sakramente an erster Stelle. Der Herr hat auch Beides ausgedrückt. Denn zu Petrus sagt Er: „Was du lösen wirst;" und zu den Jüngern (Joh. 20.): „Denen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen." Es ist lieber

gesetzt worden: „Ich spreche oder löse dich los“, weil diese Ausdrucksweise nach dem Beispiele des Herrn ausdrücklicher die Macht der Schlüsselgewalt zeigt, kraft deren die Priester lösen. Weil aber der Priester nur in der Weise eines Werkzeuges löst, wird etwas auf die Hauptursache Bezügliches in der Form hinzugefügt; nämlich: „Ich spreche dich los im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes“ (3. de coel. hier. et 7. de eccl. hier.). Weil jedoch ein solcher Zusatz nicht aus den Worten Christi abgeleitet wird, wie bei der Taufe, ist er an sich betrachtet der Willkür des Priesters unterworfen.

IV. Den Aposteln ward nicht die Gewalt gegeben, daß sie selbst die kranken heilten, sondern daß auf ihr Gebet hin die kranken geheilt würden. In den Sakramenten aber erhielten sie die Gewalt, als Werkzeug der göttlichen Kraft thätig zu sein. Und sonach können sie mit mehr Recht in den Sakramenten ihren eigenen Akt ausdrücken wie in den Heilungen. In letzteren aber bedienten sie sich auch manchmal der anzeigenden Form, wie Act. 3. Petrus sprach: „Was ich habe, das gebe ich dir: Im Namen Jesu des Nazareners stehe auf und wandle.“

V. Die Sakramente des Neuen Bundes *wirken* das, was sie bezeichnen. Somit ist es wohl richtig, zu sagen z. B.: „Ich zeige dich als einen getauften“; aber dies ist so zu verstehen, daß der taufende zeigt, was er selber gewirkt hat und nicht bloß ein Zeichen hinstellt von dem, was ein anderer gewirkt hat. Also zu sagen: „Ich zeige dich als einen losgesprochenen“; das ist wohl nicht falsch als Erklärung der Absolutionsform; aber es muß dann dahin verstanden werden, daß der Priester zeigt, was *seine* Lossprechung gewirkt hat und nicht daß diese letztere selber nur ein Zeichen sei. Dazu, um dies zu sagen, bedarf der Priester keiner besonderen Offenbarung; denn wie die anderen Sakramente eine zuverlässige Wirkung haben, mag auch diese von seiten des empfangenden gehindert werden können, so steht es ebenfalls mit diesem Sakramente. Deshalb sagt Augustin (2. de adult. conj. 9.): „Es ist nicht schimpflich noch schwer nach begangenen Ehebruchssünden die Versöhnung der Ehegatten, wo kraft der Schlüssel des Himmelreichs ohne jeden Zweifel der Nachlaß der Sünden verliehen wird.“

Vierter Artikel.

Das Händeauflegen von seiten des Priesters ist in diesem Sakramente nicht erfordert.

a) Das ist wohl erfordert. Denn:

I. Matth. ult. heißt es: „Sie werden den kranken die Hände auflegen und diesen wird es gut gehen.“ Solche geistig kranke aber sind die Sünder.

II. Im Sakramente der Buße erlangt der Mensch wieder den verlorenen heiligen Geist, nach Ps. 50.: „Gieb mir zurück die Freude an meinem Heile und mit fürstlichem Geiste befestige mich.“ Der heilige Geist aber wird gegeben durch Händeauflegen, nach Act. 8, 17. und nach dem Beispiele des Herrn selber (Matth. 19, 19.), wo er den kleinen die Hände auflegte.

III. Die Worte des Priesters haben hier keine größere Wirksamkeit wie in den anderen Sakramenten. In diesen aber muß mit den Worten

des Spenders eine gewisse Thätigkeit verbunden sein; wie z. B. daß der taufende Wasser ausschüttet über den Täufling, während er spricht: „Ich taufe dich.“ Also muß hier auch eine Thätigkeit wie Händeauflegen mit den Worten der Form verbunden sein.

Auf der anderen Seite hat der Herr, als Er dem Petrus sagte: „Was du lösen wirst“, eines Händeauflegens keineswegs erwähnt; und auch nicht als Er allen Aposteln sagte: „Denen ihr die Sünden nachlasset.“

b) Ich antworte; das Händeauflegen bedeute im Bereiche der Sakramente eine reichliche Wirkung der Gnade, so daß die Gnade von den Spendern, in denen sie in reicher Fülle sein muß, gleichsam sich fortsetzt bis zu den anderen. Im Sakramente der Firmung also, wo die Fülle des heiligen Geistes herabkommt, und in der Priesterweihe, welche eine große Gewalt verleiht in den heiligen Mysterien, werden die Hände aufgelegt, nach 2. Tim. 1, 6. Die Wirkung der Buße aber ist nicht eine hervorragende Gnadengabe, sondern die Entfernung der Sünde. Also wird da kein Händeauflegen erfordert, wie auch nicht bei der Taufe, wo doch der Sündennachlaß ein mehr vollendeter ist.

c) I. Jenes Händeauflegen ist kein sakramentales, sondern hat den Zweck, einem Wunder zu dienen; daß nämlich durch die Berührung mit der Hand eines heiligmäßigen Menschen auch die körperliche Krankheit fortgenommen wird, nach Mark. 6, 5. und Matth. 8.

II. Nur das Empfangen des heiligen Geistes in einer gewissen Fülle, nicht jegliches erfordert ein Händeauflegen.

III. In den Sakramenten, welche im Gebrauchen einer Materie bestehen, muß zu den Worten der Form eine äußere Handlung treten, welche diese bestimmte Materie anwendet, wie in der Taufe, der Firmung, der letzten Ölung. Hier aber stehen an der Stelle der Materie die Thätigkeiten des büßenden. Wie also in der Eucharistie durch das bloße Aussprechen der Worte über die Materie das Sakrament vollendet wird, so wird auch in der Buße das Sakrament vollendet durch die Worte allein des Priesters mit Rücksicht auf die im Sünder gebotene Materie. Wäre da eine äußerliche Thätigkeit noch vonnöten auf seiten des Priesters, so wäre mehr als das Händeauflegen das Kreuzzeichen am Platze zum Zeichen daß durch Christi Blut die Sünden getilgt worden sind. Doch ist nichts davon notwendig.

Fünfter Artikel.

Das Sakrament der Buße ist notwendig zum Heile.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Zu Ps. 125. (Qui seminant in lacrymis) sagt Augustin: „Sei nicht traurig, wenn du guten Willen hast, von wo aus du Frieden erntest.“ Also genügt zum Frieden, d. h. zum Heile, der gute Wille ohne Reue. Zudem heißt es 2. Kor. 7.: „Die Trauer nach Gott ist die Ursache für die Reue oder Buße.“

II. Nach Prov. 10. „bedeckt die heilige Liebe alle Sünden;“ und c. 15.: „Durch Barmherzigkeit und durch den Glauben werden die Sünden gereinigt.“ Da ist von Buße gar keine Rede.

III. Wir müssen dem Beispiele Christi folgen. Er aber hat die ehebrecherische Frau losgesprochen ohne jegliche Buße, nach Luk. 8.

Auf der anderen Seite sagt der Herr (Luk. 13.): „Wenn ihr nicht Buße thuet, werdet ihr alle zu Grunde gehen."

b) Ich antworte; schlechthin, ohne Bedingung nämlich notwendig zum Heile sei alles dies, ohne was keiner sein Heil gewinnen kann, wie z. B. die Gnade Christi und die Taufe, durch die jemand Glied am Leibe Christi wird. Unter der Voraussetzung aber daß jemand der Sünde unterliegt, ist ihm notwendig zum Heile das Sakrament der Buße, während es für jene, die nicht sündigen, nicht notwendig ist. Daher heißt es (2. Paral. ult.): „Du, Herr, Gott der gerechten, hast keine Buße aufgelegt den gerechten, dem Abraham, Isaak und Jakob und jenen, die nicht gesündigt haben." „Die Sünde aber, wenn sie vollendet worden, erzeugt den Tod," wie Jakobus (1, 15.) sagt. Da also der Sünder nicht zum Heile gelangen kann, wenn nicht die Sünde von ihm entfernt wird und dies nicht geschehen kann ohne das Sakrament der Buße, in welchem thätig ist die Kraft des Leidens Christi vermittelst der Lossprechung und der entsprechenden Thätigkeit des büßenden, der mit der Gnade mitwirkt zur Tilgung der Sünden, so ist das Bußsakrament dafür notwendig zum Heile. „Wer dich geschaffen hat ohne dich," sagt Augustin (tract. 72. in Joan.), „wird dich nicht rechtfertigen ohne dich." So ist auch die Heilung notwendig für einen Menschen, der in eine Krankheit gefallen ist.

c) I. Jene Glosse ist zu verstehen von einem guten Willen, der nicht gesündigt hat. Wird aber der gute Wille hinweggenommen durch die Sünde, so wird er nicht wieder erlangt ohne die Trauer der Reue über sie; und das gehört zur Buße.

II. Fällt jemand in Sünden, so ist die erste Voraussetzung die Reue oder Buße, damit Liebe, Barmherzigkeit, Glaube ihn von der Sünde lösen. Die Liebe nämlich verlangt, daß man das Gegenteil vom geliebten Gegenstande haßt und über die diesem zugefügte Beleidigung Schmerz empfindet. Der Glaube fordert, daß der Sünder danach verlangt, durch die Kraft des Leidens Christi, welche in den Sakramenten wirkt, gerechtfertigt zu werden von seinen Sünden. Die Barmherzigkeit legt auf, daß der Mensch seinem eigenen Sündenelende durch die Reue oder Buße abhelfe; denn „elend macht die Menschen die Sünde," heißt es Prov. 14.; und: „Erbarme dich deiner Seele und gefalle Gott" (Ekkli. 30.).

III. Christus konnte, wie schon oft gesagt, die Wirkung eines jeden Sakramentes verleihen, ohne daß Er das Sakrament selber verlieh. Also ohne eine äußerliche Buße löste er diese Frau; nicht aber ohne innerliche, die Er selbst in ihr durch die Gnade wirkte.

Sechster Artikel.

Die Buße ist das zweite Rettungsbrett nach dem Schiffbruche.

a) Dies wird geleugnet. Denn:

I. Zu Isai. 3. (peccatum suum) sagt Hieronymus: „Das zweite Rettungsbrett nach dem Schiffbruche ist, daß man seine Sünden verbirgt." Die Buße aber offenbart die Sünden.

II. Das Fundament in einem Bau hält die erste und nicht die zweite Stelle ein. Hebr. 6. aber heißt es: „Leget nicht zum zweiten Male das Fundament der Buße wegen der toten Werke." Deshalb geht auch die

Buße vorher der Taufe, nach Act. 2.: „Thuet Buße und jeder lasse sich taufen.“

III. Alle Sakramente sind gewisse Rettungsplanken. Unter ihnen aber kommt die Buße erst an vierter Stelle.

Auf der anderen Seite nennt die Buße so der heilige Hieronymus (l. c.).

b) Ich antworte; was an und für sich, schlechthin und ohne Voraussetzung, etwas ist, das kommt an erster Stelle; und dann erst das, was nur unter einer gewissen Voraussetzung eben dasselbe ist. Nun wird die Taufe als geistige Wiedererzeugung, die Firmung als geistige Erstarkung und Vollendung, die Eucharistie als geistige Nahrung schlechthin und an und für sich auf das menschliche Heil bezogen; die Buße aber nur unter der Voraussetzung daß der Mensch aktuelle Sünden begeht. Also steht die Buße an zweiter Stelle unter den Sakramenten; und deshalb heißt sie „die zweite Rettungsplanke nach dem Schiffbruche.“ Denn wie das erste Heilmittel derer auf dem Schiffe dahin abzielt, das Schiff in seiner Vollständigkeit zu erhalten, das zweite aber daß, ist das Schiff gescheitert, jemand an eine Planke sich anklammert; — so ist es das erste Heilmittel im Bereiche des geistigen Heiles, daß jemand sich unversehrt erhält; das zweite daß, hat er die Unversehrtheit verloren, er durch die Buße zur selben zurückkehre.

c) I. „Die Sünde verbergen“ kann geschehen so, daß man nicht öffentlich die Sünde begehe; und das ist besser, wie wenn man öffentlich sündigt, wo sowohl die Verachtung des göttlichen Gebotes als auch das gegebene Ärgernis größer ist. Danach also ist es ein gewisses Heilmittel, seine Sünden zu verbergen, weil dadurch die Sünde geringer, wenn auch nicht getilgt wird; und demgemäß spricht die Glosse. Dann aber kann dieses Verbergen so geschehen, daß jemand das Bekenntnis vernachlässigt; und so ist es gegen die Buße und gegen die zweite Rettungsplanke; denn „wer seine Sünden verbirgt, wird nicht gelenkt werden,“ heißt es Prov. 28.

II. Die Buße ist das Fundament im zweiten Aufbau des geistigen Tempels, der sich vollzieht im Zerstören der begangenen Sünden. Denn das Erste, was dem zu Gott zurückkehrenden entgegenkommt, ist die Buße. Die Buße vor der Taufe ist nicht das Sakrament der Buße.

III. Die drei vorhergehenden Sakramente gehören zum vollständigen Schiffe; die Buße berücksichtigt das gescheiterte Schiff der Seele.

Siebenter Artikel.

Die Einsetzung des Bußsakramentes.

a) Dieselbe war gar nicht notwendig. Denn:

I. Was zum natürlichen Rechte gehört, bedarf keiner weiteren Einsetzung. Das Böse aber verabscheuen, wenn man das Gute liebt, gehört zum natürlichen Rechte. Also ist die Buße unzukömmlicherweise eingesetzt im Neuen Testamente.

II. Auch im Alten Bunde war die Buße, nach Jerem. 8.: „Keiner thut Buße wegen seiner Sünde und sagt: Was habe ich gethan.“ Also bedurfte es keiner Einsetzung im Neuen Bunde.

III. Die Buße als zweite Planke folgt der Taufe. Sie ist aber vom Herrn eingesetzt vor der Taufe; im Beginne nämlich seines Predigens

sagte der Herr (Matth. 4.): „Thuet Buße; denn es naht das Himmelreich.“ Also ist dieses Sakrament nicht zweckmäßig eingesetzt.

IV. Christus scheint dieses Sakrament nicht eingesetzt zu haben, da Er selbst es nicht gebraucht hat, wie Er z. B. die Eucharistie genommen. Also wirkt im selben nicht die Kraft Christi.

Auf der anderen Seite heißt es Luk. ult.: „Christus mußte leiden und von den toten auferstehen am dritten Tage und in seinem Namen mußte Buße gepredigt werden und Nachlaß der Sünden unter allen Völkern.“

b) Ich antworte; in diesem Sakramente seien die Thätigkeiten des büßenden wie die Materie und was der Priester thut, das sei wie die bestimmende Form, insofern er als Diener Christi thätig ist. Die Materie nun besteht auch in den anderen Sakramenten entweder von Natur aus vorher, wie das Wasser; oder der Kunst nach, wie das Brot. Deshalb bedarf es einer eigenen Auswahl und Bestimmung von seiten des Einsetzers, damit dieses außen vorherbestehende Element zur Materie eines Sakramentes werde. Die Form aber in jedem Sakramente ist ganz und gar von Christo, von dessen Leiden die in den Sakramenten wirkende Kraft ausgeht.

So besteht also die Materie hier ebenfalls vorher; denn durch seine natürliche Vernunft wird der Mensch dahinbewegt, daß er Schmerz empfinde über das von ihm begangene Übel. Daß er aber in einer bestimmten Weise Buße wirke, das kommt von der göttlichen Einsetzung. Deshalb hat der Herr im Beginne seiner Predigt den Menschen aufgelegt, nicht nur daß sie büßen, sondern auch daß sie etwas aus Buße thun, indem er hinwies auf bestimmte Art und Weisen thätig zu sein im Geiste der Buße; und damit wies er hin auf dieses Sakrament.

Was jedoch zum Amte der Priester gehört, hat Er bestimmt in den Worten (Matth. 16, 19.): „Dir werde ich die Schlüssel des Himmelreichs geben.“ Die Wirksamkeit und den Ursprung der in diesem Sakramente wirkenden Kraft aber hat Er ausgedrückt nach der Auferstehung Luk. ult.: „Es muß Buße gepredigt werden im Namen des Menschensohnes zum Nachlasse der Sünden unter allen Völkern;“ denn kraft des Namens Jesu, der für uns gelitten hat und auferstanden ist, hat dieses Sakrament Wirksamkeit zum Nachlasse der Sünden.

c) I. Vom Naturrechte geht es aus, daß jemand über das begangene Übel Schmerz empfinde, Heilmittel irgendwie suche und durch einige Zeichen seinen Schmerz offenbare; wie von den Niniviten (Jon. 3.) gelesen wird. Hier aber im Neuen Testamente wird dieses Alles durch Christum näher bestimmt, wie dies auch mit den übrigen Principien des Naturrechts der Fall war. So war auch bei den Niniviten der Glaube an das Wort des Jonas für die Buße in bestimmte Bahnen gelenkt; nämlich in die der Hoffnung auf Nachlaß: „Wer weiß es, ob nicht Gott verzeihe und sich zu uns wende und von seinem Zorne lasse und so wir nicht zu Grunde gehen.“

II. Auch im Alten Testamente hatte die Buße eine nähere Bestimmung und Begrenzung, aber wie dies der Unvollkommenheit des Alten Bundes zukam. Denn mit Rücksicht auf den Schmerz sollte auch da dieser mehr im Herzen sein wie in äußeren Zeichen, nach Joel 2.: „Zerreißet euere Herzen und nicht euere Kleider;“ und mit Rücksicht auf das Heilmittel sollten sie mindestens im allgemeinen ihre Sünden den Dienern Gottes bekennen. Deshalb heißt es Lev. 5.: „Wenn eine Seele aus Unwissenheit gesündigt hat, so soll sie einen fleckenlosen Widder darbringen;“ nämlich mit dem Vorstellen des Opfertieres selber bekannte gewissermaßen der betreffende

bereits die bestimmte Gattung seiner Sünde. Und danach heißt es Prov. 28.: „Wer seine Sünden verbirgt, wird nicht gelenkt werden; wer sie bekennt und verläßt, wird Barmherzigkeit erlangen.“ Denn noch nicht war die Schlüsselgewalt eingesetzt; und somit war noch nicht es so bestimmt, daß jemanden seine Sünde schmerze mit dem Vorsatze, sich durch Bekenntnis und Genugthuung der Schlüsselgewalt zu unterwerfen in der Hoffnung, Verzeihung zu erlangen durch die Kraft Christi.

III. Was der Herr über die Notwendigkeit der Taufe zu Nikodemus (Joh. 3.) sagte, ging der Zeit nach vorher dem, was Er sagte über die Notwendigkeit der Buße. Jenes nämlich war vor der Einkerkerung des Johannes; dieses nachher. Jedoch wird auch vor der Taufe eine gewisse Buße erfordert, nach Act. 2.; und so könnte Er auch in umgekehrter Ordnung gesprochen haben.

IV. Christus hat seine Taufe ebenfalls nicht in Gebrauch genommen, sondern die Taufe des Johannes erhalten. Und Er hat auch nicht selbst getauft (Joh. 4.), sondern vermittelst seiner Jünger; wenn man auch meinen darf, Er selbst habe seine Jünger getauft (Aug. ad Seleuc. ep. 265.). Dieses Sakrament aber konnte Er weder empfangen, weil Er keine Sünde hatte; noch spenden, weil Er die Wirkung dieses Sakramentes verlieh ohne das Sakrament, damit Er seine Kraft und seine Barmherzigkeit darthue. Die Eucharistie nahm Er selbst und gab sie anderen, damit Er deren hervorragende Würde einpräge und weil sie ein Andenken ist an sein Leiden, in welchem Christus Priester und Opfergabe ist.

Achter Artikel.

Die Buße muß dauern bis an das Ende des Lebens.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Buße hat zum Zwecke den Nachlaß der Sünden. Diesen aber erlangt der Mensch sogleich; nach Ezech. 18.: „Thut der gottlose Buße von allen seinen Sünden, die er gethan . . .; er wird leben und nicht sterben.“

II. Buße thun gehört zum Stande der anfangenden. Der Mensch muß aber fortschreiten und vollendet werden.

III. Nach den kirchlichen Kanones giebt es gewisse Zeiten, um Buße zu thun. Also braucht diese nicht das ganze Leben hindurch zu dauern, sondern so lange für jede Sünde, wie der betreffende Kanon bestimmt.

Auf der anderen Seite schreibt Augustin (de vera et falsa poenit. 13.): „Was bleibt uns übrig Anderes als daß wir beständig Schmerz empfinden in unserem Leben? Hört der Schmerz auf, so hört die Buße auf. Endet aber die Buße, wo bleibt der Nachlaß?“

b) Ich antworte; es gebe eine innere und eine äußere Buße. Die innere Buße nun, kraft deren dem Menschen es mißfällt, daß er gesündigt, muß bis an das Ende des Lebens dauern; denn im Augenblicke, wo ihm die begangene Sünde gefiele, würde er sündigen und die Frucht des Nachlasses verlieren. Nach diesem Leben aber sind die Menschen in der Seligkeit nicht mehr fähig, zu trauern oder Schmerz zu haben. Deshalb mißfallen den seligen wohl die Sünden, aber ohne alle Trauer, nach Isai. 65.: „Dem Vergessen sind anheimgefallen die früheren Angsten.“

Die äußere Buße besteht darin daß der Mensch seine Sünden bekennt

und die auferlegte Buße verrichtet. Und solche Buße dauert gemäß der Beschaffenheit der Sünde.

c) I. Die wahre Buße tilgt die vergangenen Sünden und behütet vor künftigen. Es muß also im Menschen, wenn auch die vergangenen Sünden verziehen sind, die Buße bleiben, damit er vor weiteren sich hüte.

II. Innerliche und äußerliche Buße thun, gehört zum Stande der anfangenden, die nämlich neu zurückkehren von der Sünde. Die innerliche Buße aber ist auch in den vollkommenen, nach Ps. 85.: „Das Aufsteigen in seinem Herzen hat er geordnet im Thale der Thränen;“ und 1. Kor. 15.: „Ich bin nicht wert, Apostel genannt zu werden; denn ich habe verfolgt die Kirche Gottes.“

III. Diese Zeiten dienen der äußerlichen Buße.

Neunter Artikel.

Die Buße kann eine fortwährende sein.

a) Dies kann sie nicht. Denn:

I. Jerem. 31. heißt es: „Deine Stimme höre auf zu wehklagen und deine Augen zu weinen.“

II. Über jedes gute Werk soll der Mensch sich freuen, nach Ps. 99.: „Dienet dem Herrn in Freuden.“ Buße thun aber ist ein gutes Werk. Also kann darüber der Mensch sich freuen. Er kann aber nicht zugleich trauern und sich freuen (9 Ethic. 4.). Also braucht der Mensch nicht fortwährend zu trauern über die vergangenen Sünden, was Sache der Buße ist.

III. 2. Kor. 2. heißt es: „Tröstet ihn (den reuigen), daß ihn die Reue nicht zu sehr verzehre.“ Der Trost aber vertreibt die Trauer der Buße. Auf der anderen Seite „soll der Schmerz in der Reue beharrlich festgehalten werden“ (Aug. l. c. 13.).

b) Ich antworte; man kann Reue haben dem Zustande nach und der thatsächlichen Wirksamkeit nach. In letzterer Weise kann der Mensch nicht immer bereuen; denn zum mindesten wird dieses Thätigsein unterbrochen durch den Schlaf und andere körperliche Bedürfnisse. Dem Zustande nach kann der Mensch immer bereuen; sowohl indem er nichts thut, was der Buße entgegen sei, als auch indem er wenigstens den Vorsatz nährt, immer Mißfallen zu haben an den vergangenen Sünden.

c) I. Wehklagen und Weinen gehört zu der äußerlichen Buße, die weder ununterbrochen ist noch bis ans Ende des Lebens dauert. Deshalb wird da hinzugesetzt: „Denn jedes Werk hat seinen Lohn.“ Der Lohn der Buße nun ist der Nachlaß der Sünden und der Strafen; ist dieser verliehen, so bedarf es des äußerlichen Werkes der Buße nicht mehr.

II. Insoweit Freude und Schmerz genommen werden als Leidenschaften im sinnlichen Teile, kann Beides in keiner Weise und nach keiner Seite hin zugleich in der Seele sein; denn sie sind sowohl von seiten des Gegenstandes (wenn der Gegenstand natürlich der nämliche ist), wie von seiten des körperlichen Thätigseins einander entgegengesetzt; da die Freude von einer Erweiterung des Herzens begleitet wird und die Trauer von einer Zusammenziehung. Wird aber Freude und Schmerz genommen als geistige einfache Willensthätigkeit, so kann da nur jener Gegensatz sich finden, der vom Gegenstande kommt. Es kann da nicht Freude und Schmerz über ein

und dasselbe unter dem gleichen Gesichtspunkte empfunden werden. Es kann jedoch Freude und Schmerz zugleich sein über Verschiedenes oder über ein und dasselbe unter verschiedenen Gesichtspunkten; wie, wenn wir den gerechten in Trübsal sehen, uns zugleich freut seine Gerechtigkeit und betrübt seine Trübsal; oder wie uns da seine Trübsal betrübt unter dem Gesichtspunkte des körperlichen oder seelischen Leides und sie uns freut unter dem Gesichtspunkte des Verdienstes der ewigen Seligkeit. Deshalb sagt Augustin (l. c.): „Der Büßer empfinde immer Reue und freue sich über die Reue." Denn es mißfällt ihm, daß er gesündigt; und es gefällt ihm, daß ihm dies mißfällt auf Grund der Hoffnung auf Verzeihung.

Wenn aber auch die Trauer keinerlei Freude in ihrer Gesellschaft duldete, so würde dadurch allein die thatsächlich sich äußernde Buße als eine fortwährende ausgeschlossen werden; nicht die Buße dem Zustande nach.

III. Die Tugend muß den Leidenschaften das richtige Maß auflegen (2 Ethic. 3.). Die Trauer aber im sinnlichen Teile, welche folgt dem reuigen Willen, ist eine Leidenschaft; und sonach ist sie gemäß der Tugend zu regeln. Das „zu viel" führt zur Verzweiflung, wie hier der Apostel sagt. Und nach dieser Seite hin mäßigt der Trost die Trauer.

Zehnter Artikel.

Das Bußsakrament darf man wiederholt empfangen.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Hebr. 6. heißt es: „Unmöglich ist es, daß jene, welche einmal erleuchtet worden und von der Himmelsgabe gekostet haben und teilhaft geworden sind des heiligen Geistes und gefallen sind, wieder erneuert werden zur Buße." Wer aber bereut hat, ist erleuchtet und hat gekostet von der Himmelsgabe des heiligen Geistes. Also kann er nicht von neuem bereuen.

II. Ambrosius schreibt (2. de poenit. 10.): „Es giebt deren, die da öfter schon Buße gethan haben, die Mißbrauch treiben mit der Gnade Christi. Denn wenn sie wahrhaft Buße thäten, so hätten sie nicht notwendig, dieselbe zu wiederholen. Eine Taufe, eine Buße." Die Taufe aber wird nicht wiederholt.

III. Die Wunder, welche der Herr an kranken gewirkt, zeigen an die Heilung geistiger Krankheiten. Wir lesen aber nicht, daß der Herr ein und denselben blinden zweimal mit dem Augenlichte beschenkt oder ein und denselben aussätzigen zweimal gereinigt hätte. Also darf man auch keinem Sünder zweimal das Bußsakrament reichen.

IV. Gregor (34. in Evgl.) sagt: „Buße will heißen die vergangenen Sünden beweinen und das zu Beweinende nicht wieder begehen." Und Isidor (2. de summo bono 16.): „Ein Spötter ist es und kein Büßer, der noch thut das, was er bereut."

V. Wie die Taufe ihre wirkende Kraft hat aus dem Leiden Christi, so auch die Buße. Die Taufe aber wird nicht wiederholt; also auch nicht die Buße.

VI. Ambrosius erklärt zu Ps. 118. (deprecatus sum faciem): „Die Leichtigkeit Nachlaß zu finden giebt den Anstoß, um mehr zu sündigen." Könnte man also oft das Bußsakrament empfangen, so beförderte dies das Sündigen.

Auf der anderen Seite wird angeleitet der Mensch zur Barmherzigkeit durch das Beispiel der göttlichen Barmherzigkeit, nach Luk. 6.: „Seid barmherzig, wie euer Vater im Himmel barmherzig ist." Der Herr hat aber diese Barmherzigkeit den Jüngern anbefohlen, daß sie öfter ihren Brüdern verzeihen, wenn dieselben sie beleidigen: „siebenundsiebzigmal," sagt Christus zu Petrus, „solle er verzeihen, nicht siebenmal" (Matth. 18, 21.). Also verzeiht Gott öfter den Sündern, die um Verzeihung bitten, nach Matth. 6.: „Verzeihe unsere Schulden, so wie wir verzeihen unseren Schuldigern."

b) Ich antworte; die Novatianer meinten irrtümlich, nach der ersten Buße, der Taufe, könne der von neuem sündigende nicht von neuem durch die Reue zurückkehren. Andere meinten, nach der Taufe sei zwar nützlich das Bußsakrament; aber nur ein einziges Mal dürfte es empfangen werden (Aug. l. c. cap. 5.).

Diese Irrtümer kamen 1. daher, daß die betreffenden Irrlehrer den Wesenscharakter der Buße nicht kannten. Denn da nur durch die heilige Liebe die Sünden nachgelassen werden, so meinten sie, die einmal erhaltene Liebe könne nicht verloren gehen; wenn demnach die Reue eine wahrhaftige sei und die Liebe das Herz in Besitz genommen habe, so könne letztere durch keine Sünde wieder entfernt werden; und so sei eine Erneuerung der Buße unnötig. Die heilige Liebe aber kann auf Grund der Willensfreiheit verloren werden; und somit kann jemand, auch nach wahrhaftiger Buße, wieder in Sünden fallen (vgl. II., II. Kap. 24, Art. 11.). Sie hatten 2. die Ansicht, eine solche Schwere habe die nach der Verzeihung begangene Sünde, daß sie nicht mehr nachgelassen werden könne. Doch ist dies a) gegen den Charakter der Sünde, die, auch nach erlangter Verzeihung, schwerer sein kann oder leichter wie die vorher begangene; — und b) gegen die Unermeßlichkeit der göttlichen Barmherzigkeit, welche größer ist als alle Gattungen und alle Zahl der Sünde, nach Ps. 50.: „Erbarme Dich meiner nach Deiner großen Barmherzigkeit und nach der Menge Deiner Erbarmungen tilge meine Bosheit." Deshalb wird auch das Wort Kains verworfen: „Größer ist meine Sünde als daß ich Verzeihung erlangen könnte;" und 2. Paral. ult. heißt es: „Unermeßlich und unerforschlich ist die Barmherzigkeit Deiner Verheißung weit über die Bosheit der Menschen."

Das Bußsakrament also kann wiederholt werden.

c) I. Weil bei den Juden einige Waschungen waren, nach denen sie gemäß dem Gesetze mehrmals rein wurden; so meinten manche derselben, auch die Taufe könne mehrmals empfangen werden. Dementgegen schreibt der Apostel: „Unmöglich ist, daß die einmal erleuchteten (durch die Taufe) wieder erneuert werden zur Buße" (durch die Taufe, welche ist „das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes"). Und den Grund giebt der Apostel ebenfalls an, weil nämlich durch die Taufe der Mensch in Christo stirbt: „indem sie kreuzigen den Sohn Gottes von neuem in sich."

II. Ambrosius spricht von der feierlichen Buße in der Kirche, wie sie damals Brauch war; diese ward nicht wiederholt.

III. Darauf antwortet Augustin (l. c.): „Viele blinde und zu verschiedener Zeit hat der Herr geheilt und viele kranke gesund gemacht. Er zeigte damit, wie in jenen verschiedenen oft die nämlichen Sünden verziehen werden, so daß, wen der Herr zuerst als einen blinden geheilt, diesen selben Er dann als aussätzigen gereinigt hat. Deshalb nämlich hat Er so viele fieberkranke, so viele lahme, so viele blinde und taube geheilt, damit kein

Sünder verzweifle; und darum wird nicht geſchrieben, der Herr habe zweimal ein und denſelben geheilt, damit jeder ſich fürchte, mit der Sünde ſich zu verbinden. Er nennt ſich einen Arzt; gewiß nicht für die geſunden, ſondern für die kranken. Welchen Arzt aber gäbe es wohl, der das nämliche Übel nur einmal und nicht ein zweites Mal heilen könnte? Sache der Ärzte iſt es, einen, der hundertmal krank wird, hundertmal zu heilen. Chriſtus wäre geringer wie die anderen Ärzte, wenn Er was dieſe können nicht vermöchte."

IV. Jener iſt ein Spötter und kein Büßer, der zugleich damit daß er bereut und um Verzeihung bittet eben dasſelbe thut, was er äußerlich bereut. Daß aber jemand ſpäter wieder in die Sünde zurückfällt, dies ſchließt nicht aus, daß die erſte Reue eine wahrhaftige geweſen ſei. Denn niemals wird die Wahrhaftigkeit des früheren Aktes ausgeſchloſſen dadurch, daß ein zu dieſem in Gegenſatz ſtehender Akt ſpäter folgt. Wahrhaft z. B. lauft jemand jetzt, der ſpäter nicht lauft, ſondern ſitzt.

V. Die Taufe hat ihre Kraft aus dem Leiden Chriſti als geiſtige Wiedererzeugung, deren Natur es iſt, nur einmal ſtatthaben zu können zugleich mit dem Verzichten auf das frühere Leben, dem Tode der Sünde. Einmal nur wird der Menſch geboren, wie er nur einmal ſtirbt (Hebr. 9.). Die Buße aber hat Kraft aus dem Leiden Chriſti wie geiſtige Medizin, die wiederholt werden kann.

VI. Nach Auguſtin (l. c.) ſteht es feſt, daß Gott im höchſten Grade mißfallen die Sünden, eben weil Er beſtändig bereit iſt, ſie zu zerſtören, damit nicht aufgelöſt wird was Er geſchaffen; nicht verdorben was Er geliebt."

Fünfundachtzigſtes Kapitel.

Die Buße als Tugend.

Erſter Artikel.

Die Buße iſt eine Tugend.

a) Dies iſt ſie nicht. Denn:

I. Die Buße ſteht auf der gleichen Stufe wie die übrigen Sakramente. Von dieſen aber iſt keines eine Tugend.

II. Nach 4 Ethic. ult. iſt „die Verſchämtheit keine Tugend" 1. weil ſie mit einer Veränderung im Bereiche des Körperlichen verbunden, ſonach Leidenſchaft iſt; und 2. weil ſie keine Verfaſſung in einem vollkommenen Menſchen iſt, da ſie zum Gegenſtand hat etwas Schimpfliches im Menſchen, was im Tugendhaften ſich nicht findet. Die Buße nun bringt ebenfalls mit ſich Wehklagen und Weinen, eine körperliche Veränderung, nach Gregor (34. in Evgl.); ihr Gegenſtand zudem iſt die Sünde, welche im Tugendhaften nicht ſich findet. Alſo iſt ſie keine Tugend.

III. „Kein tugendhafter iſt ein Thor," nach 4 Ethic. 3. Ein Thor

aber ist jener, der über etwas Vergangenes Schmerz hat, was nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann.

Auf der anderen Seite werden Gesetze gegeben um der tugendhaften Thätigkeit willen; denn „der Gesetzgeber will die Bürger zu besseren Menschen machen“ (2 Ethic. 1.) Gottes Gebot aber ist es, „Buße zu thun“ (Matth. 4, 17.). Also ist die Buße eine Tugend.

b) Ich antworte, Reue haben besage Schmerz empfinden über etwas vorher Gethaenes. Ist nun dieser Schmerz nur im sinnlichen Teile, also Leidenschaft, so ist er keine Tugend und damit auch die Buße nicht. Findet er sich aber im geistigen Wollen, so ist er begleitet von einem gewissen Auswählen; und ist dieses recht, so muß dies ein Tugendakt sein, ist doch „die Tugend ein Zustand, der da lehrt auszuwählen gemäß der gefunden Vernunft“ (2 Ethic. 6.). Hat also jemand Schmerz über etwas Angemessenes und in der gebührenden Weise und zum rechten Zwecke; so ist dies Tugendakt und gehört der Buße an, die demnach eine Tugend ist. Denn der büßende wählt eben einen angemessenen Schmerz über die vergangenen Sünden mit der Absicht, sie zu entfernen.

c) I. Im Sakramente der Buße sind als Materie menschliche Thätigkeiten, was in der Taufe oder Firmung nicht statthat. Da also die Tugend das Princip angemessener Thätigkeit ist, so ist vielmehr die Buße eine Tugend oder mit einer Tugend wie die Taufe oder Firmung.

II. Die Buße ist nicht Tugend als Leidenschaft; sondern als geistiger Wille, das Rechte auszuwählen. Das gilt aber nicht von der Verschämtheit. Denn diese hat zum Gegenstande eine schimpfliche That als etwas bereits Gegenwärtiges, wodurch man fürchtet, zu Schanden zu werden; — die Buße aber betrachtet das Schimpfliche als etwas Vergangenes. Nun ist es wohl gegen die Vollendung der Tugend, wenn jemand gegenwärtig in sich hat etwas Schimpfliches, wovor er sich schämen muß. Es ist aber nicht gegen die Vollendung der Tugend, wenn jemand Sünden in der Vergangenheit begangen hat, die er bereuen muß; denn aus einem Lasterhaften wird einer tugendhaft.

III. Schmerz empfinden über etwas Geschehenes mit der Absicht, es nicht geschehen zu machen, wäre thöricht. Das beabsichtigt aber nicht der reuige. Er hat Mißfallen an etwas bereits Geschehenem mit der Absicht, die Folge davon zu entfernen; nämlich die Beleidigung Gottes und die Verschuldung der Strafe. Und das ist keine Thorheit.

Zweiter Artikel.

Die Buße ist eine eigene besondere Tugend.

a) Das ist sie nicht. Denn:

I. Die Freude an den vergangenen guten Handlungen ist keine eigene Tugend für sich; sondern fließt aus der Liebe (Aug. 14. de civ. Dei 7, 8, 9.), nach 1. Kor. 13.: „Die Liebe freut sich nicht an der Bosheit, sondern an der Wahrheit.“ Also ist auch die Reue über die vergangenen Sünden keine besondere Tugend, sondern fließt ebenso aus der Liebe.

II. Die Tugend, um eine eigene für sich bestehende zu sein, muß einen eigenen besonderen Gegenstand haben. Das ist aber bei der Buße nicht der Fall. Ihr Gegenstand sind die Sünden aller Gattungen.

III. Nur von dem entsprechend Entgegengesetzten wird etwas ausgetrieben. Die Buße aber vertreibt alle Sünden. Also steht sie zu allen Sünden im Gegensatze und ist somit keine eigene Tugend.

Auf der anderen Seite wird bezüglich der Buße ein besonderes Gebot gegeben. Also ist sie eine besondere Tugend.

b) Ich antworte, die Gattungen der Zustände seien unterschieden gemäß den Gattungen der Thätigkeiten. Wo also eine speciell und eigens lobwerte Thätigkeit entgegentritt, da ist ein besonderer Tugendzustand anzusetzen. Thätigsein aber, um die vergangene Sünde zu zerstören, insoweit sie eine Beleidigung Gottes ist, das ist ein ganz eigenes besonderes Thätigsein und gehört nicht in den Wesensbereich einer anderen Tugend. Also findet sich da eine eigene Tugend.

c) I. Die eine Thätigkeit ist die der heiligen Liebe formell entsprechende, von ihr selbst ausgeübte, wie das Gute lieben, darüber sich freuen, trauern über das entgegengesetzte Böse; und zu einer solchen Thätigkeit bedarf die heilige Liebe keiner anderen Tugend; — die andere Thätigkeit ist von der Liebe befohlen. Und so befiehlt sie allen Tugenden, indem sie deren Thätigkeiten oder Akte regelt nach ihrem, der heiligen Liebe, Zweck; danach kann die von der Liebe ausgehende Thätigkeit auch einer anderen Tugend zugehören. In der Buße also gehört das allgemeine Mißfallen an der Sünde als einer vergangenen, also an etwas dem Gegenstande der Liebe Entgegengesetztes, unmittelbar der heiligen Liebe an, wie auch die Freude am gethaenen Guten. Die Absicht aber, hinzuwirken auf die Tilgung der Sünden erfordert eine besondere eigene Tugend, die untergeordnet ist der heiligen Liebe.

II. Die Buße berücksichtigt zwar alle Sünden, aber unter dem speciellen Gesichtspunkte, dieselben zu tilgen; insoweit sie tilgbar sind durch die Thätigkeit des mit Gott zu seiner Rechtfertigung mitwirkenden Menschen.

III. Jede besondere Tugend treibt aus als innewohnende Form den Zustand der entgegengesetzten Sünde, wie die weiße Farbe bedeutet die Entfernung der schwarzen im selben Subjekte. Aber die Buße treibt alle Sünden aus als wirkende Ursache, insoweit sie mitwirkt zur Tilgung der Sünde, die da nachlaßbar ist kraft der Gnade unter Mitwirkung des Menschen.

Dritter Artikel.

Die Tugend der Buße gehört zur Tugend„art" der Gerechtigkeit.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Gerechtigkeit ist eine moralische Tugend; die Buße aber, da sie Gott zum Gegenstande hat, Ihm nämlich Genugthuung leistet, eine theologische.

II. Die Gerechtigkeit besteht als moralische Tugend in der Mitte. Die Buße aber schließt in sich ein gewisses Übermaß ein; nach Jerem. 6.: „Mache dir ein bitteres Wehklagen wie um den Eingeborenen."

III. Die Gerechtigkeit zerfällt in zwei Gattungen: die Tausch- und die verteilende Gerechtigkeit, die commutativa et distributiva; unter deren keiner die Buße sich zu finden scheint.

IV. Zu Luk. 6. (beati qui nunc fletis) sagt Beda: „Siehe da eine Klugheit, durch welche dargethan wird, wie elend diese irdischen Güter

sind und wie selig die himmlischen." Also gehört, da Weinen eine Thätigkeit der Buße ist, die Buße als Tugend nicht zur „Art" der Gerechtigkeit, sondern ist eine gewisse Klugheit.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (de vera et falsa poenit. 8 et 19.): „Die Buße ist von seiten desjenigen, der Schmerz und Trauer hat, ein gewisses Vergelten, kraft dessen der büßende in sich selber stets straft, was er begangen." Vergelten aber gehört der Gerechtigkeit an und ist nach Cicero (2. de inv.) eine Gattung derselben. Also ist die Tugend der Buße zugehörig zur Gerechtigkeit und eine Gattung derselben.

b) Ich antworte, die Buße habe es nicht nur an sich, daß sie über das begangene Übel trauert, dazu würde ja die Liebe genügen; sondern sie hat Schmerz, insoweit die begangene Sünde eine Beleidigung Gottes ist, und verbindet damit den Vorsatz der Besserung. Die Genugthuung oder Besserung rücksichtlich einer Beleidigung gegen jemanden vollzieht sich aber nicht allein dadurch, daß die Beleidigung aufhört, sondern sie schließt einen gewissen Ersatz, ein Entgelten in sich ein. Also ist die Buße eine Gattung in der Tugend „art": Gerechtigkeit.

Dabei muß man berücksichtigen, daß nach 5 Ethic. 6. das schlechthin Gerechte unter gleichgestellten Personen statthat, wie z. B. das bürgerliche Gerechte zwischen den Bürgern ein und desselben Staates, die als solche sich alle einander gleich sind als unmittelbar unter dem Fürsten stehende, als freie Bürger und nicht Sklaven; — das beziehungsweise oder bedingte Gerechte aber hat statt zwischen solchen, von denen der eine unter der Gewalt des anderen ist; wie die Frau unter dem Manne, der Sklave unter dem Herrn. Ein solches Gerechte nun, wie dieses letztere, wird in der Buße erwogen. Der Büßer also nimmt zu Gott seine Zuflucht mit dem Vorsatze der Besserung, wie der Knecht flieht zu seinem Herrn, nach Ps. 122.: „Wie die Augen der Knechte auf die Hände ihrer Herren gerichtet sind, so schauen unsere Augen auf den Herrn unseren Gott, daß Er Sich unsrer erbarme;" — und wie der Sohn zum Vater flieht, nach Luk. 15.: „Vater; ich habe gesündigt vor dem Himmel und vor Dir;" — und wie die Frau zum Manne, nach Jerem. 4.: „Unzucht hast du getrieben mit vielen Männern, jedoch kehre zu mir zurück; sagt der Herr."

c) I. Die Gerechtigkeit ist eine Tugend, welche die Beziehung zum anderen einschließt. Nicht aber ist dieser andere der Gegenstand oder die Materie der Gerechtigkeit, sondern vielmehr sind dies die Sachen, welche verteilt oder eingetauscht werden. Nicht also Gott ist der Gegenstand der Buße; sondern die menschlichen Thätigkeiten, durch welche Gott versöhnt oder Ihm genuggethan wird; Gott selber verhält sich wie jener, dem gegenüber man Gerechtigkeit übt. Die theologischen Tugenden aber haben Gott zur Materie oder zum Gegenstande.

II. Die Mitte in der Tugend der Gerechtigkeit ist das Gleichmaß. In Manchem aber giebt es kein vollendetes Gleichmaß, wenn nämlich der eine zu hoch erhaben ist über den anderen; wie in Allem dem z. B., was das Verhältnis von Vater und Sohn betrifft. Und so kann in dem, was zwischen Gott und dem Menschen sich vollzieht, kein vollendetes Gleichmaß beobachtet werden; sondern der Mensch muß hier thun, so viel auch immer er kann. Und trotzdem wird da kein schlechthin Gerechtes gefunden, sondern nur gemäß dem, daß Gott als der höhere die Genugthuung annimmt. Und das wird ausgedrückt durch das Übermaß, welches man der Buße zuteilt.

III. Wie ein Umtausch in den Wohlthaten stattfindet dadurch, daß der eine für die empfangenen Wohlthaten dankt; so giebt es einen Umtausch in den Beleidigungen dadurch, daß der eine für die Beleidigung, die er angethan gestraft wird, was zur Strafgerechtigkeit gehört, oder freiwillig die Beleidigung gleichsam ersetzt, was Buße ist. Die Strafgerechtigkeit also bezieht sich auf die Person des Richters, die Buße auf die Person des Büßers. Also gehört Beides zur Tauschgerechtigkeit.

IV. Obgleich die Buße direkt auf Grund ihres wesentlichen Tugendcharakters eine Gattung in der Gerechtigkeit ist; so umfaßt sie doch in sich das, was zu allen anderen Tugenden gehört. Sie ist eine Gerechtigkeit gewissermaßen Gott gegenüber; und danach hat sie in etwa teil an den theologischen Tugenden, welche Gott zum Gegenstande haben. Deshalb ist die Buße zugleich mit dem Glauben an das Leiden Christi, durch das wir gerechtfertigt werden, und mit der Hoffnung auf Nachlaß, und mit dem Hasse der Laster, was der Liebe angehört. Sodann nimmt sie als moralische Tugend in etwa teil an der Klugheit, welche die Leitung hat in allen moralischen Tugenden; und auf Grund dessen selber daß sie eine Gattung in der Gerechtigkeit ist schließt sie in sich ein Stärke und Mäßigkeit, insoweit nämlich das, was Ergötzen verursacht und somit zur Mäßigkeit gehört, und das was Schrecken einjagt und somit von der Stärke gemäßigt wird, zur Gemeinschaft mit der Gerechtigkeit hinleitet. Und danach gehört es zur Gerechtigkeit, des Ergötzlichen sich zu enthalten und Hartes zu ertragen.

Vierter Artikel.

Der Wille ist der Sitz der Buße.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Die Buße ist eine Art der Trauer; also ist sie in der Begehrkraft.

II. Sie ist eine Art Rache oder Vergeltung; also ist sie in der Abwehrkraft, wozu der Zorn gehört.

III. Das Vergangene ist der Buße eigenster Gegenstand. Also ist sie im Gedächtnisse.

IV. Nichts wirkt außer da, wo es ist. Also ist die Buße in allen Seelenkräften; denn sie treibt aus allen heraus die Sünden.

Auf der anderen Seite ist die Buße ein gewisses Opfer, nach Ps. 50.: „Ein Opfer Gott gegenüber ist ein zerknirschter Geist.“ Opfer darbringen aber ist ein Akt des Willens, nach Ps. 53.: „Aus meinem Willen heraus will ich Dir opfern.“ Also ist die Buße im Willen.

b) Ich antworte, als Leidenschaft betrachtet sei die Buße oder Reue, als eine Trauer, in der Begehrkraft wie in ihrem Sitze oder Subjekt. Als Tugend ist sie eine Gattung in der Gerechtigkeit. Also ist sie wie diese (I., II. Kap. 56, Art. 6.) im Willen als in ihrem Sitze oder Subjekte. Und ihre eigentlichste Thätigkeit ist das Vornehmen oder das Wollen, zu bessern das, was gegen Gott begangen ward.

c) I. Dies ist die Buße als Leidenschaft.

II. Aus Leidenschaft Vergeltung oder Rache erstreben, gehört zur Abwehrkraft. Auf Grund der Vernunft dies erstreben, gehört zum Willen.

III. Die Buße hat zur Voraussetzung das Auffassen von etwas Vergangenem von seiten des Gedächtnisses; ihr eigenster Akt aber ist das Wollen der Besserung; also ist sie im Willen.

IV. Der Wille setzt in Bewegung oder Thätigkeit alle Kräfte der Seele; also kann die Buße im Willen ganz wohl, als etwas von ihr Gewirktes, zur Folge haben für alle Seelenkräfte die Entfernung der Sünde.

Fünfter Artikel.

Das Princip der Buße ist die Furcht.

a) Ein solches Princip hat die Buße nicht. Denn:

I. Vom Mißfallen an den Sünden beginnt die Buße. Dies aber gehört zur Liebe.

II. Zur Buße werden aufgestachelt die Menschen durch die Erwartung des Himmelreichs, nach Matth. 3.: „Thuet Buße; denn es hat sich genaht das Himmelreich." Dieses aber ist Gegenstand der Hoffnung.

III. Die Furcht ist ein innerlicher vom Menschen ausgehender Akt. Die Buße aber kommt vom Einwirken Gottes in uns, nach Jerem. 31.: „Nachdem du mich bekehrt hast, habe ich Buße gethan." Also kommt die Buße nicht von der Furcht.

Auf der anderen Seite sagt Isaias (26, 17.): „Wie die Frau, die empfangen hat, wenn die Zeit der Geburt kommt, schreit in ihren Schmerzen, so sind wir geworden;" nämlich durch die Buße. Und darauf folgt: „Von Deiner Furcht her haben wir empfangen und beinahe sind wir wie gebärende und wir haben geboren den Geist des Heiles" (LXX); nämlich der heilsamen Buße. Also kommt die Buße von der Furcht.

b) Ich antworte, die Buße, 1. als Zustand betrachtet, werde uns eingegossen von Gott, ohne daß wir thatsächlich mitwirkten; wohl aber wirken wir mit, indem wir diesen Zustand vorbereiten durch einzelne Akte. Sprechen wir aber von der Buße 2. als von jenen Akten, kraft deren wir mit der an erster Stelle einwirkenden Gnade Gottes mitwirken; so ist da der erste Akt und das Princip aller anderen der Gottes, welcher das Herz bekehrt, nach Thren. ult.: „Bekehre uns, Herr, zu Dir; und wir werden uns bekehren;" der zweite Akt ist der des Glaubens; der dritte der der knechtischen Furcht, durch die jemand wegen der Furcht vor Strafen von Sünden zurückgezogen wird; der vierte ist der Akt der Hoffnung, kraft deren in der Hoffnung, Verzeihung zu erhalten, jemand sich vornimmt, sich zu bessern; der fünfte ist der Akt der Liebe, kraft deren die Sünde an sich mißfällt und nicht wegen der Strafe; der sechste ist der der kindlichen Furcht, kraft deren aus Ehrfurcht vor Gott jemand freiwillig Gott Genugthuung anträgt.

c) I. Der Akt der Reue oder Buße geht zuvörderst aus von der knechtischen Furcht als der ersten Thätigkeit, die Beziehung hat zur Buße; die kindliche Furcht ist das nächste und unmittelbare Princip der Reue. Wegen der damit verbundenen Strafen nämlich mißfällt zuerst dem Sünder die Sünde; und nicht wegen der damit verbundenen Beleidigung Gottes oder der Häßlichkeit der Sünde, was zur Liebe gehören würde.

II. Unter dem Himmelreiche, das sich naht, wird verstanden die Ankunft des Königs, der nicht nur belohnt, sondern auch straft. Deshalb

predigte Johannes, der Täufer (Matth. 3, 7.): „Viperngeſchlecht; wer hat euch gelehrt, zu fliehen vor dem kommenden Zorne?“

III. Auch die Bewegung im Akte der Furcht geht aus von dem Einwirken Gottes, der das Herz bewegt. Deshalb heißt es Deut. 5, 29.: „Wer ſoll es ihnen geben, einen ſolchen Geiſt zu haben, daß ſie mich fürchten?“ Dadurch alſo daß die Reue oder Buße von der Furcht ausgeht, iſt nicht ausgeſchloſſen, daß ſie von dem Einwirken Gottes ausgeht, der das Herz bewegt.

Sechſter Artikel.

Die Buße iſt nicht die erſte unter allen Tugenden.

a) Dies ſcheint aber. Denn:

I. Zu Matth. 3. (poenitentiam agite) ſagt die Gloſſe: „Die erſte Tugend beſteht darin, durch die Buße zu vertilgen den alten Menſchen und die Laſter zu haſſen.“

II. Vom einen Endpunkte ſich entfernen, iſt früher wie herantreten an den anderen Endpunkt. Alle anderen Tugenden aber ſind dahin gerichtet, daß der Menſch mehr herantritt an das Gute; durch die Buße allein entfernt er ſich vom Böſen. Alſo iſt die Buße die erſte unter allen Tugenden.

III. Vor der Reue oder Buße iſt in der Seele die Sünde und damit zugleich findet ſich keine Tugend in der Seele. Keine Tugend alſo iſt vor der Buße in der Seele. Somit iſt ſie die erſte Tugend und öffnet den anderen die Thore der Seele.

Auf der anderen Seite geht die Buße aus vom Glauben, von der Hoffnung und der Liebe, wie eben geſagt worden. Alſo iſt ſie nicht die erſte unter den Tugenden.

b) Ich antworte, unter den Tugenden als Zuſtänden exiſtiere keine geordnete Reihenfolge gemäß der Zeit; denn alle fangen zugleich an (I., II. Kap. 65, Art. 1.). Die eine iſt da früher wie die andere einzig der Natur des inneren Weſenscharakters nach, inſofern nämlich die Thätigkeit der einen Tugend zur Vorausſetzung hat die Thätigkeit der anderen.

Der Zeit nach alſo nur können manche lobwerte Thätigkeiten vorausgehen der Thätigkeit und dem Zuſtande der Reue oder Buße; wie z. B. der Akt des von der Liebe nicht geformten Glaubens und der ebenſo beſchaffenen Hoffnung und der Akt der knechtiſchen Furcht. Der Akt und Zuſtand der heiligen Liebe aber iſt zugleich der Zeit nach mit dem Akte und Zuſtande der Buße und mit den Zuſtänden der anderen Tugenden. Denn nach I., II. Kap. 113, Art. 3 und 4 iſt in der Rechtfertigung des gottloſen zugleich die Bewegung zu Gott hin, die ein Akt des durch die Liebe geformten Glaubens iſt; und die Bewegung des Abſcheues zur Sünde hin, die da iſt ein Akt der Buße. Von dieſen beiden Akten aber geht der erſtere ſeinem ganzen Weſenscharakter nach voraus dem zweiten; denn auf Grund der Liebe verabſcheut der Menſch die Sünde. So iſt alſo ſchlechthin, weder der Zeit noch der Abhängigkeit im Weſenscharakter nach, die Buße die erſte unter allen Tugenden; denn in letzterer Beziehung gehen ihr voraus die theologiſchen Tugenden. Nur unter einem beſonderen Geſichtspunkte iſt ſie der Zeit nach die erſte unter den übrigen Tugenden; inſoweit nämlich ihre Thätigkeit zuerſt auftritt bei der Rechtfertigung des

gottlosen. Der natürlichen Abhängigkeit im Wesenscharakter nach sind früher die übrigen Tugenden; wie das, was an und für sich, auf Grund des eigenen Wesens, besteht früher ist als das, was nur bedingungsweise oder unter einem gewissen Gesichtspunkte besteht. Denn die übrigen Tugenden sind an und für sich notwendig für das Heil des Menschen; die Buße aber nur unter einer gewissen Voraussetzung, nämlich daß der Mensch in Sünden gefallen ist.

c) I. Der Akt oder die Thätigkeit der Buße ist der Zeit nach an erster Stelle unter den moralischen Tugenden.

II. Der Zeit nach und vom beweglichen Subjekte aus ist das Weggehen vom einen Endpunkte früher wie das Herantreten an den anderen, also gemäß der materialen oder bestimmbaren Ursache. Wird die wirkende oder die Zweckursache erwogen, so beabsichtigt die einwirkende Ursache zuerst, an den anderen Endpunkt zu kommen; und somit ist da das Herantreten an diesen früher. Und diese letztere Ordnung tritt in den Vordergrund bei den Akten der Seelenkräfte.

III. Die Buße öffnet wohl den Tugenden das Thor der Seele, weil sie die Sünde austreibt durch die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die der inneren Natur des Wesenscharakters nach früher sind. Sie öffnet aber so, daß die anderen Tugenden zugleich mit ihr eintreten. Denn zugleich mit der freien Willensbewegung zu Gott hin und von der Sünde ab ist der Nachlaß der Sünden und die Verleihung der Gnade und die Einprägung aller Tugenden (I., II. Kap. 65, Art. 3.).

Sechsundachtzigstes Kapitel.

Die Wirkung der Buße mit Rücksicht auf den Nachlaß der Todsünden.

Erster Artikel.

Durch die Buße werden alle Sünden entfernt.

a) Dies wird geleugnet. Denn:

I. Hebr. 12. heißt es: „Esau fand keine Stätte für seine Buße und wenn er unter Thränen eine solche gesucht hätte;" d. h. „er fand nicht die Stätte der Verzeihung und des Segens durch die Reue." Und 2. Makk. 9. heißt es: „Der Verbrecher (Antiochus) flehte zu Gott, bei dem er keine Barmherzigkeit finden sollte."

II. Augustin erklärt (de serm. dom. in m. c. 22.): „Diese Sünde, nach gekannter und anerkannter Wahrheit zu widerstreben der Gnade Christi und die Gnade in den Brüdern selber zu beneiden, ist mit einem solchen Flecken behaftet, daß der betreffende nicht finden kann die Demut im Gebete,

wenn er auch mit schlechtem Gewissen seine eigene Sünde anzuerkennen gezwungen ist." Nicht also jede Sünde wird getilgt durch die Buße.

III. Matth. 12. sagt der Herr: „Wer ein Wort sagt gegen den heiligen Geist, dem wird die Sünde nicht vergeben werden weder in dieser Zeit noch in der Zukunft."

Auf der anderen Seite heißt es Ezech. 18.: „Und aller seiner Missethaten, die er gethan, will ich nicht mehr gedenken."

b) Ich antworte, daß eine Sünde durch Reue nicht getilgt werde, könne 1. deshalb geschehen, weil der Sünder seine Sünde nicht bereuen könnte; — 2. weil alle gehabte Reue die Sünde nicht tilgen kann. In der ersten Weise können durch die Reue nicht getilgt werden die Sünden der Teufel und der verdammten, weil ihr Wille hartnäckig ist im Bösen, so daß ihnen die Schuld der Sünde nicht mehr mißfallen kann, sondern nur die Strafe; auf Grund deren sie eine gewisse, aber fruchtlose Reue haben, nach Sap. 5.: „Sie thun Buße und wehklagen in ihrem beängstigten Geiste." Solche Buße ist nicht begleitet von der Hoffnung auf Nachlaß, sondern von Verzweiflung. So beschaffen soll aber keine Sünde eines Erdenpilgers sein, da dessen freier Wille zum Guten wie zum Bösen verwendbar bleibt. Sagen also, irgend eine Sünde in diesem Leben sei nicht durch Reue zu tilgen, ist ein Irrtum; denn damit wird fortgenommen die Willensfreiheit und zudem der Kraft der Gnade unrecht gethan, die jedes Herz zur Buße wenden kann; nach Prov. 21.: „Das Herz des Königs ist in der Hand Gottes; wohin Er will, wird Er es wenden."

Daß in der zweiten Weise durch Reue eine Sünde nicht getilgt werden könne, ist ebenfalls ein Irrtum. Denn dies widerstreitet der göttlichen Barmherzigkeit, über die es heißt Joel 2.: „Gütig und barmherzig ist Gott und geduldig und reich an Barmherzigkeit, die da weit überwiegt alle Bosheit." Denn Gott würde gleichsam von Menschen besiegt, wenn der Mensch wollte, eine Sünde möge getilgt werden, und Gott wollte nicht, daß sie getilgt werde. Zudem würde dies unrecht thun der Kraft des Leidens Christi, durch welches die Buße wirkt, nach 1. Joh.: „Er, Christus, ist die Sühne für unsere Sünden und nicht nur für die unsrigen, sondern für die der ganzen Welt."

Alle Sünde also in diesem Leben kann schlechthin getilgt werden durch die Reue.

c) I. Esau hat nicht wahrhaft bereut; denn Gen. 27. heißt es: „Es werden die Tage der Trauer kommen nach dem Tode des Vaters; und da werde ich Jakob, meinen Bruder, töten." Auch Antiochus bereute nicht wahrhaft; nicht nämlich hatte er Schmerz, weil er Gott beleidigt hatte, sondern weil er eine körperliche Krankheit litt.

II. Auguſtin will sagen: „Der Flecken dieser Sünde sei so groß, daß der Sünder nicht demütiges Gebet finden könnte;" nämlich nicht leicht; wie man jemanden unheilbar nennt, der durch einen gewöhnlichen Arzt nicht geheilt werden kann. Die göttliche Gnade kann auch „die Tiefen des Meeres umkehren" (Ps. 67.).

III. Diese Sünde ist nach Auguſtin (de verb. dom. serm. 11. c. 12.) die Verstocktheit im Tode; die Sünden können nach diesem Leben nicht mehr nachgelassen werden. Oder wird darunter eine Sünde aus Bosheit verstanden, so heißen diese Worte, sie sei nicht leicht nachlaßbar; weil nämlich solche Sünde in sich keine Art von Entschuldigung hat wie Schwäche, Unkenntnis, oder weil sie hier bestraft wird und nach diesem Leben.

Zweiter Artikel.

Ohne Buße wird keine Sünde nachgelassen.

a) Das geschieht ganz wohl. Denn:

I. Den Kindern werden Sünden nachgelassen ohne Buße; also auch den erwachsenen. Die Kraft Gottes ist doch nicht minder in diesen wie in jenen.

II. Die Buße ist ein Sakrament. Gott aber hat seine Kraft nicht an die Sakramente gebunden.

III. Der Mensch verzeiht manchmal Beleidigungen, ohne Buße zu fordern, nach Matth. 5.: „Liebet euere Feinde; thuet Gutes denen, die euch hassen.“ Also verzeiht um so mehr Gott ohne Buße von seiten des Menschen.

Auf der anderen Seite heißt es Jerem. 18.: „Wenn jenes Volk Buße gethan haben wird für das Übel, das ich gethan; werde auch ich Buße thun und nicht ihnen senden das Übel, welches ich bereitet habe.“ Also thut umgekehrt der Mensch nicht Buße, so verzeiht Gott nicht.

b) Ich antworte, unmöglich könne eine persönlich begangene, aktuelle Todsünde ohne Reue oder Buße, soweit die Buße Tugend ist, nachgelassen werden. Denn da die Sünde eine Beleidigung Gottes ist, so läßt Gott in derselben Weise die Sünde nach, wie Er die Beleidigung, die man Ihm angethan, nachläßt. Die Beleidigung aber steht schroff gegenüber der Gnade. Denn deshalb ist jemand einem anderen gegenüber der beleidigte, weil er ihn von seiner Gunst, von seiner Gnade abweist. Dies ist aber der Unterschied zwischen der Gnade Gottes und der eines Menschen, daß Gottes Gnade verursacht in wirkender Weise das Gutsein in einem Menschen, da der gute Wille Gottes, der unter dem Ausdrucke „Gnade“ verstanden wird, die Ursache ist jeglichen geschaffenen Gutes. Dagegen hat die Gnade von seiten eines Menschen zur Voraussetzung das entsprechende Gutsein im betreffenden Menschen, dem da Gnade oder Gunst zugewandt wird. Der Mensch also kann eine Beleidigung nachlassen jemandem, ohne daß dessen Wille eine innerliche Änderung erfährt; es kann da ein Gut nur scheinbar sich finden, auf Grund dessen diesem Menschen die Gnade zugewandt wird, ohne daß eine wirkliche Änderung stattgefunden hatte. Gott aber, der die innere Güte im Menschen wirkt und auf Grund dessen ihm Gnade zuwendet, kann nicht seine Gnade ihm zuwenden, ohne daß im Willen des betreffenden Menschen eine Änderung vor sich gegangen wäre.

Nun geht die Beleidigung der Todsünde von da aus, daß der Wille des Menschen von Gott abgewandt ist und zugewandt einem vergänglichen Gute. Also wird für den Nachlaß der Todsünde erfordert, daß der Wille des Menschen zu Gott gewandt werde unter Verabscheuung der vorhergehenden Zuwendung und mit dem Vorsatze, sich zu bessern. Dies aber ist eben der Wesenscharakter der Tugend der Buße. Also ohne diese ist kein Nachlaß einer Todsünde möglich.

Das Sakrament der Buße jedoch vollzieht sich kraft der Lossprechung des Priesters. Und da kann Gott ohne diese die Sünde nachlassen; wie Christus es mit der ehebrecherischen Frau gethan: „Durch die Gnade zog Er sie,“ so Gregor (33. in Evgl.), „im Innern, die Er kraft seiner Barmherzigkeit außen aufnahm“ (Joh. 8.; Luk. 7.).

c) I. In den Kindern ist nur die Erbsünde; also keine aktuelle ungeordnete Zuwendung zum geschaffenen Gute, sondern eine zuständliche in der Natur. Die Sünde wird ihnen demnach erlassen und ihnen eingeflößt der Zustand der Gnade und der Tugenden; nicht aber eine aktuelle Umänderung im Thätigsein geht an ihnen vor sich. Der erwachsene Sünder jedoch hat in seinem Willen eine aktuelle thatsächlich im Wirken bestehende Unordnung; und so muß, auch bei der Taufe eines erwachsenen, eine aktuelle Umänderung des Willens bei ihm statthaben.

II. Dies geht das Sakrament der Buße an.

III. Die Barmherzigkeit Gottes ist größer wie die des Menschen; denn sie ändert den Willen selber um.

Dritter Artikel.

Nicht eine Todsünde ohne die andere kann durch die Reue nachgelassen werden.

a) Dies scheint aber. Denn:

I. Amos 4. heißt es: „Ich habe regnen lassen über die eine Stadt und über die andere nicht; der eine Teil ist unter dem Regen fruchtbar geworden, der andere verdorrt." Dazu bemerkt Gregor (19. in Ezech.): „Wenn jener, der den Nächsten haßt, von anderen Sünden sich bessert, so fällt der Regen auf einen Teil in ihm und auf den anderen nicht; denn wenn sie die einen Sünden abschneiden, fallen sie tiefer in die anderen."

II. Ambrosius erklärt zu Ps. 118. (Exitus aquarum): „Der erste Trost ist der, daß Gott nicht vergißt seines Erbarmens; der zweite, wenn Er straft. So thut da, wo der Glaube fehlt, genug die Strafe und richtet auf." Also kann die Sünde des Unglaubens bleiben und trotzdem eine andere nachgelassen werden.

III. Wenn beim Zusammensein mehrerer Dinge, das eine nicht notwendig zugleich mit dem anderen ist, kann das eine entfernt werden ohne das andere. Die Sünden aber sind untereinander nicht verknüpft. Also kann die eine nachgelassen und so entfernt werden ohne die andere.

IV. Die Sünden sind Schulden gemäß dem Gebete des Herrn: „Vergieb uns unsere Schulden." Es kann aber jemandem eine Schuld nachgelassen werden ohne die andere.

V. Durch die Liebe Gottes werden die Sünden nachgelassen; nach Jerem. 31.: „In ewiger Liebe habe ich Dich geliebt: deshalb habe ich aus Erbarmen Dich an mich gezogen." Gott aber kann den Menschen mit Rücksicht auf das Eine lieben und nicht mit Rücksicht auf das Andere; wie Er im Sünder die Natur liebt und die Sünde haßt. Also.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (de vera et falsa poenit. 9.): „Es giebt deren, welche die einen Sünden bereuen und sich andere vorbehalten, um sich in ihnen zu ergötzen. Sie bemerken nicht, daß der Herr zu gleicher Zeit den tauben und stummen vom Teufel befreit hat. Er lehrte damit, daß wir von keiner oder von allen Sünden geheilt werden."

b) Ich antworte; es könne nicht die eine Todsünde ohne die andere nachgelassen werden. Denn: 1. wird die Sünde nur insoweit nachgelassen als die Beleidigung Gottes durch die Gnade gehoben wird, so daß keine Sünde ohne Gnade nachgelassen wird (vgl. I., II. Kap. 109, Art. 7.;

Kap. 113, Art. 2.). Da nun jede Todsünde entgegensteht der Gnade und dieselbe ausschließt, so kann gar nicht die eine Todsünde verziehen und die andere nachgelassen werden. Es kann 2. die Todsünde nicht ohne wahre Buße nachgelassen werden, der es zugehört, die Sünde zu verlassen, insoweit dieselbe gegen Gott ist. Also kann der Sünder nicht über die eine Sünde Mißfallen haben und an der anderen Gefallen; denn der Charakter der Sünde haftet der einen wie der anderen an. An einer bestimmten Sünde Gefallen haben heißt ebensoviel wie Gott nicht über Alles lieben, was zum Charakter der wahren Buße gehört, durch welche allein die Sünde getilgt wird. Dies wäre gegen die Barmherzigkeit Gottes, da Gottes Werke vollkommen sind; wessen also Er Sich erbarmt, dessen erbarmt Er Sich ganz und gar: „Es ist dies eine Art gottlosen Unglaubens, von dem, der gerecht und die Gerechtigkeit ist, halbe Verzeihung zu erwarten."

c) I. Dies ist zu verstehen vom Aufhören der Thätigkeit, nicht vom Nachlassen der Schuld. Denn manchmal verläßt der gewohnt war, mehrere Sünden zu begehen, die Thätigkeit gemäß der einen und nicht gemäß der anderen.

II. Da nimmt Ambrosius den „Glauben", fides, als „Gewissen"; nicht im Sinne des Unglaubens; da ja Augustin zu Joh. 15.: „Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen gesprochen hätte, so würden sie nicht die Sünde haben," nämlich die des Unglaubens, erklärend bemerkt: „Das ist die Sünde, welche alle anderen Sünden in sich enthält." Manchmal nämlich erhält jemand durch die Strafen, die er geduldig leidet, den Nachlaß von Sünden, die er nicht weiß, daß er sie begangen; von denen er kein „Gewissen" hat.

III. Die Sünden sind nicht verknüpft mit Rücksicht auf die Zuwendung zum vergänglichen Gute; wohl aber sind sie es mit Beziehung auf die Abkehr vom unvergänglichen Gute. Darin kommen sie alle überein; und darin liegt ihr Charakter einer Beleidigung Gottes, der durch die Buße getilgt wird.

IV. Die Schuld, welche äußerliche Dinge wie Geld betrifft, steht nicht entgegen der Freundschaft, welche die Schuld nachläßt; und so kann die eine nachgelassen werden ohne die andere. Aber die Schuld der Beleidigung steht entgegen direkt der Freundschaft; und da wäre es lächerlich, wenn jemand den beleidigten wegen der einen Beleidigung um Verzeihung bitten wollte und nicht wegen der anderen.

V. Die Liebe, mit der Gott unsere Natur liebt, hat keine positive Beziehung in sich zur Herrlichkeit. Die Liebe der Gnade aber schließt in sich das Verdienst der Herrlichkeit; und so muß von ihr alle Todsünde ausgeschlossen werden, da das ewige Leben mit einer Todsünde sich nicht verträgt.

Vierter Artikel.

Die Buße läßt nach die Schuld, aber nicht alle verschuldete Strafe.

a) Sie entfernt auch die verdienten Strafen. Denn:

I. Die Schuld ist die Ursache der Strafe. Wo aber die Ursache nicht mehr besteht, da ist auch nicht mehr die Wirkung.

II. Die Gabe Christi ist wirksamer, nach Röm. 5., wie die Sünde Adams. Durch die Sünde Adams aber ist der Mensch schuldig und strafbar geworden. Also löst die Gabe Christi Schuld und Strafe.

III. Die Nachlassung der Sünden vollzieht sich in der Buße kraft des Leidens Christi, nach Röm. 3.: „Ihn hat Gott aufgestellt als Sühner durch den Glauben in seinem Blute, wegen des Nachlasses der vorhergehenden Sünden.“ Das Leiden Christi aber ist eine hinreichende Genugthuung für alle Sünden. Also bleibt nach dem Nachlasse der Schuld keine Strafe mehr.

Auf der anderen Seite ward nach 2. Kön. 12, 13. dem David seine Sündenschuld nachgelassen; aber die verdiente Strafe blieb.

b) Ich antworte; infolge der Abkehr von Gott gebührt der Sünde die ewige Strafe; damit, wer gegen ein ewiges Gut gesündigt, auch in Ewigkeit gestraft werde; — infolge der Zuwendung zu einem vergänglichen Gute gebührt der Sünde eine gewisse Strafe; denn die Ordnungslosigkeit der Schuld wird nur durch die Strafe zur Ordnung der Gerechtigkeit zurückgeführt. Gerecht nämlich ist es, daß jener, der mehr als es sich geziemte, seinem Willen nachgab, nun gegen seinen Willen entsprechend leide; damit das Gleichmaß bestehe, nach Apok. 18.: „So viel er im Ergötzen war, so viel sei ihm Pein und Trauer beschieden.“

Weil jedoch die Zuwendung zum vergänglichen Gute begrenzt ist, so wohnt von da her nicht der Strafe es inne, daß sie ewig sei. Wenn also eine Unordnung besteht beim Zuwenden zum Vergänglichen ohne Abkehr vom letzten Endzwecke, von Gott; wie dies bei den läßlichen Sünden stattfindet; so gebührt da der Sünde nur eine zeitliche Strafe. Wenn deshalb durch die Gnade die Schuld nachgelassen ist und somit die Abkehr der Seele von Gott aufhört, so wird fortgenommen die ewige Strafe, jedoch kann bleiben eine zeitliche.

c) I. Die Todsünde hat Beides: die Abkehr vom unvergänglichen; und die Zukehr zum vergänglichen Gute. Jene aber ist wie das formal bestimmende Element; diese wie das bestimmbare, materiale. Wird nun von einem Dinge die Form entfernt, so hört der Wesenscharakter auf; wie z. B. wenn die vernünftige Seele vom Menschen entfernt worden, nicht mehr die menschliche Gattung dem Wesen nach in jenem betreffenden Einzelwesen existiert. Danach also wird die Schuld der Todsünde nachgelassen, daß durch die Gnade die Abkehr der Seele von Gott aufgehoben und diese letztere mit Gott verbunden wird; damit schwindet aber auch die ewige Strafe. Was jedoch das Bestimmbare, Materiale in der Sünde vorstellt, nämlich die thatsächlich ungeordnete Zukehr zum vergänglichen Gute, das bleibt; und somit bleibt da die Verschuldung zeitlicher Strafe.

II. Der Gnade gehört es zu, daß sie wirke die Rechtfertigung des Menschen von Sünden und mitwirke mit dem Menschen, um das Gute zu thun. Der Nachlaß der Schuld und der ewigen Strafe also gehört zur wirkenden Gnade. Der Nachlaß der zeitlichen Strafe aber gehört zur mitwirkenden Gnade; insoweit der Mensch nämlich mit der Gnade im geduldigen Ertragen der Strafen mitwirkt, wird er losgelöst auch von der zeitlichen Strafe, die er verschuldet hat. Wie also die Wirkung der wirkenden Gnade früher ist wie die der mitwirkenden, so ist der Nachlaß der Schuld und der ewigen Strafe früher wie die volle Nachlassung der zeitlichen Strafen. Beides ist von der Gnade: Das Erste von der Gnade allein; das Zweite von der Gnade und dem freien Willen.

III. An sich ist die Kraft des Leidens Christi hinreichend für den Nachlaß aller Sünden und Strafen. Wieweit also der Mensch teilnimmt an dieser Kraft; soweit und in der Weise erlangt er die Lösung von der verschuldeten Strafe. In der Taufe nun nimmt er dem ganzen Umfange

nach teil an der Kraft des Leidens Christi; kraft des Wassers und dem Geiste Christi stirbt er der Sünde und wird wiedergeboren zu neuem Leben. In der Taufe also erlangt der Mensch den Nachlaß aller verschuldeten Strafe. In der Buße aber nimmt er teil an der Kraft Christi gemäß der Art und Weise seiner eigenen Thätigkeiten, die als Materie der Buße dastehen, wie das Wasser für die Taufe. Also nicht gleich durch die erste Thätigkeit im Bußsakramente, durch welche die Schuld nachgelassen wird, ist auch bereits die Verschuldung der ganzen Strafe gelöst; sondern nachdem alle Akte der Buße vervollständigt sind.

Fünfter Artikel.

Nicht alle Reste der Todsünde werden fortgenommen beim Nachlasse der Schuld.

a) Dies scheint aber. Denn:

I. Augustin (de vera et falsa poenit. 9.) sagt: „Niemals hat der Herr jemanden geheilt, den Er nicht ganz und gar geheilt hätte; den ganzen Menschen hat Er geheilt am Sabbathe: den Leib von seiner Schwäche, die Seele von aller Ansteckung der Sünde." Also alle Schwäche, welche die Sünde im Gefolge hat, schwindet mit dem Nachlasse der Schuld.

II. „Das Gute ist wirksamer wie das Schlechte; denn Letzteres wirkt nur kraft des Guten" (Dion. 4. de div. nom.). Der Mensch hat aber durch die Sünde alle seine Kräfte zugleich angesteckt. Also befreit die Buße von aller Schwäche, welche der Sünde folgt.

III. Das Werk Gottes hat mehr wirkende Kraft wie das Werk des Menschen. Menschliche Übungen aber im Guten nehmen fort die Reste der entgegenstehenden Sünde. Also um so mehr thut dies der Nachlaß der Schuld von seiten Gottes.

Auf der anderen Seite wird Mark. 8. gelesen, wie jenem blinden zuerst unvollkommen vom Herrn das Gesicht wieder verliehen wurde; er sah „die Menschen wie Bäume herumwandeln"; und später wurde es ihm vollkommen wiedergegeben, so daß er „Alles klar sah". Dies ist das Bild der Befreiung von der Sünde. Nach der ersten Nachlassung der Schuld bleiben im Menschen noch Reste der Sünde.

b) Ich antworte, von der Seite der ungeordneten Zuwendung zum Vergänglichen her verursache die Todsünde eine gewisse Verfassung oder auch einen Zustand im Menschen, wenn die Sündenakte häufig wiederholt werden.

Nun wird durch den Nachlaß der Schuld die Abkehr von Gott gehoben kraft der Gnade. Es kann jedoch ganz gut noch zurückbleiben das, was von seiten der Zuwendung her besteht, da diese als bestimmbares ungeordnetes Element zurückbleibt ohne die Abkehr; wie die Steine eines Baues bleiben, nachdem der Bau selber zerstört worden. Also können jene Verfassungen nach der Verzeihung bleiben, welche durch die vorhergehenden Thätigkeiten der Sünde verursacht worden sind. Sie bleiben jedoch geschwächt und gemindert, so daß sie nicht herrschen im Menschen; und zwar bleiben sie mehr in der Weise von unbestimmten Verfassungen wie von vollständigen Zuständen; wie ja auch der Fleischesstachel bleibt nach der Taufe.

c) I. Gott heilt den Menschen ganz und gar; aber bisweilen auf

einmal, wie z. B. die Schwiegermutter des Petrus, die „sogleich beim Essen diente“; — manchmal nach und nach, wie jenen erwähnten blinden. Und so wird auch manchmal durch die Gnade das Herz so erschüttert, daß sogleich die volle geistige Gesundheit herrscht, wie bei Magdalena Luk. 7. Bisweilen geschieht dies in eben besagter Weise nach und nach.

II. Auch die Sünde verursacht durch einen einzigen Akt eine schwächere entsprechende Verfassung; durch viele Akte eine stärkere.

III. Ebenso bedarf es (nach Praedicam. cap. de oppos.) bei den menschlichen Übungen vieler wiederholter Thätigkeiten, bis eine etwaige Tugend hergestellt wird. Dies thut aber weit wirksamer die göttliche Gnade; sei es mit einem sei es mit mehreren Akten.

Sechster Artikel.

Der Nachlaß der Schuld ist die Wirkung der Buße.

a) Dies wird geleugnet. Denn:

I. Der Nachlaß der Schuld ist eine Wirkung der wirkenden Gnade.

II. Andere Tugenden stehen höher wie die Buße, wirken aber nicht solchen Nachlaß der Sündenschuld.

III. Der Nachlaß der Schuld folgt aus der Kraft des Leidens Christi, nach Hebr. 9, 22. Diese Kraft aber wirkt nur in den Sakramenten. Also die Buße als Tugend wirkt nicht den Nachlaß der Schuld.

IV. Auf der anderen Seite ist Jenes Ursache von etwas Anderem, ohne was dieses nicht sein kann; denn jede Wirkung hängt von ihrer Ursache ab. Nun kann Gott wohl ohne das Sakrament der Buße den Nachlaß der Sünden verleihen, nicht aber ohne die Tugend der Buße (Kap. 84, Art. 5 ad III.), so daß Er den büßenden auch vor den Sakramenten des Neuen Bundes die Sünden nachließ. Also die hauptsächlichste Wirkung der Buße als einer Tugend ist der Nachlaß der Schuld.

b) Ich antworte, die Buße sei eine Tugend, insoweit sie das Princip ist für menschliche Thätigkeiten. Solche Thätigkeiten aber verhalten sich von seiten des Sünders im Sakramente der Buße wie die Materie. Nun bringt jedes Sakrament seine Wirkung hervor nicht allein kraft der Form, sondern auch kraft der Materie; denn aus Beidem besteht das Sakrament. Wie also der Nachlaß der Schuld in der Taufe geschieht nicht allein kraft der Form, sondern auch kraft der Materie, nämlich des Wassers; jedoch hauptsächlicher kraft der Form, durch die das Wasser selber seine Kraft empfängt; — so ist der Nachlaß der Schuld eine Wirkung der Buße: hauptsächlicher aber geschuldet der Schlüsselgewalt in den Spendern und erst an zweiter Stelle den eigenen Akten des Büßers, die da gehören zur Tugend der Buße; freilich müssen diese Bußakte in etwa hingelenkt sein zur Schlüsselgewalt. Also an erster Stelle ist der Nachlaß der Schuld die Wirkung des Sakramentes der Buße, an zweiter Stelle die der Tugend der Buße.

c) I. Die Wirkung der einwirkenden Gnade ist die Rechtfertigung des gottlosen; in welcher nicht nur sich findet das Eingießen der Gnade und der Nachlaß der Schuld, sondern auch die freie Willensbewegung zu Gott hin, also der Akt des durch die Liebe geformten Glaubens, und die freie Willensbewegung gegen die Sünde, also der Akt der Buße. Diese Akte aber sind hier, als von der wirkenden Gnade gewirkt, zugleich hervorgebracht

mit dem Nachlasse der Schuld. Letzterer also geschieht nicht ohne den Akt der Tugend der Buße, obgleich er ist eine Wirkung der einwirkenden Gnade.

II. In der Rechtfertigung des Sünders ist nicht nur der Akt der Buße, sondern auch der des Glaubens. Der Nachlaß der Schuld also wird nicht betrachtet als Wirkung des Bußaktes, sondern auch und zwar hauptsächlicher des Glaubens- und Liebeaktes.

III. Zum Leiden Christi steht in Beziehung der Bußakt sowohl durch den Glauben als auch durch die Hinordnung zur Schlüsselgewalt der Kirche. Auf beiden Seiten wird also der Nachlaß der Sünden verursacht durch die Kraft des Leidens Christi.

IV. Der Bußakt hat es von da her, daß ohne ihn die Schuld nicht nachgelassen wird, weil er eine untrennbare Wirkung der Gnade ist, durch die an erster Stelle die Schuld nachgelassen erscheint; und diese selbe Gnade wirkt auch in den Sakramenten. Daraus also kann nur geschlossen werden, daß die Gnade eine hauptsächlichere Ursache sei für den Nachlaß der Schuld wie das Sakrament der Buße. Im Alten Bunde aber und unter dem Gesetze der Natur war einigermaßen das Sakrament der Buße (Kap. 84, Art. 7 ad II.).

Siebenundachtzigstes Kapitel.

Über die Wirkung der Buße rücksichtlich der läßlichen Sünden.

Erster Artikel.

Die läßliche Sünde wird nicht nachgelassen ohne die Buße.

a) Das wird sie wohl. Denn:

I. Zum Charakter der wahren Buße gehört der Schmerz über die vergangene Sünde und der Vorsatz, sie für die Zukunft zu meiden. Ohne solchen Vorsatz aber werden die läßlichen Sünden nachgelassen, da ja ohne solche läßliche Sünden der Mensch sein irdisches Leben nicht zubringen kann. Also ohne Buße werden die läßlichen Sünden nachgelassen.

II. Die Buße besteht nicht ohne das thatsächliche Mißfallen an den Sünden. Die läßlichen Sünden aber können nachgelassen werden ohne solches thatsächliches, aktuelles Mißfallen; wie jener, der im Schlafe für Christum getötet würde, sogleich in den Himmel käme, was bei bestehenden läßlichen Sünden nicht statthat. Also ohne Buße können die läßlichen Sünden nachgelassen werden.

III. Die läßlichen Sünden stehen entgegen der Glut der Liebe (II., II. Kap. 24, Art. 10.). Also die Glut der Liebe allein, ohne thatsächliches Mißfallen und sonach ohne Buße, nimmt die läßlichen Sünden fort.

Auf der anderen Seite „giebt es eine gewisse Buße, welche alle Tage in der Kirche sich vollzieht wegen der läßlichen Sünden" (Aug. l. c.).

b) Ich antworte, der Nachlaß der Sünden geschehe durch die Verbindung der Seele mit Gott, von dem die Schuld trennt: die Todsünde ganz und gar, weil sie als gegen die Liebe gerichtet von Gott abwendet; die läßliche Sünde in etwa, soweit sie nämlich aufhält den Willen in seiner Richtung auf Gott hin. Beide Arten Sünde also läßt die Buße nach, weil in beiden der Wille ungeordneterweise hingewendet ist zum geschaffenen Gute. Jedoch ist zum Nachlasse der Todsünde eine vollendetere Buße erfordert wie zu dem der läßlichen Sünde. Denn bei der Todsünde muß der Mensch der Thatsächlichkeit nach jede einzelne schwere Sünde sich ins Gedächtnis zurückführen, um sie zu verabscheuen und so die Tugend der Buße auf sie anzuwenden; denn jede einzelne trennt von Gott. Dies ist bei den läßlichen nicht erfordert.

Jedoch genügt auch nicht das Mißfallen rein dem Zustande nach, welches enthalten ist im Zustande der heiligen Liebe oder der Tugend der Buße; da ja ein solcher Zustand eben mit sich bestehen läßt die läßlichen Sünden. Vielmehr ist erfordert ein Mißfallen, welches aus der Kraft einer vorhergehenden Thätigkeit fließt, eine displicentia virtualis; wie wenn jemand mit solcher Glut einen Liebesakt zu Gott macht, daß darin ausgedrückt ist, es würde ihm mißfallen Alles, was ihm begegnete und seine Bewegung zu Gott hin aufhielte, und es würde ihn schmerzen, es begangen zu haben, wenn er auch thatsächlich nicht an solches Mißfallen dächte. Dies aber genügt nicht für die Todsünden; man müßte denn trotz sorgfältiger Gewissenserforschung einzelne vergessen haben.

c) I. Im Stande der Gnade kann der Mensch vermeiden alle und jede Todsünde. Er kann auch jede einzelne läßliche Sünde vermeiden, aber nicht alle zusammen (I., II. Kap. 74, Art. 3 ad II.; Kap. 109, Art. 8.). Deshalb wird bei Todsünden erfordert, daß der Mensch den Vorsatz habe, alle und jede Todsünde zu vermeiden. Bei den läßlichen Sünden aber wird zur Buße erfordert, daß er den Vorsatz habe, jede einzelne zu vermeiden, nicht aber alle im Ganzen, weil die Schwäche des gegenwärtigen Lebens dies nicht zuläßt. Er muß jedoch dazu bereit sein, die läßlichen Sünden zu vermindern; sonst würde er sich der Gefahr aussetzen, zurückzugehen, wenn er den Willen beiseite ließe, immer fortzuschreiten oder die Hindernisse des geistigen Fortschrittes zu entfernen, die da sind die läßlichen Sünden.

II. Der Martertod für Christum hat die Kraft der Taufe. Er reinigt also von aller Tod- und läßlichen Sünde, wenn er nicht den Willen vorfindet als einen thatsächlich, im Akte also, der Sünde anhängenden.

III. Die Glut der Liebe enthält der Kraft nach in sich das Mißfallen an läßlichen Sünden.

Zweiter Artikel.

Zum Nachlasse der läßlichen Sünden wird nicht erfordert das Einflößen von Gnade.

a) Dies wird erfordert. Denn:

I. Die Wirkung kann nicht bestehen ohne die eigens entsprechende Ursache. Die eigens entsprechende Ursache für den Nachlaß der Sünden

aber ist die Gnade; nach Ephes. 2.: „Da wir gestorben waren den Sünden, hat Er uns das Leben gegeben in Christo, durch dessen Gnade wir gerettet sind."

II. Die läßlichen Sünden werden nicht nachgelassen ohne Reue oder Buße; dazu aber gehört Gnade.

III. Die läßliche Sünde läßt eine Makel zurück. Diese aber schwindet nur kraft der Gnade, die da ist der Glanz und die Schönheit der Seele.

Auf der anderen Seite nimmt die läßliche Sünde die Gnade nicht fort, sondern vermindert nur dieselbe, nach II., II. Kap. 24, Art. 10. Also gehört zu deren Nachlassen kein besonderes Einflößen von Gnade.

b) Ich antworte; es wird Jegliches fortgenommen durch das ihm Entgegengesetzte. Die läßliche Sünde aber hat keinen Gegensatz zum Zustande der Gnade und der heiligen Liebe, sondern hält nur die Thätigkeit eines solchen Zustandes auf; insoweit in derselben der Mensch zu viel dem geschaffenen Gute anhängt, wenn auch nicht geradezu gegen Gott (I., II. Kap. 88, Art. 1.). Also wird zum Nachlasse der läßlichen Sünde nicht erfordert das Einflößen irgend welchen Zustandes der Gnade; sondern es genügt ein vorübergehendes Einwirken der Gnade oder der Liebe, damit sie nachgelassen werde.

Weil jedoch bei erwachsenen, in denen allein eine läßliche Sünde sich finden kann, kein Einflößen von Gnade statthat ohne thatsächliche Bewegung des freien Willens zu Gott hin und gegen die Sünde; deshalb werden, so oft von neuem Gnade eingeflößt wird, die läßlichen Sünden nachgelassen.

c) I. Auch der Nachlaß der läßlichen Sünden ist eine Wirkung der Gnade; kraft der Thätigkeit, des Aktes nämlich, der von der Gnade kommt, nicht jedoch wegen eines von neuem der Seele eingeflößten Zustandes.

II. Ein gewisser Bußakt, mag er auch der Kraft nach in dem Akte einer anderen Tugend enthalten sein, ist immer notwendig für den Nachlaß der läßlichen Sünde. Jedoch ist dazu nicht notwendig das Sakrament der Buße, welches sich vollendet der Form nach in der Lossprechung seitens des Priesters. Nun hat ein Einflößen der Gnade in der Weise eines Zustandes wohl statt in jedem Sakramente; nicht aber in jedem Tugendakte.

III. Im Körperlichen kann eine Makel oder ein Flecken sich finden, 1. rein aus Mangel an der gehörigen Schönheit; und dann 2. dadurch daß positiv etwas Staub oder Ähnliches, was hinzutritt, den Glanz der Schönheit nicht klar hervortreten läßt. So wird der Todsünde geschuldet der Flecken der Seele, weil sie ganz und gar der Schönheit der Gnade beraubt; der läßlichen Sünde, weil sie wegen ungeregelter Hinneigung zu etwas Zeitlichem diese Schönheit nicht klar hervortreten läßt. Zum Nachlasse der Todsünde also gehört neues Einflößen des Zustandes der Gnade oder der geistigen Schönheit; zum Nachlasse der läßlichen wird erfordert ein aus der Gnade hervorgehender Akt, der hinwegnimmt die ungeregelte Anhänglichkeit an das Zeitliche.

Dritter Artikel.

Beſprengen mit Weihwaſſer u. dgl. nimmt fort die läßlichen Sünden.

a) Das ſcheint nicht. Denn:

I. Die läßlichen Sünden werden nicht ohne Buße nachgelaſſen. Dieſe aber allein genügt auch dazu.

II. Jedes dieſer Dinge wie Weihwaſſer, biſchöflicher Segen, an die Bruſt ſchlagen, hat ebenſogut Beziehung zu der einen läßlichen Sünde wie zu allen. Nimmt alſo dies Alles die eine weg, ſo auch alle anderen. Und ſo würde durch ſolche Dinge der Menſch ganz frei von Sünden ſein; was unzuläſſig iſt.

III. Die läßliche Sünde hat zur Folge die Verſchuldung einer Strafe, ſo daß man nach 1. Kor. 3. „heil wird, aber wie durch Feuer.“ Solche geringe Dinge aber ſcheinen keine Strafe mit ſich zu bringen.

Auf der anderen Seite „ſchlagen wir für läßliche Sünden an die Bruſt und ſagen: Vergieb uns unſere Schulden,“ wie Auguſtin ſchreibt (hom. ult. inter 50.). Dasſelbe gilt von den andern ähnlichen Dingen.

b) Ich antworte, zum Nachlaſſe der läßlichen Sünde genüge ein aus der Gnade hervorgehender Akt, kraft deſſen jemand ausdrücklich oder in einem anderen Tugendakt die läßliche Sünde verabſcheut.

Alſo werden die läßlichen Sünden fortgenommen: 1. Durch das Einflößen der Gnade; denn damit iſt immer die Tilgung aller läßlichen Sünden verbunden; und ſo ſchwinden die läßlichen Sünden beim würdigen Empfange der Sakramente, welche ſtets Gnade einflößen. 2. Durch die allgemeine Verabſcheuung der Sünden; und ſo nimmt das allgemeine Sündenbekenntnis, das an die Bruſt ſchlagen, das Vaterunſer dieſe läßlichen Sünden fort. 3. Durch den thatſächlichen Ausdruck der Ehrfurcht vor Gott; und ſo nimmt der biſchöfliche Segen, das Weihwaſſer ꝛc. dieſe Sünden fort.

c) I. Alle dieſe Dinge, wie das Beten in einer geweihten Kirche, die heiligen Salbungen, das Weihwaſſer, nehmen die Sünden fort, weil ſie den Geiſt hinneigen zu einer Thätigkeit der Buße, nämlich zum Abſcheu der Sünde.

II. Alle dieſe Dinge wirken mit zum Nachlaſſe aller läßlichen Sünden. Derſelbe kann aber gehindert werden, wenn der Geiſt im thatſächlichen Denken oder Wollen einer läßlichen Sünde anhängt; wie auch die Wirkung der Taufe gehindert wird durch Verſtellung.

III. Durch das Geſagte werden die läßlichen Sünden entfernt mit Rückſicht auf die Schuld, ſowohl kraft einer gewiſſen Genugthuung wie kraft der heiligen Liebe, deren Akt durch ſolche Dinge erweckt wird. Nicht aber wird fortgenommen die verſchuldete Strafe; ſonſt würde, wer keine Todſünde hat, auf Grund der Beſprengung mit Weihwaſſer gleich in den Himmel kommen. Die Strafe wird nachgelaſſen gemäß der thatſächlichen Liebesglut zu Gott hin, welche durch dieſe Dinge bisweilen mehr bisweilen minder erweckt wird.

Vierter Artikel.

Die läßliche Sünde wird nicht ohne die Todsünde nachgelassen.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Zu Joh. 8. (Qui sine peccato est) sagt die Glosse Augustins: „Alle diese waren im Stande der Todsünde; denn die läßlichen Sünden wurden ihnen nachgelassen durch die Ceremonien."

II. Einflößung der Gnade ist nicht erfordert für die läßliche, wohl aber für die Todsünde.

III. Weiter entfernt ist die läßliche Sünde von der Todsünde, wie die eine läßliche von der anderen. Die eine läßliche Sünde kann aber vergeben werden ohne die andere. Also kann die läßliche Sünde vergeben werden und die Todsünde nicht.

Auf der anderen Seite heißt es Matth. 5.: „Fürwahr du wirst hier nicht herausgehen," nämlich aus dem Kerker, den die Todsünde verdient, „bis du bezahlt hast den letzten Heller," was die läßliche Sünde bedeutet. Also wird die läßliche Sünde nicht nachgelassen ohne die Todsünde.

b) Ich antworte, das Nachlassen jeder Schuld geschehe nur kraft der Gnade; denn der Gnade Gottes gehört es an, nach Röm. 4., daß jemandem nicht angerechnet wird die Sünde. Wer aber in der Todsünde ist, hat keine Gnade in sich. Also wird ihm keine läßliche Sünde nachgelassen.

c) I. Läßliche Sünden werden da Unreinigkeiten genannt nach dem Gesetze.

II. Für den Nachlaß der läßlichen Sünden ist ein Akt der Gnade nötig; den jener nicht machen kann, der im Stande der Todsünde ist.

III. Die läßliche Sünde schließt nicht jeden Akt der Gnade aus, durch den läßliche Sünden nachgelassen werden. Die Todsünde aber schließt aus den Zustand der Gnade, ohne welchen keine, weder die Tod- noch die läßliche Sünde, nachgelassen wird.

Achtundachtzigstes Kapitel.

Über die Rückkehr der durch die Buße nachgelassenen Sünden.

Erster Artikel.

Die Rückkehr aller Sünden, wenn man in eine Todsünde gefallen ist.

a) Die nachgelassenen Sünden kommen wieder, wenn man eine Todsünde begeht. Denn:

I. „Daß die nachgelassenen Sünden zurückkehren, wo keine brüderliche Liebe ist, dies lehrt offen der Heiland bei jenem Knechte, von dem die

nachgelaſſene Schuld wieder abverlangt wird, weil er ſeinem Mitknechte die Schuld nicht nachlaſſen wollte," ſagt Auguſtin (1. de bapt. cont. Don. 12.). Die brüderliche Liebe aber wird entfernt durch jede Todſünde.

II. Zu Luk. 11. (Revertar) ſagt Beda (in Luc. c. 48.): „Fürchten muß man dieſe Worte, nicht erklären; damit nicht die Schuld, die wir für getilgt in uns anſahen, durch unſere Sorgloſigkeit wieder auflebe und uns, weil wir zu träge ſind, erdrücke." Alſo kommt die Schuld zurück.

III. Ezech. 18. heißt es: „Wenn ſich der gerechte abwendet von ſeiner Gerechtigkeit und Miſſethat thut, ſo werde ich nicht mehr gedenken all der Gerechtigkeiten, die er gethan." Unter dieſen Gerechtigkeiten aber findet ſich auch die vorhergehende Reue, die ja als Tugend ein Teil der Gerechtigkeit iſt. Alſo leben alle durch die Reue getilgten Sünden dann wieder auf.

IV. Die Gnade „bedeckt die vorhergehenden Sünden" (Pſ. 31.). Die Todſünde entfernt die Gnade. Alſo ſtehen die Sünden wieder auf.

I. Auf der anderen Seite heißt es Röm. 11.: „Ohne Reue ſind die Gaben und die Berufung Gottes." Die Sünden aber ſind durch die Gabe Gottes einmal getilgt. Alſo kehren ſie nicht zurück, als ob es Gott gereute, ſie verziehen zu haben.

II. Auguſtin ſagt (1. Resp. Prosp. obj. 2.): „Wer von Chriſto ſich entfernt und entfremdet der Gnade ſein Leben endet; was erwartet dieſen anders wie das ewige Verderben? Aber es wird ihm nicht angerechnet, was vergeben iſt; er wird nicht verdammt wegen der Erbſünde."

b) Ich antworte, die Abkehr von Gott begleite jede Todſünde und demzufolge auch die Schuld der ewigen Verdammnis. Und danach heißt es Jak. 2.: „Wer in Einem beleidigt, iſt ſchuldig aller Gebote."

Wird jedoch die Zuwendung betrachtet, ſo ſind die Sünden verſchieden und bisweilen einander entgegengeſetzt. Alſo offenbar bewirkt die folgende Todſünde nicht nach dieſer Seite hin, daß die vorhergehenden getilgten zurückkehren; ſo daß z. B., wenn jemand, der früher verſchwenderiſch war und ſpäter dem Geize ſich ergeben hat, nun der Zuſtand der Verſchwendung zurückkehrte; und ſo der Gegenſatz ſeinen Gegenſatz zurückgeleitete. Jedoch von der Seite der Abkehr von Gott her bringt die folgende zurück, was früher da war vor dem Nachlaſſe der vorhergehenden Todſünden; denn durch die folgende Sünde wird der Menſch der Gnade beraubt und ſchuldig der ewigen Strafe.

Weil aber dieſe Abkehr von Gott gewiſſermaßen verurſacht iſt durch die Zuwendung zu einem vergänglichen Gute, ſo entſteht da auf ſeiten der Abkehr eine Verſchiedenheit im Verhältniſſe zu den verſchiedenen Arten von Zuwendung, ſo daß die Verſchuldung und die Makel eine andere iſt, je nachdem ſie entſteht aus einem anderen Akte der Todſünde. Und danach wird gefragt, ob dieſe Makel und Verſchuldung, ſoweit ſie verurſacht wurde aus den verſchiedenen Akten früher nachgelaſſener Sünden, durch die folgende Todſünde zurückkehren.

Manche nun ſagen, ſie kehre ſchlechthin und ohne weiteres wieder. Das aber kann nicht ſein. Denn das Werk Gottes, wonach die früheren Sünden nachgelaſſen wurden, kann nicht vereitelt werden durch das Werk des Menſchen; nach Röm. 3.: „Hat denn ihre Ungläubigkeit die Treue Gottes eitel gemacht?"

Andere alſo ſagen, Gott laſſe die Sünden jenen nicht wahrhaft und für immer nach, von denen Er weiß, ſie würden wieder ſündigen; nur das macht Er durch die Gnade, daß ſie für eine Zeit lang gerecht ſeien. Das

aber kann wiederum nicht sein. Denn wenn durch die Gnade und die Sakramente der Gnade nur bedingungsweise und zwar unter einer Bedingung, die auf die Zukunft zeigt, und nicht schlechthin oder absolut die Sünden nachgelassen würden, so wäre die Gnade keine hinreichende Ursache für den Nachlaß der Sünden; was ein Irrtum ist, welcher der Gnade in das Angesicht schlägt.

Also in keiner Weise kehren die Makel und Verschuldungen der vergebenen Sünden zurück, soweit sie aus den sündigen Akten verursacht wurden. Es trifft sich aber, daß der folgende Sündenakt der Kraft nach in sich enthält die Verschuldung und Makel des früheren; insoweit ein Mensch, der das zweite Mal sündigt, eben darum schwerer zu sündigen scheint als er früher gesündigt hatte, nach Röm. 2.: „Nach deiner Verstockung und deinem unbußfertigen Herzen häufest du dir an wie einen Schatz den Zorn am Tage des Zornes.“ Denn dadurch wird die Güte Gottes verachtet, welche erwartet, daß man bereue. Und diese Verachtung ist um so größer, wenn nach dem Nachlasse der früheren Sünde das zweite Mal man sündigt; weil größer ist die Wohlthat, die Sünde nachzulassen, wie den Sünder zu ertragen.

In dieser Weise also kehren gewissermaßen die Makeln und Verschuldungen der bereits durch die Buße nachgelassenen Sünden zurück durch eine neue; nicht insoweit die Makel verursacht wurde aus jenen nachgelassenen Sünden, sondern insoweit sie verursacht wird einzig durch die letztbegangene Sünde, welche erschwert wird infolge der bereits begangenen. In der nachfolgenden Sünde ist die Bosheit der früheren der Kraft nach enthalten; unter diesem Gesichtspunkte, nicht schlechthin, kehren die Sünden zurück.

c) I. Augustin versteht dies vom Verschulden der ewigen Strafe, welche durch die neue Sünde ebenso verdient wird wie durch die früheren; wenn auch nicht aus dem ganz gleichen Grunde. Deshalb fügt Augustin hinzu: „Er wird (wenn auch nicht die Erbsünde der Grund der Verdammnis ist, Resp. Prosp. oben) wegen der letzten Todsünden mit dem nämlichen ewigen Tode bestraft werden, welcher von ihm verdient war wegen der nachgelassenen.“

II. Der Akt der Sünde wird wiederholt, meint Beda, und kehrt aus diesem Grunde die frühere Schuld zurück; nicht wegen der nachgelassenen Sündenakte.

III. Die früheren Gerechtigkeiten verdienten den Himmel und hinderten die Sünde; und mit Rücksicht darauf werden sie vergessen. Nicht als ob wenn jener schwer sündigt, dem die Schuld geschenkt worden, er nun schuldig wäre, wie wenn er die alte Schuld noch hätte; auch nicht die Buße, durch welche die frühere Sünde getilgt worden, wird vergessen mit Rücksicht auf den Nachlaß der Schuld; denn letzterer ist in höherem Grade das Werk Gottes wie das des Menschen.

IV. Die Gnade tilgt schlechthin den Sündenflecken und die Verschuldung der ewigen Strafe. Sie bedeckt aber die vorhergehenden Sündenakte, daß nicht derentwegen Gott den Menschen der Gnade beraubt und schuldig hält der ewigen Strafe. Was aber die Gnade einmal macht, das bleibt für immer.

Zweiter Artikel.

Der Undank und zwar besonders jener, der gemäß dem Hasse unter Brüdern ist, dem Abfalle vom Glauben, der Verachtung des Bekennens und dem Schmerze, daß man Buße gethan, führt zumal die nachgelassenen Sünden in der angegebenen Weise zurück.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Manche Sünden sind schwerer wie diese; z. B. die Lästerung Gottes, die Sünde gegen den heiligen Geist. Also enthalten sie einen schwereren Undank gegen Gott.

II. Rhabanus sagt (5. in Matth.): „Den ruchlosen Knecht übergiebt Gott den Peinigern, bis er die ganze Schuld bezahlt hat; denn nicht nur werden ihm zur Strafe angerechnet die Sünden, die der Mensch nach der Taufe begangen, sondern auch die Erbsünde und die in der Taufe vergeben worden." Aber auch die läßlichen Sünden gehören zu den Verschuldungen, um deren Nachlaß wir im Vaterunser bitten. Also auch sie kehren zurück durch den Undank. Und somit kehren durch die läßlichen Sünden auch zurück die früher nachgelassenen und nicht allein die oben aufgezählten.

III. Der Grad der Undankbarkeit bemißt sich nach der Größe der empfangenen Wohlthat, trotz der jemand sündigt. Unter diesen Wohlthaten nun ist auch die Unschuld selber, nach Aug. 2. Conf. 7.: „Deine Gnade ist es, kraft deren ich nicht begangen, was ich nicht begangen habe." Eine größere Wohlthat aber ist diese Unschuld, wie der Nachlaß selber der Sünden. Also wer zuerst sündigt nach der Unschuld, ist nicht minder schuldig wie der da sündigt nach der Buße. Und also kehren die Sünden nicht gerade insbesondere durch den Undank gemäß den erwähnten Sünden zurück, so daß dieser Vers nicht richtig ist:

Fratres odit; apostata fit, spernitque fateri;
Poenituisse piget; pristina culpa redit.

Auf der anderen Seite schreibt Gregor (18. moral.; 4. dial. ult.): „Aus den Worten des Evangeliums ist es klar, daß, wenn wir das gegen uns Begangene nicht von Herzen verzeihen; was uns bereits zu unserer Freude durch die Buße nachgelassen worden war . . ." Also läßt der brüderliche Haß — und dasselbe gilt von den anderen da genannten Sünden — als Zeichen des Undanks vorzugsweise die nachgelassenen Sünden zurückkehren.

b) Ich antworte, die verziehenen Sünden kehren zurück, insoweit die Makeln und Verschuldungen derselben auf Grund des Undanks der Kraft nach (virtute) enthalten sind in der nachfolgenden Sünde. Der Undank nun, der darin sich zeigt, daß man etwas thut gegen den Wohlthäter, ist bei jeder Todsünde; denn bei jeder verachtet der Sünder Gott, der ihm aus reiner Güte die Sünde nachgelassen, und begeht einen schweren Undank. Wird aber der Undank so begangen, daß er sich nicht nur gegen die Wohlthat, resp. den Wohlthäter richtet, sondern auch gegen die besondere Form der Wohlthat, so entsteht jener im Titel des Artikels genannte Unterschied. Denn wird diese Form berücksichtigt auf seiten des Wohlthäters, so ist da 1. der Nachlaß der Sünden; und dagegen richtet sich präcis jener, der dem Bruder

keinen Nachlaß der begangenen Beleidigung gewährt. Wird diese Form berücksichtigt auf seiten des büßenden, so ist da eine doppelte Willensbewegung: 2. zu Gott hin kraft des in der Liebe geformten und vollendeten Glaubensaktes; und dagegen handelt jener, der vom Glauben abfällt; — oder 3. gegen die Sünde kraft des Bußaktes, wodurch verabscheut wird die Sünde, und dagegen richtet sich direkt, der es bereut, daß er bereut habe; — und 4. man unterwirft sich der Schlüsselgewalt durch das Bekenntnis, nach Ps. 31.: „Ich will bekennen gegen mich meine Missethat Gott dem Herrn und Du hast nachgelassen die Bosheit meiner Sünde;" wogegen sich richtet jener, der nicht beichten will. Und in dieser Weise macht die Undankbarkeit es insbesondere, daß die früheren vergebenen Sünden zurückkehren.

c) I. Diese erwähnten Sünden sind nicht gerade schwerer wie die anderen; aber sie sind mehr entgegengesetzt der erhaltenen Wohlthat.

II. Die läßlichen Sünden und auch die Erbsünde kehren in dieser Weise zurück; denn es wird die Wohlthat Gottes verachtet, kraft deren diese Sünden nachgelassen wurden. Durch die läßliche Sünde jedoch begeht jemand nicht gerade die Sünde des Undanks; denn der Mensch handelt da nicht gegen Gott, sondern sieht ab von Gott. Also durch läßliche Sünden kehren niemals die früheren Sünden zurück.

III. Dem Umfange nach ist die Unschuld eine größere Wohlthat. Die Buße ist eine größere Wohlthat von seiten des Empfängers, der da des Nachlasses der Sünden durch die Buße unwürdig ist und sonach undankbarer ist, wenn er die Wohlthat Gottes verachtet.

Dritter Artikel.

Der Umfang der Verschuldung in den früheren Sünden, welche nach einer neuen Todsünde zurückkehrt.

a) Diese Verschuldung ist dem Umfange nach gerade so groß, wie sie vorher war. Denn:

I. Die Größe des Undanks bemißt sich nach der Größe der Sünde, die nachgelassen war. Also ist die auf Grund des Undanks wiederkehrende Verschuldung gerade so groß wie die frühere.

II. Mehr sündigt, wer Gott wie wer einen Menschen beleidigt. Der freigelassene Sklave aber wird, wenn er sich verfehlt, wieder in die nämliche Knechtschaft zurückgeführt, aus welcher er befreit worden oder auch in eine schwerere. Wer also nach der Befreiung von der Todsünde gegen Gott sündigt, steht wieder unter einer ebenso großen Verschuldung von Strafe wie früher.

III. Matth. 18. steht: „Der erzürnte Herr übergab ihn (den undankbaren) den Peinigern, bis er die ganze Schuld bezahlt habe." Also kommt von einer nachfolgenden Sünde, dem Umfange nach, ganz die gleiche Verschuldung her wie von allen vorhergegangenen, die nachgelassen worden.

Auf der anderen Seite heißt es Deut. 25.: „Nach dem Maße der Sünden wird sein das Maß der Strafe." Also aus einer kleineren Sünde folgt nicht eine umfangreichere Verschuldung. Nun ist manchmal die nachfolgende Sünde geringer wie eine jede der vorhergehenden. Also folgt da nicht die nämliche Verschuldung wie früher.

b) Ich antworte, manche meinten, der Undank eben mache, daß die Verschuldung so groß sei wie vorher. Doch dies ist nicht notwendig. Denn die Verschuldung der verziehenen Sünden kehrt nicht zurück, insoweit sie verursacht ist durch die vergangenen Sündenakte; sondern insoweit sie verursacht ist durch den nachfolgenden Sündenakt. Also der Umfang der Verschuldung richtet sich nach der Schwere der nachfolgenden Sünde.

Es kann freilich die Schwere dieser nachfolgenden Sünde gleichkommen der Schwere aller vorhergehenden Sünden. Aber es ist dies nicht notwendig; sei es daß man die Gattung betrachtet, wie z. B. die nachfolgende Sünde einfache Unkeuschheit sein kann, während die vorhergingen, Ehebruchssünden waren, sei es daß man den Umstand des Undankes erwägt. Denn gegenüber der nämlichen Wohlthat kann der eine mehr der andere weniger dem Grade nach undankbar sein; und der eine kann mehr, der andere weniger den Wohlthäter verachten, insoweit er mehr oder minder gegen ihn handelt. Es besteht da nur eine verhältnismäßige Gleichheit, insoweit desto schwerer der Undank ist je größer die Wohlthat. Also nicht der gleiche Umfang der Verschuldung kehrt wieder nach der neuen folgenden Sünde; sondern dem Verhältnisse nach. Je mehr oder schwerer die früheren Sünden waren, also je größer die Wohlthat war von seiten Gottes; desto größere Verschuldung kehrt zurück nach einer neuen Sünde.

c) I. Der Umfang der Wohlthat des Nachlasses der Sünden ist genau der gleiche wie der in den früher begangenen Sünden. Die Sünde des Undankes aber hat ihren Umfang nicht schlechthin gemäß dem Umfange der Wohlthat, sondern gemäß dem Umfange der Verachtung oder der Beleidigung; wie oben gesagt.

II. Auch der freigelassene Knecht wird nicht für jede Schuld in die alte Knechtschaft zurückgeführt, sondern für eine sehr schwere.

III. Der Umfang der vorhergehenden Sünden findet sich dem Verhältnisse nach (proportionaliter) wieder in dem nachfolgenden Undanke; es ist nicht genau der gleiche. Danach bezahlt der ruchlose Knecht die ganze Schuld.

Vierter Artikel.

Der hier behandelte Undank ist nicht immer eine specielle Sünde.

a) Es ist dieser Undank immer eine eigene besondere Sünde.

I. Die Danksagung gehört zur Gerechtigkeit; diese aber ist eine specielle Tugend.

II. Cicero stellt die Danksagung (de inv.) als eine besondere Tugend auf. Also ist Undank eine specielle Sünde.

III. Der Undank hat eine specielle Wirkung; er läßt zurückkehren die früheren Sünden. Also ist er als Ursache eine eigene specielle Sünde.

IV. Auf der anderen Seite begleitet er alle Todsünden.

b) Ich antworte; wenn der Sünder in specieller besonderer Absicht Gott verachtet und seine Wohlthat, so ist der Undank eine eigene Sünde, da der Gattungscharakter einer Sünde von der Absicht oder dem Zwecke abhängt: „Wer stiehlt, um unkeusch zu sein, ist vielmehr unkeusch wie Dieb," heißt es 5 Ethic. 2. Wenn aber jemand von einer anderen Sünde, wie vom Morde, Ehebruche, die er beabsichtigt, nicht sich zurückziehen läßt durch die Erwägung, welchen Dank er Gott schuldet; so ist der Undank keine eigene

Sünde; ſondern ein Umſtand, der hinzutritt. Denn „nicht jede Sünde wird aus Verachtung gegen Gott begangen, aber in jeder Sünde wird Gott verachtet“ (Aug. de nat. et grat. 29.).

c) I., II. und III. Das betrifft den Undank als ſpecielle Sünde.

IV. Das iſt der Umſtand des Undankes, der in jeder Sünde ſich findet.

Neunundachtzigſtes Kapitel.

Die Wiedererwerbung der Tugenden durch die Buße.

Erſter Artikel.

Durch die Buße werden die Tugenden wieder hergeſtellt.

a) Dies iſt nicht ſo. Denn:

I. Die Buße verurſacht keine Tugenden; alſo kann ſie dieſelben nicht wiederherſtellen; zumal der Glaube, die Hoffnung und die Liebe früher ſind wie die Buße.

II. Die Buße beſteht in einigen menſchlichen Thätigkeiten. Die Tugenden aber „wirkt Gott in uns ohne uns“ (Aug. 2. de lib. arbitr. 18.).

III. Wer im Beſitze der Tugenden iſt, handelt mit Freude ihnen gemäß (1 Ethic. 8.): „Es giebt keinen gerechten, der nicht Freude hätte über ſein gerechtes Wirken.“ Viele Büßer aber haben Schwierigkeit im Wirken des Guten.

Auf der anderen Seite ſagt Ambroſius zu Luk. 15.: „Das erſte Kleid (des zurückgekehrten verlorenen Sohnes) ſei die Weisheit und dieſer folgen alle Tugenden;“ nach Sap. 8.: „Die Weisheit lehrt die Nüchternheit und Gerechtigkeit, die Klugheit und die Kraft; und nichts iſt nützlicher dem Menſchen wie dies.“

b) Ich antworte; durch die Buße werden die Sünden nachgelaſſen. Dies kann aber nicht ſein ohne das Einflößen der Gnade. Der Gnade nun folgen alle Tugenden wie aus dem Weſen der Seele folgen alle Seelenvermögen. Alſo ſtellt die Buße wieder her die Tugenden.

c) I. In derſelben Weiſe, nämlich als Sakrament, wie die Buße die Gnade verurſacht, ſtellt ſie die Tugenden wieder her. Als Tugend iſt die Buße vielmehr eine Wirkung der Gnade. Der Zuſtand der Buße als Tugend wird zugleich mit den Zuſtänden aller anderen Tugenden durch das Bußſakrament verurſacht.

II. Die menſchlichen Thätigkeiten im Sakramente der Buße ſind wie die Materie, wie das beſtimmbare Moment; die beſtimmende formale Kraft kommt von der Schlüſſelgewalt. Letztere alſo verurſacht in wirkender Weiſe, aber als Werkzeug, die Gnade und die Tugenden. Der erſte Akt, nämlich die Reue, ſteht da wie die letzte materiale Vorbereitung zum Erlangen der

Gnade; die anderen Bußakte gehen bereits aus von der Gnade und den Tugenden.

III. Nach dem ersten Bußakte, der Reue nämlich, bleiben zuweilen noch einige Reste der Sünden, nämlich Verfassungen in den Vermögen, welche von den früheren Sündenakten her verursacht worden sind. Und diese bieten dem büßenden eine gewisse Schwierigkeit beim Wirken des Guten. Mit Rücksicht auf die Hinneigung, welche von der heiligen Liebe und den anderen Tugenden ausgeht, wirkt aber der büßende die Tugendakte mit Freuden und ohne Schwierigkeit. Es ist dies, wie wenn ein Künstler von außen her, wie durch Schlaf, Krankheit ein Hindernis erführe für sein künstlerisches Wirken.

Zweiter Artikel.

Der Grad der Tugend, in welchem der Mensch durch die Buße aufsteht, im Verhältnisse zum früheren.

a) Nach der Buße steht der Mensch auf im nämlichen Tugendgrade, den er früher hatte. Denn:

I. Zu Röm. 8.: „Denen die Gott lieben, gereichen alle Dinge zum Besten," erklärt Augustin (de cor. et grat. c. 9.): „Dies ist bis zu dem Grade wahr, daß, auch wenn von diesen manche vom rechten Wege abweichen und sündigen, dieses selbst Gott ihnen zum Guten gereichen läßt." Dies würde aber nicht gesagt werden können, wenn der Mensch nach der Buße einen minderen Grad von Tugend hätte.

II. „Die Buße ist eine überaus gute Sache," sagt Ambrosius; „denn alle Mängel führt sie zurück zum Vollendeten." Also ist der Tugendgrad, in welchem der Mensch nach der Buße aufsteht, zum mindesten gleich dem früheren.

III. Zu Gen. 1. sagt die Glosse: „Das Abendlicht ist jenes, von dem aus jemand fällt; das Morgenlicht, bei welchem er aufsteht." Das Morgenlicht aber ist größer wie das Abendlicht. Also ist größer der Grad der Liebe oder der Gnade nach der Buße wie vorher. Und dies ist auch gemäß den Worten Pauli: „Wo überfloß die Sünde, da floß über auch die Gnade" (Röm. 5.).

IV. Auf der anderen Seite ist die fortschreitende oder vollendete Liebe größer wie die beginnende. Bisweilen aber fällt jemand ab von der fortschreitenden Liebe, so daß er aufsteht in der beginnenden. Also ist immer der Grad der Tugend, in welchem man aufsteht, geringer wie jener, der früher bestand.

b) Ich antworte; die freie Willensbewegung, welche sich in der Rechtfertigung des Sünders findet, sei die letzte vorbereitende Verfassung im Sünder für die Gnade. Also im nämlichen Augenblicke ist das Eingießen der Gnade wie diese freie Willensbewegung (I., II. Kap. 113, Art. 5 u. 7.). In letzterer aber ist eingeschlossen die Thätigkeit der Buße. Offenbar nun richten sich Formen oder Zustände, die ein Mehr und Minder zulassen, nach der Verfassung des tragenden Subjekts (I., II. Kap. 52, Art. 1 und 2; und Kap. 66.). Je nachdem also die freie Willensbewegung in der Buße nachlässiger ist oder angestrengter, erreicht der Büßer mehr oder minder Gnade. Nun steht der freie Willensakt des büßenden manchmal im gehüh-

renden Verhältniſſe zu einer größeren Gnade als jene, die früher beſtand; manchmal zu einer gleichen oder auch zu einer minderen. Alſo ſteht der reuige bisweilen mit einer größeren Gnade auf wie früher, bisweilen mit einer gleichen, bisweilen mit einer minderen.

c) I. Nicht „in allen die Gott lieben", gereicht das Fallen zum Guten; z. B. nicht in jenen, die niemals wieder aufſtehen. Vielmehr iſt dies nur in jenen der Fall, die „berufen ſind gemäß dem Vorſatze Gottes als heilige" d. h. als vorherbeſtimmte. Es gereicht ihnen alſo zum Guten wenn ſie fallen; nicht weil ſie immer in einer größeren oder gleichen Gnade aufſtehen, ſondern weil ſie in einer beharrlicheren Gnade aufſtehen; denn um ſo beharrlicher iſt der Menſch in der Gnade, je vorſichtiger und demütiger er iſt: „Dieſe kehren mit größerer Demut zu Gott zurück," ſagt deshalb dazu die Gloſſe.

II. Die Buße an ſich hat die Kraft, alle Mängel in vollendeter Weiſe zu erſetzen; aber dies wird manchmal gehindert durch die nachläſſige freie Willensbewegung des Menſchen ſelber zu Gott hin. So erreichen auch in der Taufe die erwachſenen mehr oder minder Gnade, je nachdem ſie in der gebührenden Verfaſſung mehr oder minder ſind.

III. Dieſe Vergleichung geht nur auf die Reihenfolge in der Zeit. Denn nach dem Abendlichte folgt die nächtliche Finſternis und nach dem Morgenlichte folgt das Licht des Tages. Dies hat nichts zu thun mit dem minderen oder größeren Umfange. Der Apoſtel will nur hervorheben, daß die Macht der Gnade ſtärker iſt als alle Sünde. Das iſt nicht wahr, daß, den Umfang der zuſtändlichen Gnade betrachtet, jene mehr Gnade erhalten, welche mehr geſündigt haben. Denn die kleinſte Gnade genügt, um alle Sünden zu tilgen. Jedoch mit Rückſicht auf den Charakter der Gnade als ſolcher empfängt der größere Sünder eine größere Gnade, denn er hat ſie am mindeſten verdient; Gnade iſt ja als Gnade eben etwas Unverdientes. Jedoch haben manchmal ſolche, die überreich geſündigt, auch einen überreichen Reueſchmerz; und ſo erreichen ſie einen größeren Umfang von Gnade und Tugenden, wie dies z. B. bei Maria Magdalena der Fall war.

IV. In ein und demſelben iſt wohl die fortſchreitende Liebe größer wie die beginnende. Aber kommen verſchiedene Menſchen in Betracht, ſo kann die Liebe bei dem einen mit einem höheren Grade anfangen als der andere hat, der bereits fortſchreitet. So ſchreibt Gregor vom heiligen Benedikt: „Als Knabe bereits, von einer wie großen Vollendung ging er aus?"

Dritter Artikel.

Die Wiederherſtellung der früheren Würde durch die Buße.

a) Es wird nicht die nämliche frühere Würde hergeſtellt. Denn:

I. Zu Amos 5. (Virgo Israel) ſagt Hieronymus: „Er leugnet nicht, daß ſie wieder aufſtehe, aber es wird nicht wieder aufſtehen die Jungfrau Iſrael; denn das verirrte Schäflein, mag es auch auf den Schultern des Hirten zurückgetragen werden, hat nicht mehr ſo große Herrlichkeit, wie jenes, das niemals in die Irre ging."

II. Hieronymus erklärt (c. 30. dist. 50.): „Die da nicht behüten die Würde des Grades, den ſie im Bereiche des Göttlichen einnehmen, ſollen zufrieden ſein, wenn ſie ihre Seele retten; denn zum früheren Grade zurück-

kehren ist schwer." Und Innocenz I. (ep. 6. ad Agapitum): „Die Kanones vom Konzil von Nicäa schließen die Büßer aus, auch von den niedrigsten Diensten der Kleriker." Durch die Buße also erlangt der Mensch nicht die frühere Würde.

III. Vor der Sünde kann jemand zu einem höheren Grade zugelassen werden. Nach der Sünde aber wird dem reuigen dies nicht mehr gestattet. Denn Ezech. 44. heißt es: „Die Leviten, die von mir sich entfernt haben, sollen niemals mehr sich mir nahen, daß sie des Priesteramtes walten." Und Decret. dist. 50. c. 52.: „Wenn jene, die dem heiligen Altare dienen, in fleischliche Sünden beweinenswerterweise gefallen sind, sollen sie mit der Gnade Gottes würdige Buße thun und die Stelle ihres früheren Grades so zurückerhalten, daß sie zu höheren Stellen nicht aufzurücken vermögen." Also stellt die Buße den Menschen nicht in seiner früheren Würde her.

Auf der anderen Seite schreibt Gregor (lib. 7. Reg., ind. 2. ep. 54.) an Sekundinus: „Nach würdiger Genugthuung kann, wie wir meinen, er wieder die frühere Ehre erhalten." Und im conc. Agathens. can. 2. wird erklärt: „Hartnäckige Kleriker sollen, wie der Grad ihrer Würde dies gestattet, vom Bischofe gebessert werden und wenn sie wahrhaft Buße gethan, ihren Grad und ihre Würde wieder erhalten."

b) Ich antworte; mit Rücksicht auf Gott verliert der Mensch durch die Sünde: 1. die Würde eines Kindes Gottes; und diese Würde erhält er wieder durch die Buße, wie nach Luk. 15. dem verlorenen Sohne „das Festkleid, die Schuhe und der Ring" wieder gegeben wurde; — 2. verliert er die Unschuld, deren der ältere Sohn da sich rühmt: „Siehe; so viele Jahre diene ich Dir und niemals habe ich Dein Gebot übertreten." Und diese Würde erhält der Mensch durch die Buße nicht wieder; manchmal jedoch gewinnt er etwas Größeres nach Gregor (34. in Evgl.): „Die da erwägen, daß sie von Gott sich entfernt hatten, ersetzen nicht selten das Verlorene durch den nachfolgenden Gewinn. Eine größere Freude also über sie hat man im Himmel, wie ja auch der Heerführer jenen Soldaten mehr liebt, der, nachdem er einmal geflohen, nun zurückkehrend den Feind um so heftiger und ausdauernder bekämpft, wie jenen, der niemals geflohen, aber auch nie tapfer gewesen ist."

Mit Rücksicht auf die Kirche verliert der Sünder durch die Sünde seine kirchliche Würde, weil ihn die Sünde dazu ungeeignet macht. Diese Würde erhält er nicht zurück: 1. wenn er nicht Buße thut; weshalb Isidor an den Bischof Masso schreibt: „Die Kanones schreiben vor, daß jene zu den früheren Würden wieder zugelassen werden, welche zuvor Buße gethan haben. Wenn sie aber von ihren verderblichen Lastern sich nicht bessern, so sollen sie weder die frühere Ehrenstufe wiedereinnehmen noch zur Kommunion zugelassen werden;" — 2. wenn er nachlässig seine Buße thut; weshalb es ebenda heißt: „Da bei einzelnen weder die Zerknirschung der Demut noch die Beharrlichkeit und Inbrunst im Gebete sich zeigt; da wir sie weder fasten noch heilige Bücher lesen sehen, so können wir daraus schließen, wollten wir sie zu den früheren Ehren wieder zulassen, mit welcher Nachlässigkeit sie dabei verbleiben würden;" — 3. wenn der betreffende eine Sünde begangen hat, mit welcher die Irregularität verbunden ist; weshalb im Konzil Martins I. gesagt wird: „Hat jemand eine Witwe oder eine von einem anderen verlassene geheiratet, so soll er nicht zugelassen; und hat er sich unter die Diener der Kirche aufnehmen lassen, so soll er entfernt werden; ähnlich wenn er einen Mord begangen oder angeraten oder vorgeschrieben hat, nachdem

er getauft worden;" das ist aber nicht auf Grund der Sünde, sondern auf Grund der Irregularität; — 4. wenn damit ein Ärgernis verbunden wäre, nach Rabanus (I. Poenitentiae ad Heribaldum c. 1.): „Wer öffentlich ertappt worden ist beim Meineid, Diebstahl oder Unkeuschheit oder bei ähnlichen Verbrechen, soll nach den Bestimmungen der Kanones seine Stufe unter dem Klerus verlieren; denn ein Ärgernis ist es für das Volk Gottes, solche Personen zu Vorgesetzten zu haben. Sind diese Verbrechen im Verborgenen begangen worden, so soll der betreffende in Fasten, Almosen, Nachtwachen, Buße thun und im Vertrauen auf die Barmherzigkeit seine Ehrenstufe behalten" (vgl. extra de qual. ordinandorum, cap. Quaesitum).

c) I. Dasselbe gilt von der Wiederherstellung der Jungfräulichkeit, was von der Wiederherstellung der Unschuld. Beides gehört vor Gott zur Würde an zweiter Stelle.

II. Hieronymus nennt es bloß „schwer", die frühere Würde wieder zu erlangen; denn dazu muß man vollkommen Genugthuung thun. Den Bestimmungen der Kanones, die dies zu verbieten scheinen, antwortet Augustin (ep. 185. ad Bonif.): „Daß in der Kirche festgestellt wurde, es solle niemand, nachdem er wegen eines Verbrechens Buße gethan, zum Klerus zugelassen werden oder im Klerus bleiben, ist nicht geschehen, um die Hoffnung auf Verzeihung abzuschließen, sondern wegen der Strenge der Zucht. Sonst wäre dies ja gegen die verliehene Schlüsselgewalt, von der es heißt: „Was auch immer du lösen wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gelöset sein . . ." „Auch der heilige David hat Buße gethan wegen seiner Missethaten und verblieb auf seiner Ehrenstufe; und der heilige Petrus bereute unter Thränen, den Herrn verleugnet zu haben, und blieb Apostel. Deshalb darf man die Sorgfalt der späteren nicht als eine überflüssige betrachten, die da, wo dem Heile in keiner Weise geschadet wurde, zur Demut etwas hinzufügten, wahrscheinlich nachdem sie erfahren, wie so manche verstellterweise Buße gethan haben, um die Macht der Ehrenstellen zu erlangen."

III. Dies ist zu verstehen von der öffentlichen Buße, da die betreffenden nachher nicht zu höheren Ämtern befördert werden sollen. Denn auch Petrus wurde, nachdem er den Herrn verleugnet, zum Hirten der Schafe Christi gemacht; wozu Chrysostomus erklärt (hom. 87. in Joan.): „Nach der Verleugnung und nach der Buße zeigte Petrus, daß er ein größeres Vertrauen zu Christo habe. Denn während er beim Abendmahle den Herrn nicht fragen wollte, sondern dies dem Johannes überließ, ist ihm nachher nicht bloß die Vorsteherschaft über die Brüder thatsächlich anvertraut worden, sondern er überläßt es nicht nur nicht einem anderen, zu fragen, was ihn angeht; vielmehr mischt er sich darein, was den Johannes angeht und fragt darüber den Herrn."

Vierter Artikel.

Die in der Liebe gethaenen Werke der Tugenden können zu toten Werken werden.

a) Dies können sie nicht. Denn:

I. Was nicht ist, kann nicht verändert werden. Totwerden aber ist ein Verändern vom Leben aus zum Tode. Da also die gethaenen Werke nicht mehr sind, können sie nicht zu toten werden.

II. Durch solche Werke verdient der Mensch das ewige Leben. Man

darf aber dem, der etwas verdient hat, nicht dies vorenthalten; dies wäre ungerecht. Also werden die in der Liebe gethaenen Werke durch eine nachfolgende Sünde nicht zu toten Werken.

III. Das Stärkere wird nicht besiegt vom Schwächeren. Die Werke der Liebe aber sind stärker wie alle beliebigen Sünden; denn „alle Sünden bedeckt die Liebe" (Prov. 10.). Also kann die Sünde nicht ertöten die Werke der Liebe.

Auf der anderen Seite heißt es Ezech. 18.: „Wenn der gerechte sich abwendet von seiner Gerechtigkeit; aller Gerechtigkeiten, die er gethan, werde ich nicht mehr gedenken."

b) Ich antworte; ein lebendes Wesen verliere durch den Tod die Wirksamkeit des Lebens. In der Weise der Ähnlichkeit also sagt man, es werde etwas tot, wenn es gehindert wird, seine eigene Wirkung oder Thätigkeit zu entfalten. Nun ist die Wirkung der tugendhaften Werke, die in der Liebe geschehen, die, daß sie zum ewigen Leben führen; was durch die Todsünde gehindert wird, welche die Gnade entfernt. In diesem Sinne also sagt man, die in der Liebe gethaenen Werke werden zu toten durch die nachfolgende Todsünde.

c) I. Wie die sündigen Akte dem thatsächlichen Sein nach vorübergehen und der Verschuldung nach bleiben; so gehen die in der Liebe gethaenen Werke dem thatsächlichen Sein nach vorüber und bleiben gemäß dem Verdienste vor Gott. Danach also werden sie zu toten, insofern der Mensch gehindert wird, daß er nicht seinen Lohn erhalte.

II. Ohne Ungerechtigkeit kann dem, der ihn verdient hat, der Lohn zurückbehalten werden, wenn er sich desselben unwürdig zeigt durch die nachfolgende Schuld. Denn auch das, was der Mensch bereits erhalten hat, verliert er bisweilen gerechterweise durch die nachfolgende Schuld.

III. Nicht wegen der den Sünden innewohnenden Kraft ist es, daß sie die Liebeswerke töten; dies kommt von der Freiheit des Willens, der vom Guten sich zum Bösen wenden kann.

Fünfter Artikel.

Die durch die Sünde ertöteten Werke leben kraft der Buße wieder auf.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Wie durch die Buße nachgelassen werden die vergangenen Sünden, so werden durch die Sünde ertötet die voraufgegangenen guten Werke. Die Sünden aber, welche die Buße getilgt hat, kehren nicht wieder (vgl. Kap. 88, Art. 1. und 2.). Also die guten Werke, welche die Sünde ertötet hat, leben nicht wieder auf.

II. Nach der Ähnlichkeit mit den sinnbegabten Wesen spricht man von ertöteten guten Werken. Die lebenden sinnbegabten Wesen aber sterben wohl, leben jedoch nicht wieder auf. Also leben auch die guten Werke durch die Buße nicht wieder auf.

III. Die voraufgegangenen guten Werke verdienen die ewige Herrlichkeit gemäß dem Umfange der Gnade und Liebe. Bisweilen aber steht der Mensch durch die Buße auf in minderer Gnade und Liebe. Also erreicht er nicht die Herrlichkeit gemäß dem Verdienste der früheren Werke; und so leben diese nicht wieder auf.

Auf der anderen Seite sagt zu Joel 2. (Reddam vobis) die Glosse: „Ich werde nicht dulden, daß ihr jene Frucht verliert, die ihr in der Verwirrung des Geistes preisgegeben habt.“ Jene Frucht aber ist das Verdienst der guten Werke, welches verloren worden ist durch die Sünde. Also durch die Buße leben wieder auf die guten Werke.

b) Ich antworte; manche meinten, die erwähnten Werke könnten durch die Buße nicht wieder aufleben, weil ja jene Werke eben verloren sind. Jedoch ist das kein angemessener Grund. Denn jene Werke haben nicht die Kraft zum ewigen Leben zu führen (was heißen will, es seien lebendige Werke), einzig insoweit sie thatsächliches Sein haben, sondern auch, nachdem sie ihr thatsächliches Sein verloren haben, vor Gott, insoweit Gott sie angenommen hat. Und so bleiben sie, an und für sich, auch nachdem die Sünde sie ertötet hat; weil Gott diese Werke so, wie sie geschehen sind, immer annehmen wird und weil die heiligen darüber sich freuen werden, nach Apok. 3.: „Halte fest, was du hast, damit nicht ein anderer deine Krone empfange.“

Daß diese Werke aber für jenen, der sie gemacht, nicht wirksam sind, um ihn in das ewige Leben zu führen, das kommt vom Hindernisse der hinzutretenden Sünde, wodurch er sich selber des ewigen Lebens unwürdig macht. Wird nun ein solches Hindernis durch die Buße entfernt, so folgt, daß diese Werke wieder aufleben d. h. jenen, der sie gethan, wieder zum ewigen Leben führen.

c) I. Die Werke der Sünde werden durch die Buße an und für sich, gemäß ihrem ganzen Wesen, getilgt; so zwar, daß mit der Gnade Gottes aus denselben weder ein Flecken noch eine Verschuldung sich ergiebt. Die Werke aber, die in der Liebe gethan sind, verschwinden nicht an und für sich; sie bleiben stehen vor Gott, der sie angenommen; — wohl aber stellt sich ihnen von seiten des Sünders ein Hindernis entgegen, welches ihrer Wirkung gegenübersteht. Ist dieses Hindernis entfernt, von seiten des Menschen durch die Buße, so haben die genannten Werke vor Gott wieder ihre Wirkung.

II. Die genannten Werke sterben nicht an sich ab, sondern finden nur ein Hindernis für ihre Folgen. Die sinnbegabten Wesen aber sterben an und für sich; denn sie ermangeln des Lebensprincips.

III. Wer mit einer geringeren Gnade aufsteht, erhält dem Umfange dieser letzteren Gnade gemäß den Lohn dessen Substanz nach, nämlich den wesentlichen Lohn. Er wird aber eine höhere Freude haben über die Werke, die er während der ersten Liebe gethan als über jene, welche er während der zweiten Liebe verübte; und das gehört zum hinzutretenden, dem accidentellen Lohn.

Sechster Artikel.

Die nicht in der Liebe gethaenen, also die an sich toten Werke werden nicht lebendig durch die Buße.

a) Das Gegenteil wird behauptet. Denn:

I. Schwerer ist es, daß etwas Ertötetes lebendig wird, was in der Natur nie geschieht, wie daß etwas, was nie lebendig war, Leben erhält, denn aus Nichtlebendigem wird in der Natur manches Lebendige. Wenn

also die ertöteten Werke in der Buße wieder aufleben, so erhalten um so mehr Leben jene, die niemals lebendig waren.

II. Wird die Ursache fortgenommen, so schwindet die Wirkung. Die Ursache aber davon, daß jene Werke nicht lebendig waren, ist der Mangel an Liebe. Fällt also dieser fort, so sind die genannten Werke sogleich lebendig; somit macht die Buße diese Werke zu lebendigen.

III. Hieronymus erklärt zu Haggäus 1. (Seminastis multum): „Wenn du siehst, wie ein Sünder unter vielen bösen Werken einige gute, gerechte Werke macht, so ist Gott nicht ungerecht, daß Er bei der Menge der bösen Werke vergesse der wenigen guten.“ Das aber ist zumal der Fall, wenn die vergangenen bösen Werke durch die Buße entfernt werden. Dann also leben die anfangs toten Werke auf, daß Gott sie belohne.

Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 13.: „Wenn ich als Speise unter die armen verteile meine ganze Habe und meinen Leib dahingebe daß er brenne; die Liebe aber nicht habe, so nützt mir dies nichts.“ Solche Werke würden aber nützen, wenn sie mindestens durch die nachfolgende Buße lebendig würden. Also werden solche Werke nicht lebendig.

b) Ich antworte; es werde 1. die Sünde ein totes Werk genannt, gleichsam wie wirkend den Tod der Seele; und solche toten Werke werden durch die Buße nicht lebendig, vielmehr werden sie getilgt, nach Hebr. 6.: „Daß ihr nicht zum zweiten Male das Fundament der Buße legt wegen der toten Werke.“ Es werden 2. jene Werke tot genannt, welche des geistigen Lebens ermangeln, weil sie nicht aus der Liebe hervorgehen, die mit Gott verknüpft, dem Leben der Seele, wie der Leib durch die Seele lebt. Dazu gehört der Glaube selber zuvörderst, der „ohne Liebeswerke tot ist“ (Jak. 2.). Und ebenso gehören dazu alle jene Werke, die ihrer „Art“ nach gut sind, aber nicht von der Liebe ihre Vollendung haben, dem Princip des Lebens; wie wir den Klang der Zither einen toten Klang nennen. Also ist der Unterschied zwischen toten und lebendigen Werken gemäß dem Princip, von dem sie ausgehen. Nun können aber die menschlichen Werke nicht von neuem ausgehen von ihrem Princip; denn sie gehen eben im Augenblicke vorüber und können nicht von vorn wieder angefangen werden, so daß dies der Zahl nach ein und dasselbe Werk wäre. Also unmöglich werden von vornherein tote Werke durch die Buße lebendig.

c) I. Im Bereiche der Natur ermangeln sowohl die von vornherein leblosen wie die nicht mehr Leben habenden Dinge des Lebensprincips. Menschliche Werke jedoch werden als ertötete, nicht mehr Leben habende bezeichnet; nicht weil ihnen das Princip nun fehlt, aus dem sie hervorgegangen, sondern weil ein Hindernis von außen her sich der Wirkung und den Folgen dieses Princips entgegenstellt. Tote Werke aber nennt man jene, die von keinem Lebensprincip ausgegangen sind. Da ist also keine Ähnlichkeit.

II. Solche Werke, die ihrer „Art“ nach gut sind, werden als „tot“ bezeichnet auf Grund des Mangels der Gnade und Liebe; woraus sie nicht wie aus ihrem Princip hervorgegangen. Dies aber leistet ihnen die Buße nicht, daß sie aus einem solchen Princip ausgehen.

III. Gott gedenkt des Guten, was jemand im Stande der Sünde macht, nicht, um es zu belohnen im ewigen Leben, das nur den aus Liebe gethaenen Werken gebührt; sondern um zeitlichen Lohn zu geben, wie Gregor sagt (41. in Evgl.): „Hätte jener reiche nicht manches Gute gethan, und in der Zeit seinen Lohn dafür empfangen, so würde Abraham ihm nicht sagen: Du hast als Lohn Gutes erhalten in deinem Leben.“ Oder man

kann auch ſagen; ein ſolcher wird ein erträglicheres Endurteil hören. Denn ſo ſagt Auguſtin (de patientia 26.): „Wir können nicht ſagen, der Schismatiker hätte beſſer gethan, Chriſtum zu verleugnen und ſo nichts zu erleiden, als daß er deshalb litt, weil er Chriſtum bekannte. Vielmehr muß man annehmen, ſein Endurteil werde ein erträglicheres ſein, als wenn er Chriſtum verleugnet und ſo nichts gelitten hätte. Jene Worte des Apoſtels alſo: Wenn ich meinen Körper dahingäbe ſo daß ich brenne, die Liebe aber nicht habe, ſo nützt mir dies nichts, ſind dahin zu verſtehen, daß alles das ohne die Liebe nichts nützt, um die ewige Seligkeit zu erhalten; es nützt aber in etwa, um das Endurteil zu einem erträglicheren zu machen.“

Neunzigſtes Kapitel.

Über die Teile der Buße im allgemeinen.

Erſter Artikel.

Die Buße hat Teile.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Die Sakramente ſind Werkzeuge für die verborgene Wirkſamkeit der göttlichen Kraft zu Gunſten unſerer Seele. Die göttliche Kraft aber iſt eine ganz einfache.

II. Die Buße als Tugend hat keine Teile; denn jede Tugend iſt eine einfache Eigenſchaft des Geiſtes. Als Sakrament hat ſie auch keine Teile; denn man ſpricht bei keinem Sakramente von Teilen. Alſo hat ſie überhaupt keine Teile.

III. Die Materie der Buße iſt die Sünde. Dieſe hat aber keine Teile. Auf der anderen Seite werden Teile einem Weſen zugeſchrieben, das ſeine Vollſtändigkeit darauf begründet. Die Vollſtändigkeit der Buße aber ſetzt ſich aus Mehrerem zuſammen; nämlich aus der Reue, dem Bekenntniſſe und der Genugthuung. Alſo hat ſie Teile.

b) Ich antworte; die Teile eines Dinges ſind jene, in welche dem beſtimmbaren Elemente nach (materialiter) das Ganze zerlegt wird. Denn die Teile verhalten ſich zum Ganzen wie das Beſtimmbare zum formal Beſtimmenden. Die Teile alſo ſtehen auf ſeiten des Materialen, das Ganze auf ſeiten der Formalurſache. Wo demgemäß auf ſeiten des materialen, beſtimmbaren Elementes eine Mehrheit beſteht, da findet man auch das Fundament für Teile. Nun verhalten ſich im Sakramente der Buße menſchliche Thätigkeiten in der Weiſe der Materie. Da alſo mehrere menſchliche Thätigkeiten erfordert werden für die Vollendung der Buße, ſo hat das Sakrament der Buße Teile.

c) I. Von ſeiten der darin wirkenden göttlichen Kraft wohnt jedem

Sakramente Einfachheit inne. Die göttliche Kraft aber kann wirken vermittelst von etwas Einigem und auch vermittelst einer Mehrheit; danach kann ein Sakrament Teile haben.

II. Als Tugend hat die Buße keine Teile. Denn die menschlichen Thätigkeiten, deren es in der Buße mehrere giebt, sind nicht Teile im Zustande der Buße, sondern Wirkungen. Als Sakrament nur hat sie Teile. Dies ist bei den anderen Sakramenten nicht der Fall, weil da eine außen befindliche Sache Materie ist, sei es eine natürlich einfache wie Wasser und Öl; oder eine künstlich zusammengesetzte wie der Chrisam. Bei der Buße aber sind die menschlichen Thätigkeiten selber Materie.

III. Die Sünden sind die entfernte Materie der Buße; insoweit sie nämlich Gegenstand oder Materie sind der menschlichen Thätigkeit, die da im eigentlichen Sinne die Materie der Buße als eines Sakramentes ist.

Zweiter Artikel.

Die Reue, das Bekenntnis, die Genugthuung sind die Teile der Buße.

a) Dies sind sie nicht. Denn:

I. Die Reue ist innerlich im Herzen; das Bekenntnis und die Genugthuung gehören zur äußerlichen, sinnlich wahrnehmbaren Buße. Die Reue also ist kein Teil eines Sakramentes, das ja dem ganzen Wesen nach ein äußerliches, sinnlich wahrnehmbares Zeichen ist.

II. Im Sakramente des Neuen Bundes wird Gnade gewirkt, was bei der Genugthuung nicht der Fall ist.

III. Es ist nicht dasselbe: die Frucht einer Sache und der Teil dieser nämlichen. Die Genugthuung aber ist eine Frucht der Buße, nach Luk. 3.: „Tragt Früchte, die würdig sind der Buße."

IV. Die Buße steht gegenüber der Sünde. Diese aber vollendet sich allein in der Zustimmung im Innern des Herzens; also auch die Buße. Einzig somit die innerliche Reue ist die Buße.

V. Auf der anderen Seite müßte auch die Lossprechung als die bestimmende Form wie ein Teil der Buße betrachtet werden; ist ja nicht nur der Leib, als das bestimmbare Moment, ein Teil des Menschen, sondern auch die Seele, als das bestimmende Moment.

b) Ich antworte; die Teile der Wesenheit eines Dinges sind Materie und Form; die logischen Teile die „Art" und die Gattung. Danach hat jedes Sakrament als Teile die Form und Materie; und bestehen die Sakramente aus Sachen und Worten. Der Umfang aber hält sich auf seiten des Stoffes; und so sind die Teile im Umfange Teile des materialen Teiles. In diesem Sinne sprechen wir hier von Teilen der Buße, nämlich von Teilen auf seiten des büßenden, dessen Thätigkeiten die Materie des Sakramentes bilden.

Anders aber vollzieht sich die Entgeltung in der Buße wie in der strafenden Gerechtigkeit. Denn bei letzterer wird das gerechte Gleichmaß hergestellt durch die Bestimmung des Richters und nicht gemäß dem Willen des Beleidigers. In der Buße aber wird das Gleichmaß oder die Entgeltung hergestellt durch den Willen des beleidigten Gottes und gemäß dem Willen des Sünders; denn hier wird mehr als das genaue Gleichmaß der Gerechtigkeit gesucht die Aussöhnung der Freundschaft. So wird also seitens

des büßenden erfordert: 1. der Wille, zu entgelten: die Reue; — 2. die Unterwerfung unter den Willen des Prieſters, der die Stelle Gottes vertritt: das Bekenntnis; — 3. die Entgeltung nach dem Willen des Prieſters: die Genugthuung.

c) I. Gemäß ihrem Weſen iſt die Reue im Innern des Herzens und gehört ſo zur innerlichen Buße. Der in ihr enthaltenen Kraft nach aber gehört ſie zur äußerlichen Buße; inſofern ſie in ſich enthält den Vorſatz, zu bekennen und genugzuthun.

II. Die Genugthuung wirkt Gnade, inſoweit ſie im Vorſatze enthalten iſt; und ſie vermehrt die Gnade, inſoweit ſie ausgeführt wird; wie dies auch in der Taufe bei den erwachſenen der Fall iſt.

III. Die Genugthuung iſt ein Teil des Sakramentes der Buße, eine Frucht der Tugend der Buße.

IV. Mehreres gehört zur Vollendung des Guten, „was ja aus der vollſtändigen Urſache hervorgeht", wie zum Übel, „was aus einzelnen Mängeln entſteht" (Dionys. 4. de div. nom.). Die Sünde alſo vollendet ſich wohl in der innerlichen Zuſtimmung; zur Vervollſtändigung der Buße aber gehört die Reue des Herzens, das Bekenntnis des Mundes, die Genugthuung im Wirken.

V. Oben beantwortet.

Dritter Artikel.

Es ſind dies einzeln vervollſtändigende oder zuſammenſetzende (integrales) Teile der Buße.

a) Das ſcheint nicht. Denn:

I. Die Buße ſteht gegenüber der Sünde. Die Sünde des Herzens, des Mundes und des Werkes aber ſind ſubjektive Teile der Sünde; da von jedem derſelben die Sünde gemäß ihrem ganzen Weſen ausgeſagt wird. Alſo iſt dies auch hier bei der Buße der Fall.

II. Kein vervollſtändigender Teil enthält in ſich die anderen. Die Reue aber enthält in ſich das Bekenntnis und die Genugthuung dem Vorſatze nach.

III. Aus ſolch vervollſtändigenden Teilen wird, wenn ſie zugleich ſind, gleichmäßig das Ganze gebildet, wie aus den Steinen das Haus und die Linie aus ihren Teilen. Das iſt aber hier nicht der Fall. Alſo ſind dies keine vervollſtändigenden, integralen Teile der Buße.

Auf der anderen Seite erſteht aus dieſen Teilen die vollſtändige Materie der Buße. Alſo ſind es deren integrale Teile.

b) Ich antworte: Dieſe Teile können keine ſubjektiven ſein. Denn von jedem ſubjektiven Teile iſt die volle Kraft des Ganzen in einem jeden ſolcher Teile; wie z. B. die ganze Kraft des ſinnbegabten Weſens im Tiere gewahrt iſt und im Menſchen, ſomit von beiden als den ſubjektiven Teilen ausgeſagt wird.

So verhält ſich dies aber hier nicht. Es ſind dies auch keine potentialen Teile, wonach z. B. das ganze Weſen der Seele in jedem menſchlichen Vermögen iſt, wenn es auch nicht von dieſer ausgeſagt werden kann, wie das Sinnbegabte gleicherweiſe gilt vom Menſchen und vom Tiere.

Alſo ſind dies vervollſtändigende oder integrale Teile, wo von den

einzelnen Teilen als einzelnen das Ganze weder der Kraft noch dem Wesen nach ausgesagt wird; sondern von allen Teilen nur zusammen genommen.

c) I. Die Sünde, als den Charakter des Übels tragend, kann in Einem für sich allein vollendet werden; und danach ist die Sünde, welche im Herzen allein vollzogen wird, eine volle und ganze Gattung Sünde. Die andere volle und ganze Gattung ist jene, wo die Sünde im Herzen und im Munde vollendet wird; und endlich die dritte, wo sie im Herzen, im Munde und im Werke vollendet wird. Und von dieser letzteren Gattung Sünde sind wie integrale Teile das, was im Herzen, was im Munde und was im Werke ist. Die Buße nun wird in diesen drei Stücken erst vollendet oder vervollständigt; und so sind dies die vervollständigenden oder integralen Teile.

II. Der eine solche integrale Teil kann das Ganze in sich enthalten, aber nicht dem Wesen nach; wie z. B. das Fundament gewissermaßen das ganze Gebäude in sich hält der Kraft nach; und so ist die Reue das Fundament der Buße.

III. Alle solche integrale Teile haben eine geordnete Beziehung zu einander. Manche aber haben solche nur der Lage nach, sei es hinter- oder nebeneinander wie beim Heere, sei es gemäß der Berührung wie die Steine eines Haufens, sei es gemäß allseitiger Verbindung wie die Teile eines Hauses, sei es in ununterbrochener Aufeinanderfolge wie die Linie. Manche solche integrale Teile haben zudem noch eine Ordnung in ihrer Kraft, wie beim sinnbegabten Wesen der erste, an der Spitze stehende Teil das Herz ist; und die anderen Teile sind ordnungsgemäß voneinander abhängig. Andere endlich schließen die Ordnung der Zeit in sich ein, wie die Teile der Zeit und der Bewegung. Die Teile der Buße also haben wechselseitige geordnete Beziehung in der Kraft und in der Zeit, denn es sind Thätigkeiten; nicht aber haben sie die Ordnung der Lage, denn sie sind an sich nicht an den Ort gebunden.

Vierter Artikel.

Man teilt zukömmlich die Buße ein: in Buße vor der Taufe, in Buße für Tod- und in Buße für läßliche Sünden.

a) Diese Einteilung ist nicht gut. Denn:

I. Die Buße ist die zweite Rettungsplanke; die Taufe die erste. Also muß man nicht von einer Gattung Buße „vor der Taufe" sprechen.

II. Die Buße für Todsünden tilgt auch die läßlichen. Also sind das nicht zwei nebeneinander bestehende Gattungen.

III. Nach wie vor der Taufe sündigt man entweder schwer oder läßlich. Also muß man die Buße auch vor der Taufe unterscheiden in eine für Tod- und in eine für läßliche Sünden.

Auf der anderen Seite stellt Augustin diese Einteilung auf (hom. ult. 50.).

b) Ich antworte, diese Einteilung hat zum Gegenstande die Tugend der Buße. Jede Tugend aber wirkt gemäß der entsprechenden Zeit wie gemäß anderen entsprechenden Umständen. Also hat auch die Tugend der Buße ihre Thätigkeit, wie es der Zeit des Neuen Bundes zukommt. Nun gehört es der Buße an, die vergangenen Sünden zu verabscheuen mit dem Vorsatze, sich zu bessern, was gleichsam Zweck der Buße ist. Und weil

alles Moraliſche den Weſenscharakter empfängt gemäß dem Zwecke; ſo iſt es zukömmlich, daß die verſchiedenen Gattungen der Buße genommen werden gemäß den verſchiedenen Änderungen in ſeinem Leben, die der büßende beabſichtigt.

Da beſteht nun eine dreifache ſolche Änderung: 1. durch die Wiedererzeugung zu einem neuen Leben; und das gehört zur Buße vor der Taufe; — 2. durch die Beſſerung des bereits verderbten vergangenen Lebens; und das gehört zur Buße für Todſünden nach der Taufe; — 3. durch vollendeteres Leben; und das gehört zur Buße für läßliche Sünden, die nachgelaſſen werden durch einen feurigen Akt der Liebe.

c) I. Die Buße vor der Taufe iſt kein Sakrament; ſondern ein Tugendakt, der zum Sakramente der Taufe vorbereitet.

II. Die Buße, welche Todſünden tilgt, tilgt auch läßliche; aber nicht umgekehrt. Dieſe beiden Gattungen alſo verhalten ſich zu einander wie „unvollkommen“ und „vollkommen“.

III. Vor der Taufe ſind keine läßlichen Sünden ohne Todſünden. Da alſo die läßliche Sünde nicht nachgelaſſen werden kann, ohne daß die ſchwere nachgelaſſen iſt, wird vor der Taufe nicht unterſchieden eine Buße für ſchwere und eine für läßliche Sünden.

Ende der theologiſchen Summa.

Hier legte der Aquinate die Feder nieder. Keine theologiſchen Erläuterungen floſſen mehr aus derſelben. „Ich habe durch die Gnade Gottes ſo viel von himmliſchen Wahrheiten geſchaut,“ antwortete er denen, die ihn nach dem Grunde fragten, „daß mir Alles das, was ich weiß, wie Nichts vorkommt und es mir unmöglich iſt, davon in der gewohnten Form mitzuteilen.“

Die Ergänzung der Summa bilden Artikel des Heiligen, die er in einem früheren Abſchnitte ſeines Lebens geſchrieben; nämlich im vierten Buche des Kommentars zu den Sentenzen. Es fehlt die der Summa eigentümliche Vollendung; aber immerhin iſt die Lehre des heiligen Thomas darin enthalten.

Das Supplement zum dritten Teile der Summa.

Nun ist zu handeln von den einzelnen Teilen der Buße; und zwar: 1. von der Reue; 2. von der Beichte; 3. von der Genugthuung. Bei der Reue kommt in Frage: a) was sie sei; b) worüber sie sein müsse; c) was sie umfasse; d) ob die Reue als attritio werden könne zur Reue als contritio.

Erstes Kapitel.

Über das Wesen der Reue.

Erster Artikel.

Die Reue ist ein von uns gewählter Schmerz über die Sünden mit dem Vorsatze, zu bekennen und genugzuthun.

a) Die Reue ist kein solcher Schmerz. Denn:

I. Augustin sagt, „der Schmerz beziehe sich auf das, was gegen unseren Willen geschieht" (14. de civ. Dei 6.). Dazu gehören aber nicht die Sünden.

II. Die Reue wird von Gott gegeben; also wird sie nicht von uns gewählt.

III. Die Beichte und Genugthuung ist erfordert, damit die Strafe erlassen werde, die in der Reue nicht nachgelassen worden ist. Bisweilen aber wird die ganze Strafe in der Reue nachgelassen. Also ist der Vorsatz, zu beichten und genugzuthun nicht zum Wesen der Reue gehörig.

Auf der anderen Seite steht der oben aufgestellte Begriff.

b) Ich antworte, „der Anfang aller Sünde sei der Stolz" (Ekkli. 10.), kraft dessen der Mensch seinem Sinne nachhängt und von den göttlichen Geboten sich entfernt. Was also im Menschen die Sünde zerstören soll, muß die Ursache sein, daß der Mensch seinen eigenen Sinn verläßt. Wer

nun an seinem Sinne starr festhält, wird als hart und eigensinnig bezeichnet, weil nämlich im Bereiche des Stofflichen das Harte nicht dem Tastsinne nachgiebt; und deshalb sagt man auch von einem, der seinem Sinne entrissen wird, er werde gebrochen. Zwischen dem Brechen aber und Zermalmen oder Zerknirschen, welche Ausdrücke auf das geistige Gebiet übertragen werden, besteht der Unterschied, daß beim Brechen etwas in größere Teile getrennt wird, beim Zermalmen oder Zerknirschen in höchst kleine. Und weil für den Nachlaß der Sünde erfordert wird, daß jemand ganz und gar und in Allem die Anhänglichkeit an die Sünde von sich entfernt, welche seinen Sinn wie eine feste Masse zusammenhielt; deshalb wird jene Thätigkeit, kraft deren man die Sünde von sich entfernt, nach einer gewissen Ähnlichkeit „Zerknirschung" oder „Reue" genannt.

In solcher Reue nun kann man beachten: a) Die innere Substanz des Aktes; b) die Art und Weise des Vorgehens; c) den Ausgangspunkt oder das Princip; d) die Wirkung. Danach nun sind die verschiedenen Begriffsbestimmungen zu erwägen. Die obige giebt den Begriff der Reue wieder gemäß der inneren Substanz des Reueaktes. Insoweit also die Reue ein Tugendakt ist, wird die allgemeine Art der Tugend, zu welcher er gehört, ausgedrückt im Worte „Schmerz"; der Gegenstand wird bezeichnet durch „über die Sünden"; die zu jeder Tugend erforderliche Wahlfreiheit durch „von uns gewählt"; und insoweit er ein Teil des Bußsakramentes ist und nicht ein bloßer Tugendakt, wird die Beziehung zu den anderen Teilen gekennzeichnet mit den Worten: „mit dem Vorsatze zu beichten und genugzuthun."

Wird jedoch die Reue definiert nur als Tugendakt und nicht mit Beziehung auf das Sakrament der Buße, so wird hinzugefügt jenes Unterscheidungsmerkmal, welches auf eine besondere eigene Tugend hinweist, nämlich auf die der Buße; und man sagt dann: „Die Reue ist ein freiwilliger Schmerz über die Sünde, der da in sich selber straft, was begangen worden ist." Isidor (2. de summo bono c. 12.) definiert: „Die Reue ist die Zerknirschung und Demut des Geistes, welche, von Thränen begleitet, ausgeht von der Erinnerung an die Sünde und von der Furcht vor dem Gerichte." Wie nämlich durch den Stolz jemand hart wird in seinem Sinne; so macht die Reue, daß er, gedemütigt, von seinem eigenen Sinne sich entfernt. Die Art und Weise der Reue wird darin gekennzeichnet durch den Ausdruck „unter Thränen" und ihr Princip oder Ausgangspunkt durch „die Erinnerung ꝛc." Augustin berührt die Wirkung der Reue mit den Worten (sup. ps. 46.): „Die Reue ist ein Schmerz, der die Sünde nachläßt." Gregor (33. moral. 11.) erklärt: „Die Reue ist eine Demut des Geistes, welche die Sünde zunichte macht und zwischen Hoffnung und Furcht sich bewegt." Da steht also nicht nur das Hauptprincip: die Furcht; sondern auch das begleitende Mitprincip: die Hoffnung, ohne welche die Furcht nur Verzweiflung verursachen konnte.

c) I. Als die Sünden geschahen, waren sie etwas Freiwilliges. Wann wir aber sie bereuen, sind sie nicht mehr etwas Freiwilliges; nicht als ob sie nicht freiwillig von uns damals gethan worden wären; aber jetzt, während der Reue, wollen wir, sie wären nie geschehen.

II. Von Gott allein ist in der Reue, soweit die innere bildende Form des Reueaktes in Betracht kommt, die wirkende Gnade. Mit Rücksicht auf die Substanz des Aktes aber ist sie vom freien Willen und von Gott, der dem Willen die mitwirkende Gnade giebt.

III. Möchte auch die ganze Strafe durch die Reue nachgelassen werden, so ist die Beichte und Genugthuung noch notwendig: 1. weil wir niemals Gewißheit über die Wahrheit und den Umfang unserer Reue haben; und 2. weil Beichten und Genugthuen etwas Gebotenes ist.

Zweiter Artikel.

Die Reue ist ein Tugendakt.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Der Schmerz ist eine Leidenschaft und verdient so weder Tadel noch Lob (2 Ethic. 5.). Die Reue aber ist ein Schmerz.

II. Die Anfangs- oder unvollkommene Reue (die attritio) ist kein Tugendakt; also auch nicht die vollkommene, die Zerknirschungsreue oder contritio.

Auf der anderen Seite ist ein Reueakt verdienstvoll; also ist er Tugendakt.

b) Ich antworte; hier werde nicht gefragt nach der Reue als einer Leidenschaft, worauf der Name hinweist; sondern nach der Reue als einem Akte, dessen Name nur von einer Ähnlichkeit hergenommen ist. Denn wie das Aufblähen und Großmachen des eigenen Willens, um Böses zu thun, von sich aus, der ganzen Seins„art" nach ein Übel ist; so ist auch das Zunichtemachen und Zermalmen dieses Willens eine Tugend aus sich heraus. Denn dies ist nichts Anderes wie jenen Willen verabscheuen, kraft dessen das Übel der Sünde begangen worden. Also ist es ein Akt jener Tugend, der es zugehört, die vergangene Sünde zu verabscheuen und zu zerstören.

c) I. Der Schmerz bei der Reue, der im sinnlichen Teile sich findet, ist Leidenschaft; aber er ist nicht wesentlich der Reueakt, sondern dessen Wirkung. Wie nämlich den äußerlichen Gliedern des Körpers die Tugend der Reue eine Strafe auflegt für die Hilfeleistung bei der Sünde; so auch der Begehrkraft, die mit der Sünde mitwirkte. Sonach kann dieser Schmerz ein Teil des Bußsakramentes sein; da die Sakramente nicht nur in innerlichen, sondern auch in äußerlichen Akten und sinnlich wahrnehmbaren Dingen bestehen.

Der Schmerz im Willen aber, nämlich das Mißfallen an der Sünde, ist dem Wesen nach die Reue. Er wird benannt nach der Leidenschaft wie die Ursache nach der Wirkung.

II. „Attrition" will sagen eine Annäherung an die vollkommene Reue, also an die „Kontrition", welche ein vollkommenes Zerknirschen bedeutet.

Dritter Artikel.

Die Attrition kann nie Kontrition werden.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Diese beiden Arten Reue unterscheiden sich wie der durch die Liebe nicht geformte Glaube vom geformten. Aus dem ersteren aber wird der letztere. Also kann aus einer Attrition auch eine Kontrition werden.

II. Der Stoff empfängt seine Vollendung durch die Form. Der

Schmerz aber verhält ſich zur Gnade wie der Stoff zu der Form. Der Schmerz alſo, der vorher formlos war, als die Schuld und ſomit der Mangel an Gnade beſtand, empfängt ſeine Vollendung durch die Gnade, wenn die Schuld entfernt iſt. Alſo kann aus einem unvollkommenen Reueſchmerze ein vollkommener werden d. h. aus Attrition Kontrition.

Auf der anderen Seite kann das, was von einem durchaus verſchiedenen Princip ausgeht, nie das Andere werden. Nun iſt das Princip, von dem die Attrition ausgeht, die knechtiſche Furcht, ganz und gar verſchieden von dem Princip, welches der Ausgangspunkt der Kontrition iſt, von der kindlichen Furcht. Alſo kann Attrition niemals Kontrition werden.

b) Ich antworte; manche ſagen, Attrition werde Kontrition wie der durch die Liebe nicht geformte Glaube ein ſolch geformter wird. Das kann jedoch nicht ſein. Denn der Zuſtand des erwähnten formloſen Glaubens kann wohl ein in der Liebe geformter werden; niemals aber wird der Akt des formloſen Glaubens der Akt des geformten, da, ſobald die heilige Liebe kommt, jener formloſe Akt vorübergeht. Attrition aber und Kontrition beſagen keinen Zuſtand, ſondern nur eine Thätigkeit, einen Akt. Da nun die Zuſtände der eingegoſſenen Tugenden, welche auf den Willen Bezug haben, der heiligen Liebe folgen und ſomit formlos nicht ſein können; ſo beſteht folgerichtig vor der Eingießung der Gnade kein Zuſtand, von dem der Akt der Kontrition nachher erweckt werden kann; — und ſo kann Attrition nie Kontrition werden.

c) I. Eben beantwortet.

II. Iſt vom beſtehenden Stoffe der Mangel entfernt, ſo wird, kommt die vollendende Form, dieſer Stoff vollendet. Der Schmerz aber, der da formlos war, bleibt nicht, ſobald die heilige Liebe kommt; und ſomit kann er nicht geformt oder vollendet werden.

Oder man kann ſagen, der Stoff ſeinem Weſen nach hat nicht ſeinen Urſprung von der Form; wohl aber hat der Akt ſeinen Urſprung im Zuſtande, von dem er gebildet wird. Der Stoff alſo kann vollendet oder geformt werden durch eine neu hinzutretende Form, die ihn vorher nicht formte. Dies kann aber vom Akte nicht geſagt werden. Denn was der Zahl nach ein und dasſelbe iſt, kann nicht von einem Princip ausgehen, von welchem es vorher nicht ausging; denn nur einmal wird etwas thatſächliches Sein.

Zweites Kapitel.

Der Gegenstand der Reue.

Erster Artikel.

Der Mensch soll nicht die Strafen bereuen, sondern allein die Schuld.

a) Das Gegenteil spricht aus:

I. Augustinus (de poenit. hom. ult. interr. 50.): „Niemand verlangt wahrhaft nach dem ewigen Leben, wenn ihn nicht gereut dieses sterbliche Leben.“ Zu sterben aber ist eine Strafe.

II. Petrus Lombardus (4. d. 16.): „Der reuige muß Schmerz haben darüber, daß er der Tugend ermangelt.“ Der Mangel an Tugend aber ist eine Strafe.

Auf der anderen Seite hält niemand das fest, worüber er Schmerz empfindet. Der reuige oder bußfertige aber hält fest an der Buße, wie der Name besagt; also an der Strafe. Es schmerzt ihn also nicht die Strafe.

b) Ich antworte; die Reue oder Zerknirschung schließt ein die Zerkleinerung von etwas Hartem und als Ganzes Bestehendem. Diese Härte und solches Festhalten aber findet sich im Übel der Schuld, weil der Wille als Ursache dessen was er thut an seinen Erfindungen festhält und dem Gebote nicht weicht. Das Mißfallen an diesem Übel also nennt man auf Grund einer Ähnlichkeit Reue oder Zerknirschung. Dies kann aber nicht von den Übeln der Strafe gelten; denn diese besagen wohl ein Zerknirschen oder Zermalmen, aber nicht das des Willens. Schmerzen also können die Strafen; nicht jedoch kann man ihnen gegenüber Reue haben.

c) I. Augustin meint, die Reue solle sich auf dieses sterbliche Leben erstrecken auf Grund der darin begangenen Sünden, wozu die Schwäche in diesem Leben führt.

II. Jener Schmerz, der auf den Verlust der Tugenden sich richtet, ist nicht dem Wesen nach die Reue; sondern deren Princip. Denn wie jemand etwas begehrt wegen des Guten, was er davon erwartet, so beginnt er, über etwas Schmerz zu empfinden wegen des Übels, das er geerntet.

Zweiter Artikel.

Die Reue hat nicht zum Gegenstande die Erbsünde.

a) Sie hat ganz wohl diesen Gegenstand. Denn:

I. Wir bereuen die Sünde nicht als eine Thätigkeit oder einen Akt, der ja immerhin als solcher etwas Gutes ist, sondern wegen ihrer Häßlichkeit; häßlich aber ist auch die Erbsünde.

II. Die Erbsünde hat den Menschen von Gott abgekehrt. Jedem aber muß es mißfallen, von Gott getrennt zu sein.

Auf der anderen Seite muß die Medizin im gebührenden Verhältnisse stehen zur Krankheit. Die Erbsünde aber ist entstanden ohne unseren Willen. Also braucht sie nicht geheilt zu werden durch einen Reueakt von unserem Willen aus.

b) Ich antworte; der Reueakt ist ein Schmerz, der den eigenen Willen zerknirscht oder zerkleinert. Also bloß auf jene Sünden darf er sich erstrecken, die von der Härte unseres Willens kommen. Da nun von unserem Willen die Erbsünde nicht ihr Entstehen ableitet, so erstreckt sich auf sie nicht die Reue.

c) I. Nicht auf Grund des Aktes in der Sünde besteht die Reue; denn dieser ist als Thätigkeit etwas Gutes; — und auch nicht auf Grund der Häßlichkeit an sich, die mehr den Charakter der Strafe wie der Schuld hat. Die Reue erstreckt sich auf die Sünde, insoweit der eigene Sündenakt die Häßlichkeit der Sünde einschließt und davon das Princip ist. Das aber gilt nicht von der Erbsünde.

II. Ebenso; denn der Abkehr des eigenen Willens von Gott gebührt die Reue.

Dritter Artikel.

Jede aktuelle, persönlich begangene Sünde müssen wir bereuen.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Jegliches muß durch das ihm Entgegengesetzte entfernt werden. Manche Sünden aber wie der Neid entstehen durch Trauer; diese also müssen durch Freude geheilt werden.

II. Manche Sünden haben wir vergessen, also können wir sie nicht bereuen.

III. Nur Freiwilliges können wir bereuen. Manche Sünden aber kommen aus der Unkenntnis, welche den Charakter des Freiwilligen aufhebt (3 Ethic. 1.). Also können wir sie nicht bereuen.

IV. Nach der Reue bleiben noch läßliche Sünden. Also werden diese durch die Reue nicht getilgt; und somit braucht sich die Reue nicht auf sie zu erstrecken.

Auf der anderen Seite ist die Buße die Medizin gegen alle aktuellen Sünden. Die Buße aber besteht nicht ohne die Reue. Also alle Sünden müssen Gegenstand der Reue sein.

b) Ich antworte, jede aktuelle Sünde komme daher, daß unser Wille dem Gesetze Gottes nicht nachgiebt, mag er dieses positiv übertreten oder vernachlässigen. Was aber nicht nachgiebt, das ist hart. Also muß jede Sünde geheilt werden durch die Zerknirschung oder Zerkleinerung des Willens d. h. durch Reue.

c) I. Die Reue ist entgegengesetzt der Sünde von jener Seite her, daß dieselbe vom freien Willen ausgeht, der dem Gebote Gottes nicht folgt; nicht aber von jener Seite, wo die Materie oder der Gegenstand der Sünde ist, welcher ausgewählt wird. Der Wille nun will auch das eigene Wollen und nicht bloß die Akte der anderen Tugenden. Und so will der auswählende Wille jenen Schmerz oder jene Trauer, welche in der Sünde des Neides sich findet und in ähnlichen; sei dieser Schmerz im Sinne oder im Willen. Diesem Willen also, der sich gefällt in dem Auswählen der Trauer über das Gute anderer, steht entgegen der Schmerz der Reue.

II. Man kann etwas ganz und gar vergessen; und dann ist es unmöglich, danach zu suchen. Oder man kann sich erinnern, z. B. im allgemeinen etwas gehört zu haben und man weiß nicht was im besonderen dies war. In diesem Falle muß man nachforschen. Hat also jemand eine Sünde im allgemeinen im Gedächtnisse, so muß er nachforschen, worin sie im besonderen bestanden hat; und nach Maßgabe dessen, was er findet, bereuen nicht nur die Sünde, sondern auch daß er aus Nachlässigkeit sie im einzelnen vergessen hat. Ist die Sünde ganz seinem Gedächtnisse entfallen, so genügt die Reue im allgemeinen über Alles, wodurch er Gott beleidigt haben mag. Die Ohnmacht entschuldigt dann. Schwindet jedoch diese Ohnmacht, so daß die Sünde wieder in das Gedächtnis zurückkehrt, so ist der Mensch gehalten, sie zu bereuen; wie der arme seine Schuld bezahlen muß, sobald er kann.

III. Nimmt die Unkenntnis den Charakter des Freiwilligen durchaus fort, so besteht keine Sünde. Nimmt sie selben nur teilweise fort, so ist im selben Maße Sünde da und bedarf es der Reue.

IV. Nach der Reue über eine Todsünde kann zurückbleiben eine läßliche, die man nicht thatsächlich bereut hat; nicht aber nach der wahrhaften Reue über die betreffende läßliche Sünde. Wie also die Buße, so muß die Reue sich auf die läßlichen Sünden erstrecken.

Vierter Artikel.

Zukünftige Sünden bilden keinen Gegenstand der Reue.

a) Das Gegenteil erhellt aus Folgendem:

I. Die Reue ist ein Akt des freien Willens. Dieser aber erstreckt sich mehr auf das Zukünftige wie auf das Vergangene.

II. Die Sünde wird schwerer auf Grund der ihr folgenden Wirkung; wie Hieronymus sagt, daß die Strafe des Arius noch nicht in Allem bestimmt ausgemessen sei, weil es noch möglich ist, daß Menschen durch seine Irrlehre vergiftet werden; und ebenso wird die Sünde dessen, der jemanden geschlagen, größer, wenn jener nachher davon stirbt. Nun muß der betreffende seine Sünde inzwischen bereuen. Also muß er seine Reue auch auf den noch zukünftigen Umfang derselben richten.

Auf der anderen Seite ist die Reue ein Teil der Buße, die sich ihrer ganzen Natur nach immer auf das Vergangene richtet.

b) Ich antworte; in allen jenen beweglichen und bewegenden Kräften, die untereinander geordnet sind, finde sich dies, daß die tiefer stehende bewegliche Kraft eine Wirkung hat, die der ihr eigenen Natur entspricht, und zudem eine andere, die der Natur der höheren bewegenden Kraft, von der sie in Bewegung gesetzt worden, angemessen ist. So haben die Planeten eine ihrer eigenen Natur entsprechende Bewegung und eine andere, die der Natur des erstbewegenden Himmelskörpers entspricht. Unter den Tugenden nun steht als maßgebende an der Spitze die Klugheit. Da also die Buße eine moralische Tugend ist als Teil der Gerechtigkeit, so entspricht in ihrer Wirkung immer auch etwas dem Einwirken und der Richtschnur der Klugheit. Von ihr selber aus hat sonach die erste Thätigkeit der Buße, die Reue, zum Gegenstande die begangene Sünde. Aber insoweit in ihr die Richtschnur der Klugheit waltet, nimmt sie Rücksicht auf die Zukunft. Nicht also wer bereut, der hat Schmerz als präcis reuiger über die künftige Sünde; wohl

aber bringt die Reue, als gelenkt von der Klugheit, mit sich eine gewisse Vorsicht für die Zukunft.

c) I. Der freie Wille richtet sich auf das eventuell oder zufällig Zukünftige; nicht als ob der Gegenstand seiner Thätigkeiten etwas Zukünftiges wäre, denn der Mensch kann mit freiem Willen auch über Vergangenes und Notwendiges nachdenken; — sondern weil die Thätigkeiten, die Akte selber, für den freien Willen etwas Zukünftiges sind. Und so ist der Akt selber der Reue, welcher vom reuigen gewählt wird, etwas Zukünftiges; dessen Gegenstand aber ist etwas Vergangenes, nämlich die begangene Sünde.

II. Jene Wirkung, die da folgt und die Sünde erschwert, ist bereits voraufgegangen in der Ursache, nämlich in der begangenen Sünde. Und also hat diese, als sie begangen wurde, ihren ganzen Umfang gehabt. Die Schuld wächst sonach nicht auf Grund der hinzutretenden Folgen, sondern vielmehr die Strafe; insoweit Arius z. B. in der Hölle mehrere Gründe haben wird, über seine Sünde Schmerz zu empfinden auf Grund von mehr Übeln, die sich daraus ergeben. Danach spricht Hieronymus.

Fünfter Artikel.

Man bereut nicht die Sünde eines anderen.

a) Dies kann man wohl. Denn:

I. Ps. 18. bittet der Prophet „um Nachlaß der fremden Sünden". Also bereute er diese.

II. Aus Liebe zum Mitmenschen schmerzen den Menschen dessen Übel und verlangt er nach dessen Wohlbefinden. Wie wir also gehalten sind, dem Nächsten das Gut der Gnade zu wünschen; so müssen wir über dessen Sünden Schmerz haben wie über die eigenen.

Auf der anderen Seite ist die Reue ein Akt der Tugend der Buße. Niemand aber thut Buße für das, was er nicht selber gethan.

b) Ich antworte; jenes selbe werde zermalmt oder zerknirscht, was vorher hart und festgefügt war als Ganzes. Wer also in seinem Willen hart und ungefügig war durch die Sünde, dem gehört es an, daß er über die Sünde Reue habe; und sonach bereut man nicht die Sünde anderer.

c) I. Der Prophet fleht, daß ihn der Herr „verschone vor fremden Sünden"; insofern durch den Umgang mit Sündern jemand schlechter wird. Deshalb heißt es Ps. 17.: „Mit den verkehrten wirst du verkehrt werden."

II. Die Sünden anderer können uns schmerzen oder leidthun. Aber nicht ist ein solches Leid gleichbedeutend mit der Reue.

Sechster Artikel.

Jede einzelne schwere Sünde müssen wir bereuen.

a) Dies ist nicht nötig. Denn:

I. Die Bewegung des Reueaktes vollzieht sich im Augenblicke. Man kann aber nicht in einem Augenblicke sich alle und jede begangene Sünde vorstellen.

II. Die Reue richtet sich auf die Sünden, insoweit sie abkehren von Gott. Dies ist aber gemeinsam allen schweren Sünden.

III. Mehr haben gemein die persönlich begangenen, aktuellen schweren Sünden untereinander wie mit der Erbsünde. Die Taufe aber nimmt hinweg auf einmal alle aktuellen Sünden und die Erbsünde. Also genügt ein einziger Reueakt für alle schweren Sünden.

Auf der anderen Seite giebt es verschiedene Medizinen für die verschiedenen Krankheiten, denn „nicht das heilt die Augen was da heilt die Ferse" (Hieron. ad Marc. 9. hoc genus). Nun ist die Reue die Medizin gegen alle Todsünden. Also genügt nicht eine einzige gemeinsame Reue als Medizin für jede besondere Todsünde. Zudem müssen alle schweren Sünden einzeln in der Beichte bekannt werden. Also müssen sie auch einzeln bereut werden, da die Beichte nur das auseinanderlegt, was in der Reue enthalten ist.

b) Ich antworte; die Reue könne betrachtet werden entweder mit Rücksicht auf ihr Princip oder mit Rücksicht auf ihren Abschluß. Ihr Princip nun ist, daß man über die Sünden nachdenkt und Schmerz empfindet, wenigstens den unvollkommenen der Attrition; nach dieser Seite hin muß jemand über jede einzelne Sünde Schmerz empfinden. Der Abschluß der Reue vollzieht sich dann, wann jener Schmerz bereits durch die Gnade bethätigt und vollendet wird; nach dieser Seite hin genügt eine gemeinsame Reue für alle Sünden. Denn diese eine Bewegung des Reueaktes schließt in sich ein die Kraft aller vorhergehenden vorbereitenden Bewegungen oder Thätigkeiten.

c) I. Darin beantwortet.

II. Die Todsünden sind immerhin unterschieden in der Ursache, in der Art und Weise und im Umfange der Abwendung von Gott. Dies kommt von der Verschiedenheit in der Zuwendung zu vergänglichen Gütern. Danach muß jede Todsünde also einzeln bereut werden.

III. Die Taufe wirkt einzig auf Grund der Verdienste Christi; und deshalb ist unendlich ihre Kraft in der Tilgung aller Sünden. In der Reue aber ist zusammen mit den Verdiensten Christi erfordert unsere eigene Thätigkeit; und deshalb muß sich diese Thätigkeit, da sie keine unendliche Kraft hat, auf jede einzelne Sünde richten.

Oder man kann sagen: Die Taufe ist eine geistige Erzeugung. Durch eine einzige Zeugung nun werden alle entgegenstehenden Eigenschaften im betreffenden Stoffe entfernt. Die Reue aber ist eine Heilung, wo nur immer jene entgegenstehende Eigenschaft entfernt wird, welcher die einzelne Bewegung des Heiles, die Medizin z. B., entspricht. Also nimmt eine einzige Taufe alle Sünden fort, denn sie führt neues Leben ein; die Reue aber muß auf jede einzelne Sünde angewandt werden.

Drittes Kapitel.

Über den Umfang der Reue.

Erster Artikel.

Die Größe des Reueschmerzes im Vergleiche zu den anderen Schmerzen.

a) Die Reue ist nicht der größte Schmerz in der Natur. Denn:

I. Schmerz will besagen: eine Verletzung fühlen. Andere Verletzungen aber, die nicht von einer Sünde kommen, werden oft mehr gefühlt.

II. Von der Wirkung aus urteilt man über die Ursache. Manchmal aber vergießt der reuige nicht einmal Thränen, wie man doch deren vergießt schon beim Tode eines Freundes. Also ist die Reue nicht der größte Schmerz.

III. Die Reue hat viel von ihrem Gegenteile, der Freude, an sich; wie die Hoffnung auf Nachlaß ꝛc. Dadurch also wird sie ein minderer Schmerz.

IV. Der Reueschmerz ist ein gewisses Mißfallen. Vieles aber mißfällt dem reuigen mehr wie die vergangene Sünde; sonst würde er die Sünde nicht bereuen aus dem Grunde weil ihm die Hölle mißfällt, ohne welche Furcht doch wenig reuige gefunden werden dürften.

Auf der anderen Seite „ist jeder Schmerz in der Liebe gegründet," nach Augustin (14. de civ. Dei 7. et 9.). Die heilige Liebe aber, in welcher gegründet ist der Reueschmerz, ist die größte von allen Arten Liebe.

Der Schmerz richtet sich auf ein Übel und ist sonach um so größer je größer das Übel ist. Die Schuld aber ist ein größeres Übel wie die Strafe. Also überragt der Schmerz über die Schuld, d. h. die Reue, alle anderen Schmerzen.

b) Ich antworte, es gebe einen Schmerz 1. im Willen; ein solcher Schmerz ist dem Wesen nach die Reue. Dieser nun ist größer wie irgend ein anderer Schmerz. Denn der letzte Endzweck gefällt über alle Maßen; wird doch alles Andere nur seinetwegen begehrt. Also muß die Sünde, die von diesem Endzwecke abwendet, über alles Maß mißfallen und somit den schlechthin größten Schmerz erregen. 2. Ein anderer Schmerz ist im sinnlichen Teile; und zwar folgt derselbe dem ersteren entweder mit natürlicher Notwendigkeit oder er wird frei gewählt; insofern der reuige in sich selber solchen Schmerz erregt. In keiner von beiden Weisen muß da die Reue der größte Schmerz sein. Denn heftiger werden a) die Sinneskräfte erregt von den ihnen eigens entsprechenden, unmittelbar sie beeinflussenden Gegenständen, wie von dem, was von den geistigen Kräften auf sie, auf Grund der natürlichen Verbindung mit diesen, überströmt; — und so ist nach dieser Seite hin jener Schmerz größer, welcher von der Vernunft ausgeht, insoweit diese einen körperlichen Schaden erwägt als einen Nachteil, der dem sinnlichen Teile näher steht; wie jener andere Schmerz, welcher von der das rein Geistige betrachtenden Vernunft ausgeht. Ebenso ist b) der frei erwählte Schmerz über die Sünde nicht größer wie die übrigen; denn einerseits folgen

die niederen Kräfte nicht der Vernunft auf deren Wink; und andererseits wird von der Vernunft in ihrer guten Wirksamkeit das Maß der Tugend eingehalten, welches ein Schmerz, der ohne Tugend ist, nicht beachtet.

c) I. Der sinnliche Schmerz erstreckt sich auf das Gefühl der Verletzung; der innerliche Schmerz aber gründet sich auf die Kenntnis von einem Schaden. Obgleich also die von der Sünde ausgehende Verletzung nicht gemäß dem äußerlichen Sinne wahrgenommen wird, so wird sie doch gemäß dem Innerlichen aufgefaßt als die größte verderblichste Verletzung.

II. Die körperlichen Einflüsse begleiten ohne Vermittlung die Leidenschaften des sinnlichen Teiles und erst vermittelst dieser erreichen sie den höheren geistigen Teil. Daher kommt es, daß aus einer sinnlichen Verletzung und dementsprechenden Schmerze schneller Thränen hervorgehen wie aus dem geistigen Reueschmerze.

III. Die erwähnte Freude vermehrt im reuigen das Mißfallen an der Sünde; wie „jede Thätigkeit eine eifrigere wird kraft der ihr eigenen Ergötzung“ (10 Ethic. 5.). So lernt jener besser, der mit Freuden lernt; und wer Freude hat am Mißfallen, dessen Mißfallen ist tiefer. Jedoch kann eine solche Freude mäßigen den Schmerz, der da aus der Vernunft überströmt in den sinnlichen Teil.

IV. Der Umfang des Mißfallens an einer Sache wird bemessen nach dem Umfange des Charakters des Schlechten, der dieser Sache innewohnt. Nun wird das Schlechte in der Todschuld sowohl nach jenem bemessen, gegen den gesündigt ward, insofern dies ihn beleidigt; als auch nach jenem, der sündigt, insoweit die Sünde ihm Verderben bringt. Weil also der Mensch Gott mehr lieben muß als sich selbst; deshalb muß er die Schuld in höherem Grade hassen, weil sie Gott den Herrn beleidigt, als weil sie ihm, dem Sünder, Verderben bringt. Nun ist sie in erster Linie verderblich, weil sie von Gott trennt. Von dieser Seite her also muß die Trennung selber von Gott als eine Strafe mehr mißfallen wie die Schuld, welche solche Strafe oder solchen Schaden für den Sünder zur Folge hat, denn was um etwas Anderes willen gehaßt wird, das wird minder gehaßt; — sie muß aber minder mißfallen, als insofern die Schuld eine Beleidigung Gottes ist. Da somit jener Nachteil der größte ist, welcher den Mangel des höchsten Gutes herbeiführt, so ist unter den Strafen der Sünde die größte die Trennung **von Gott.**

Ein anderer Umfang der Schlechtigkeit ist zu berücksichtigen, wenn von einem Mißfallen die Rede ist gemäß dem Charakter des Gegenwärtigen und Vergangenen. Denn was vergangen ist, das ist nicht mehr; und somit trägt es minder den Charakter des Schlechten oder des Guten. Daher scheut sich der Mensch in höherem Grade ein gegenwärtiges Übel oder ein zukünftiges zu ertragen, als er verabscheut das vergangene Übel; weshalb auch keine eigene Leidenschaft dem vergangenen Übel entspricht, wie der Schmerz dem gegenwärtigen und die Furcht dem zukünftigen. Deshalb schreckt der Geist, wenn zwei Übel vorliegen, mehr zurück vor jenem, von welchem eine größere Wirkung für die Gegenwart sich ergiebt wie vor jenem, von dem aus gefürchtet wird für die Zukunft; mag auch das Übel für die Vergangenheit ein minderes gewesen sein. Und weil die Wirkung der vorhergehenden Schuld bisweilen nicht so tief aufgefaßt wird wie die Wirkung der vorhergegangenen Strafe; sei es weil die Schuld vollkommener geheilt wird wie irgend eine Strafe sei es daß ein körperlicher Mangel offenbarer ist wie ein geistiger; — so faßt auch ein sonst guter Mensch bisweilen tiefer und

fühlbarer in sich auf den Schrecken vor der vorhergegangenen Strafe wie den vor der vorhergegangenen Schuld; obgleich er übrigens mehr bereit wäre, die nämliche Strafe lieber zu erdulden wie die nämliche Schuld zu begehen. Zudem sind manche Strafen, wie die Trennung von Gott, untrennbar verbunden mit der Beleidigung Gottes; andere sind ewig. Also sind die ersteren in gleichem Maße wie die Schuld zu fliehen; die letzteren aber sind an sich mehr zu fliehen wie die Schuld schlechthin. Weil jedoch, wenn die Beleidigung Gottes davon getrennt und nur der Charakter der Strafe erwogen wird, sie weniger schlecht sind wie die Schuld als Beleidigung Gottes, so dürfen sie minder mißfallen.

So beschaffen muß demgemäß die Verfassung des reuigen sein. Jedoch muß man da keine Erfahrung machen wollen. Denn der Mensch kann nicht leicht selber seine eigenen innerlichen Neigungen bemessen; und bisweilen scheint ihm Jenes in minderem Grade zu mißfallen, was thatsächlich in seinem Inneren in höherem Grade ihm mißfällt; insofern ihm näher steht der sinnlich wahrnehmbare Schaden und somit ihm mehr bekannt ist.

Zweiter Artikel.

Es kann der Reueschmerz allzugroß sein.

a) Dies ist nicht gut möglich. Denn:

I. Kein Schmerz kann maßloser sein wie jener, der die eigene Person, welche ihn trägt, zerstört. Nun ist aber ein Reueschmerz lobwert, wenn er den Tod oder ein Verderben am Körper zur Folge hat, nach Anselm (lib. medit.): „O, möchte bis zu dem Grade angefüllt werden das Innere meiner Seele, daß ausdorre das Mark meines Körpers;“ — und Augustin sagt (de contr. cord. 10.): „er verdiene es, daß seine Augen erblinden vor Weinen.“ Also ist da ein „zu viel“ nicht möglich.

II. Der Reueschmerz geht aus von der heiligen Liebe, die nicht einen allzuhohen Grad haben kann.

III. Auf der anderen Seite vergeht jede moralische Tugend durch das „zu viel“ oder das „zu wenig“. Die Reue aber ist ein Teil der Buße, gehört also zur moralischen Tugend der Gerechtigkeit. Also kann sie ein „zu viel“ haben.

b) Ich antworte, die Reue im Willen, also das Mißfallen an der Sünde kann niemals zu groß sein; ebensowenig wie die heilige Liebe. Denn weder kann man Gott zu viel lieben noch zu viel Mißfallen haben über die Beleidigung desselben. Der Schmerz im sinnlichen Teile aber läßt ein „zu viel“ zu. Denn hier muß die maßhaltende Richtschnur bilden die Selbsterhaltung und die Fähigkeit, der pflichtgemäßen Thätigkeit nachzugehen. Deshalb heißt es Röm. 12.: „Vernunftgemäß sei euer Gehorsam.“

c) I. Anselm sehnt sich nach dem Ausdorren des Markes im Leibe mit Rücksicht auf die Begierlichkeiten nach Sinnlichem. Augustin aber hielt sich wohl für wert des Verlustes des Augenlichtes, wie die Sünde ja auch den zeitlichen und ewigen Tod verdient; das bedeutet aber nicht, daß er den Willen hatte, sich zu blenden.

II. Hier ist der Schmerz im vernünftigen Teile gemeint.

III. Hier ist der Schmerz im sinnlichen Teile gemeint.

Dritter Artikel.

Über die eine Sünde muß man mehr Reue haben wie über die andere.

a) Dies ist nicht so. Denn:

I. Hieronymus sagt von der heiligen Paula (ep. 27.), „sie habe die geringsten Sünden so wie die großen beweint."

II. Die Bewegung im Reueakte ist eine plötzliche. Eine solche aber ist nicht zugleich anhaltender und nachlässiger.

III. Soweit die Sünden von Gott abwenden, werden sie bereut. Darin aber kommen alle schweren Sünden überein. Also ist die Reue über alle gleich.

Auf der anderen Seite „ist nach dem Maße der Sünde auch die Art und Weise der Strafen" (Deut. 25.). In der Reue über die Sünden aber werden die Strafen der Sünden mitgemessen, da die Reue einschließt den Vorsatz genugzuthun. Also mehr muß man die eine Sünde bereuen wie die andere.

Der Mensch mußte mehr die eine Sünde als die schwerere vermeiden wie die andere. Also muß er die eine als die schwerere mehr bereuen wie die andere.

b) Ich antworte: Wird 1. die Reue erwogen, inwieweit sie einzeln den einzelnen Sünden entspricht, so muß der Mensch im höheren Willen mehr Mißfallen haben an der Sünde, wo eine schwerere Beleidigung Gottes sich findet; denn wo der Wille in mehr ungeregelter Weise thätig ist, wird Gott mehr beleidigt. Ebenso verdient die eine Sünde mehr Strafe wie die andere. Und so muß auch der Schmerz im sinnlichen Teile, der auf Grund der freien Wahl genommen wird, größer sein für die eine Sünde wie für die andere. Handelt es sich aber um jenen Schmerz im sinnlichen Teile, der aus dem Überströmen vom höheren Teile her verursacht wird; so ist hier maßgebend für dessen Umfang vielmehr das Verhalten des niederen Teiles zum höheren wie der Umfang der Sünde. Wird 2. die Reue erwogen, insoweit sie zugleich über alle Sünden sich verbreitet, wie im Akte der Rechtfertigung, so bleibt darin der Kraft nach, obgleich es ein einziger Akt ist, der Unterschied der Sünden, je nachdem die Reue ausgegangen ist von dem Erwägen der einzelnen Sünden; zum mindesten bleibt immer der Vorsatz, über die einzelnen nachzudenken, und so erstreckt sich die Reue dem Zustande nach mehr auf die eine Sünde wie auf die andere.

c) I. Die heilige Paula hatte über die geringsten Sünden so viel Schmerz, wie andere über die größten Schmerz haben. Also hätte sie in weit höherem Grade große Sünden bereut.

II. Ein Unterschied in dem auf einmal erweckten Reueakte mit Rücksicht auf die verschiedenen Sünden wird bereits gefunden, wenn das oben Gesagte in Betracht gezogen wird. Anders liegt noch der entsprechende Unterschied darin, daß die einzelnen Sünden eine verschiedene Beziehung haben zu dem, worüber der im allgemeinen reuige seinen Schmerz hat; nämlich zur Beleidigung Gottes. So liegt für den, welcher ein ganzes Gemeinwesen liebt, darin bereits eingeschlossen, daß er die, welche in diesem Gemeinwesen bedeutenderen Nutzen schaffen, in höherem Grade als die anderen

liebt. Und wer das Ganze liebt, der liebt unter den Teilen mehr die hervorragenderen. Wer also die Sünden als Beleidigung Gottes verabscheut, der verabscheut damit in höherem Grade jene, die Gott mehr beleidigen.

III. Die eine Sünde entfernt immerhin weiter von Gott wie die andere, insoweit sie in höherem Grade widerspricht der göttlichen Güte; — mögen auch alle Todsünden insgesamt von Gott abwenden.

Viertes Kapitel.

Über die Zeitdauer der Reue.

Erster Artikel.

Die ganze Lebenszeit ist eine Zeit für die Reue.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Wie man die begangene Sünde bereuen muß, so muß man sich deren schämen. Solche Scham aber „dauert nicht mehr weiter, wenn die Sünde nachgelassen ist“ (Ambr. 2. de poen. 7.). Also besteht dann auch die Reue nicht mehr.

II. 1. Joh. 4. heißt es: „Die vollkommene Liebe treibt heraus die Furcht; denn die Furcht hat den Charakter der Strafe.“ Aber auch der Schmerz trägt solchen Charakter. Also schwindet er auch.

III. Ein vergangenes Übel schmerzt nicht mehr, außer insoweit davon etwas noch zurückbleibt. Es giebt aber eine Zeit im menschlichen Leben, wo von der vergangenen Sünde weder die Schuld noch eine gewisse Hinneigung noch eine Strafe, wo also nichts mehr zurückbleibt. Somit besteht dann auch kein Schmerz mehr.

IV. „Denen, die Gott lieben, gereichen alle Dinge zum Besten;“ — „auch die Sünden,“ fügt da Augustin (de corr. et grat. 9.) hinzu. Also ist kein Grund, über sie beständig Reue zu haben.

V. Die Reue ist ein der Genugthuung nebengeordneter Teil der Buße. Die Genugthuung aber dauert nicht beständig; also auch nicht die Reue.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (de vera et fals. poen. 13.): „Hört der Schmerz auf, so hört die Buße auf; hört die Buße auf, so besteht keine Verzeihung mehr.“ Also muß der Schmerz über die Sünden immer bestehen bleiben.

Ephi. 5. heißt es: „Sei nicht ohne Furcht rücksichtlich der vergebenen Sünde.“

b) Ich antworte: Sowohl der Schmerz im Willen als Mißfallen an der Sünde wie auch der im sinnlichen Teile muß das ganze Leben hindurch andauern. Denn fortwährend muß jemand, der noch auf dem Pilgerwege sich findet, verabscheuen die Hindernisse, welche sein Pilgern zu Gott hin verzögern oder ganz und gar sich selbem entgegenstellen. Da also durch die

Sünde unser Pilgern verzögert worden, insoweit die im Sündigen verbrachte Zeit nicht ersetzt werden kann; so muß während dieses Lebens stets der Zustand des Abscheues vor der Sünde bleiben. Auch mit Rücksicht auf den sinnlichen Teil muß die Reue das ganze Leben hindurch andauern. Denn dieser Schmerz wird vom Willen erwählt als Strafe für die Sünde. Da nun die Todsünde ewige Strafe verdient, so darf, nachdem dieselbe in eine zeitliche verwandelt worden, niemals der Zustand des Schmerzes in dem zeitlichen Leben aufhören. Deshalb sagt Hugo von St. Viktor (6. summa Sentent. 11.): „Wenn Gott den Menschen befreit von der Schuld und von der ewigen Strafe, bindet Er ihn mit der beständigen Fessel des Abscheues vor der Sünde."

c) I. Die Scham erstreckt sich auf die Sünde, nur insoweit diese Schimpfliches einschließt. Ist also die Schuld nachgelassen, so hört die Scham auf. Die Reue aber berücksichtigt die Sünde, insoweit diese einen Nachteil in sich enthält.

II. Die knechtische Furcht steht im Gegensatze zur heiligen Liebe; und deshalb findet sich Beides nicht zusammen. Der Reueschmerz aber wird verursacht durch die heilige Liebe.

III. Niemals kehrt der Mensch, auch nach allem Nachlasse, zur früheren Unschuld zurück; und so bleibt immer etwas von der Sünde zurück.

IV. Wie der Mensch kein Übles thun darf um eines Gutes willen, so darf er sich nicht freuen über das, was nur Gelegenheit war, daß die göttliche Barmherzigkeit ihm Gutes that. Die Sünden nämlich haben nichts Gutes verursacht, sondern dies hat die Güte Gottes gethan. Über diese soll der Sünder sich freuen.

V. Die Genugthuung richtet sich nach der bemessenen Strafe. Also dauert sie nicht fortwährend. Denn sie wird bemessen gemäß der Zuwendung zu einem endlichen Gute und ist sonach begrenzt.

Die Reue aber entspricht der Sünde von seiten der Abwendung von Gott, von woher die Sünde eine gewisse Grenzenlosigkeit hat. Und somit bleibt die Reue immer. Dies ist aber nicht unzulässig, daß das Spätere, die Genugthuung, vorbei ist, und die Reue als das Frühere bleibt.

Zweiter Artikel.

Man muß ununterbrochen bereuen, soweit es auf den Willensakt ankommt.

a) Dies ist nicht nützlich. Denn:

I. Phil. 4. ermahnt der Apostel, „sich immer zu freuen;" und die Glosse bemerkt dazu: „Diese Freude ist notwendig." Man kann aber nicht zugleich sich freuen und Schmerz haben.

II. Die Trauer ist an sich betrachtet ein Übel, nach Ekkli. 30.: „Entferne weit von dir die Trauer; denn viele hat die Trauer getötet und einen Nutzen hat sie nicht" (cf. 7 Ethic. 13.). Also darf man die Trauer nur sich erwählen, soweit sie wie das Schneiden und Brennen als Medizin notwendig ist. Wenn also die Sünde getilgt ist, so soll man keinen Schmerz mehr thatsächlich erwecken.

III. „Der Schmerz ist gut, nur darf er nicht ununterbrochen sein; Honig ist dem Absynth beizumischen," sagt Bernardus (11. in Cant. 11.).

Auf der anderen Seite sagt Augustin (l. c.): „Immer habe Schmerz der reuige Sünder und freue sich an dem Schmerze;“ — und Matth. 5. heißt es: „Selig, die da trauern,“ nämlich über ihre Sünden.

b) Ich antworte, im Tugendakte selber gebe es kein „zu viel“ und kein „zu wenig“ (2 Ethic. 6.). Da also die Reue als Mißfallen des vernünftigen Willens an der Sünde ein Akt der Tugend der Reue ist, so kann da nie ein „zu viel“ sein weder mit Rücksicht auf die Anspannung des Aktes noch mit Rücksicht auf die Dauer; es müßte denn der eine Tugendakt den anderen hindern, der für eine gegebene Zeit notwendig ist. Je ununterbrochener also, wenn nur die anderen Tugenden zu ihrer Zeit geübt werden, das thatsächliche Mißfallen des Willens an der Sünde ist; desto besser ist es für den Menschen.

Die Leidenschaften aber lassen ein „zu viel“ und „zu wenig“ nach beiden Seiten hin zu, sowohl nämlich der inneren Kraft wie der Zeitdauer nach. Die Leidenschaft des Schmerzes also, welche vom Willen her aus freier Wahl erweckt wird, muß eine maßvolle sein; damit der Mensch nicht, wenn er sich diesem Schmerze zu viel hingiebt, in Kleinmut und Verzweiflung falle.

c) I. Die weltliche Freude wird durch den Reueschmerz gehindert; nicht aber die Freude an Gott, deren Gegenstand eben die Reue ist.

II. Jene Stelle spricht von der weltlichen Freude; Aristoteles von der betreffenden Leidenschaft.

III. Bernardus spricht vom leidenschaftlichen Schmerze.

Dritter Artikel.

Nach diesem Leben besteht keine Reue mehr über die Sünden.

a) Das Gegenteil wird bewiesen. Denn:

I. Die heilige Liebe verursacht das Mißfallen an den Sünden. Diese aber bleibt im Himmel, nach 1. Kor. 13.

II. Die armen Seelen im Fegfeuer schmerzt die Strafe für die Sünden; also weit mehr die Schuld, die ja ein größeres Übel ist.

III. Die Strafe im Fegfeuer hat den Charakter der Genugthuung, die eben nur wirksam ist kraft der Reue.

Auf der anderen Seite ist die Reue ein Teil des Bußsakramentes. Die Sakramente aber bleiben nicht nach diesem Leben.

Die Reue kann so groß sein, daß sie Schuld und Strafe tilgt. Also könnte sie, wenn sie im Fegfeuer noch bestände, die verdiente Strafe da tilgen; was falsch ist.

b) Ich antworte, in der Reue sei zu beachten: 1. der Schmerz als die Seinsart, zu der sie gehört; — 2. die Form, insofern sie ein Tugendakt ist, den die Gnade vollendet; — 3. die Wirksamkeit, insofern sie verdienstvoll ist und zum Sakramente gehört und kraft dessen gewissermaßen genugthuend erscheint. Die Seelen im Himmel also haben keine Reue, weil sie die Fülle aller Freuden genießen; die Seelen in der Hölle haben keine Reue, weil ihrem Schmerze die vollendende Gnade fehlt; die im Fegfeuer haben Gnade, aber ihr Schmerz ist nicht genugthuend und verdienstvoll. Nur in diesem Leben also finden sich alle die drei Merkmale.

c) I. Die ſeligen ſind nicht mehr fähig, Schmerz zu haben; alſo verurſacht einen ſolchen die heilige Liebe nicht in ihnen.

II. Der Schmerz der armen Seelen iſt keine Reue; denn es fehlt die Wirkſamkeit.

III. Die Peinen im Fegfeuer ſind im weiteren Sinne eine Genugthuung, nicht im eigentlichen; denn die eigentliche Genugthuung verlangt ein verdienſtvolles Werk.

Fünftes Kapitel.

Die Wirkung der Reue.

Erſter Artikel.

Der Nachlaß der Sünde iſt eine Wirkung der Reue.

a) Das iſt nicht ſo. Denn:

I. Gott allein läßt die Sünden nach; — die Reue aber iſt unſere Thätigkeit.

II. Die Reue iſt ein Tugendakt. Die Tugend aber folgt dem Nachlaſſe der Sünden, weil Tugend und Schuld nicht zuſammen ſein können.

III. Nur die Sünde iſt ein Hindernis für das Empfangen der heiligen Kommunion. Der aber thatſächlich Reue hat, darf trotzdem nicht die heilige Kommunion empfangen, wenn er nicht vorher gebeichtet hat. Alſo iſt der Nachlaß der Sünden keine Wirkung der Reue.

Auf der anderen Seite ſagt zu Pſ. 50.: „Ein zerknirſchter Geiſt iſt ein Gott dargebrachtes Opfer," die Gloſſe: „Die Zerknirſchung der Reue iſt ein Opfer, durch das der Menſch von Sünden losgelöſt wird."

Durch die ungeordnete Liebe des Herzens wird die Sünde begangen. Alſo wird ſie durch den Schmerz, welcher von der in heiliger Liebe geordneten Zuneigung ausgeht, zerſtört. Denn Tugend und Laſter werden durch die nämlichen Urſachen immer erzeugt und verdorben (2 Ethic. 1. et 2.).

b) Ich antworte; die Reue als Teil des Bußſakramentes iſt Urſache des Nachlaſſes der Sünden in der Weiſe eines Werkzeuges, wie dies auch bei den anderen Sakramenten der Fall iſt. Als Tugendakt iſt ſie die Vorbereitung in der Seele, die für den Nachlaß der Sünden notwendig erfordert iſt, alſo wie die Materialurſache eines ſolchen Nachlaſſes; denn ſie bereitet die Seele vor, daß dieſe den Nachlaß in ſich empfängt und aufnimmt.

c) I. Gott allein iſt die wirkende erſte Urſache des Nachlaſſes der Sünden. Die vorbereitende Urſache aber in der geſagten Weiſe iſt ebenſo auf unſerer Seite; wie das Ausſprechen der Worte beim Sakramente, womit, als mit dem Werkzeuge, die wirkende Urſache verbunden iſt.

II. Der Nachlaß der Sünden geht nach der einen Seite vorher und

nach der anderen Seite hin folgt er der Tugend und dem Einflößen der Gnade. Insoweit er also folgt kann der von der Tugend ausgehende und erweckte Akt eine gewisse Ursache für den Nachlaß der Sünde sein.

III. Die Verwaltung der Sakramente geht die Diener der Kirche an. Also vor dem Nachlasse der Sünden seitens der Diener der Kirche kann niemand die heilige Kommunion empfangen; mag auch seine Schuld vor Gott vergeben sein.

Zweiter Artikel.

Die Reue kann durchaus und ganz und gar hinwegnehmen die verschuldete Strafe.

a) Dies wird geleugnet. Denn:

I. Das Bekenntnis und die Genugthuung haben Bezug auf die Befreiung von der verschuldeten Strafe. Keiner aber hat so sehr vollkommene Reue, daß er nicht beichten und genugthun müßte. Also tilgt die Reue niemals die ganze verschuldete Strafe.

II. In der Buße muß ein gewisses entgeltendes Verhältnis sich finden zwischen Strafe und Schuld. An der Schuld aber nehmen die Glieder oder Organe des Körpers teil. Also müssen sie auch dies entgelten; denn „wodurch jemand gesündigt hat, dadurch wird er gepeinigt" (Sap. 11.). Niemals also kann die innerliche Reue des Willens allein zur Tilgung der verdienten Strafe genügen.

III. Der Reueschmerz ist etwas Begrenztes. Der Todsünde aber gebührt eine grenzen-, eine endlose Strafe. Also kann niemals eine Reue so groß sein, daß sie die ganze Strafe hinwegnimmt.

Auf der anderen Seite gefällt Gott mehr der innerliche Herzensakt wie das äußerliche Werk. Durch äußerliche Werke aber wird der Mensch losgelöst von Strafe und Schuld; also noch weit mehr durch den innerlichen Akt der Herzenszerknirschung.

Der Schächer am Kreuze wurde nach Luk. 23. wegen eines einzigen Reueaktes in das Paradies aufgenommen.

Was die Frage betrifft, ob immer nun die ganze Verschuldung von Strafe durch die Reue getilgt werde, ist oben bei der Buße behandelt worden (III. Kap. 86, Art. 4.).

b) Ich antworte; die innere Kraft im Reueakte sei 1. zu erwägen von seiten der heiligen Liebe her; und danach kann die Liebe bis zu dem Grade angespannt sein, daß die aus ihr sich ergebende Reue nicht nur die Schuld entfernt, sondern auch von aller Strafe befreit. Ebenso kann 2. von seiten des Schmerzes im sinnlichen Teile, den der frei wählende Wille erweckt, eine solche Kraft bestehen, daß sie genügt zur Tilgung von Schuld und Strafe.

c) I. Es ist niemand sicher, daß seine Reue eine solche ist, um zu genügen für Tilgung von Schuld und Strafe. Zudem ist die Reue keine wahre, wenn sie nicht mit dem Vorsatze verbunden erscheint, zu beichten und genugzuthun; denn das Gebot verpflichtet dazu.

II. Wie die Freude von innen ausströmt auf die äußerlichen Teile des Körpers, so leitet sich die innere Trauer ab zu den äußeren Gliedern, nach Prov. 17.: „Ein trauriger Geist dorrt aus die Knochen."

III. Der Reueſchmerz hat unendliche Kraft infolge der heiligen Liebe, welche ihn vollendet; und danach kann er Schuld und Strafe tilgen; mag auch die Kraft in ihm ſelber eine begrenzte ſein, wie ja auch der Todſünde von ſeiten der Zuwendung her eine begrenzte Strafe gebührt.

Dritter Artikel.

Der kleinſte wahre Reueſchmerz tilgt alle Schuld, auch die größte.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Die Reue iſt eine Medizin für die Sünde. Die körperliche Medizin aber, die eine kleine Krankheit heilt, genügt nicht, um eine größere zu heilen. Alſo genügt ein kleiner Reueſchmerz nicht, um die größten Sünden zu tilgen.

II. Oben ward geſagt, die Reue müſſe größer ſein über größere Sünden. Da alſo die Reue nur dann die Sünden tilgt, wenn ſie eine angemeſſene iſt, ſo genügt eine kleine Reue nicht für die Tilgung großer Sünden.

Auf der anderen Seite tilgt jede, auch die geringſte heiligmachende Gnade, alle ſchwere Schuld; denn ſie kann nicht zugleich mit dieſer beſtehen. Jede wahre Reue aber iſt vollendet durch die heiligmachende Gnade. So klein ſie alſo ſein mag, ſie tilgt alle Schuld.

b) Ich antworte; es könne das Mißfallen an der Sünde im Willen ſo gering ſein, daß dasſelbe nicht genügt, um den Charakter wahrer Reue herzuſtellen; wenn minder nämlich die Sünde mißfällt als die Trennung vom letzten Endzwecke; wie ja auch die Liebe ſo gering ſein kann, daß ſie zum Charakter der heiligen Liebe als einer theologiſchen Tugend nicht hinreicht. Trägt alſo der Schmerz im Willen den Charakter wahrer Reue, ſo genügt der geringſte zur Tilgung aller Schuld. Und dabei verſchlägt es nichts, wenn der Schmerz im ſinnlichen Teile ſich als recht gering darſtellt; denn 1. iſt er nicht im Weſen der Reue einbegriffen; und 2. ſteht er nicht in unſerer Gewalt.

c) I. Die geiſtige Medizin hat unendliche Kraft von ſeiten Gottes her, der in ihr wirkt. Genügt ſonach eine ſolche zur Heilung einer kleinen Sünde, ſo auch zu der einer großen; wie dies bei der Taufe recht hervortritt. Nur muß es wahre Reue ſein.

II. Bei ein und demſelben Menſchen folgt dies mit Notwendigkeit, daß ihn mehr ſchmerzt eine größere Sünde wie eine kleinere, weil ſie mehr der Liebe zuwider erſcheint, welche die Urſache der Reue iſt. Wenn aber ein anderer Menſch ſo viel wahre Reue hat über eine größere Sünde, wie der betreffende hat über eine kleinere; ſo genügt dies für den Nachlaß der Sünde.

Sechstes Kapitel.

Über die Notwendigkeit des Bekenntnisses oder der Beichte.

Erster Artikel.

Die Beichte ist zum Heile notwendig.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Das Bußsakrament soll zum Nachlasse der Sünden dienen. Diese aber werden nachgelassen durch das Einflößen der Gnade. Also bedarf es nicht der Beichte.

II. Jene Sünde, die von einem anderen her in uns verursacht worden, muß von einem anderen her geheilt werden. Die aktuelle Sünde aber begeht jeder durch die eigene Willensbewegung in sich selber. Also muß jeder die Medizin dafür in sich selber finden. Da nun gerade gegen die aktuelle Sünde das Bußsakrament sich richtet, so bedarf es da nicht dessen daß man sie einem anderen beichtet.

III. Dem heiligen Petrus, Paulus, der heiligen Maria Magdalena wurden ohne Beichte die Sünden nachgelassen. In diesen aber war die Gnade, welche den Nachlaß bewirkt, nicht von größerer Wirksamkeit wie jetzt bei uns.

IV. Die Beichte ist dazu da, daß gemäß dem Umfange der Schuld eine Genugthuung aufgelegt werde. Eine solche kann aber jeder sich selbst auflegen.

Auf der anderen Seite sagt Boëtius (1. de consol. prosa 4.): „Willst du auf die Hilfe des heilenden warten, so mußt du die Krankheit aufdecken." Es ist aber zum Heile notwendig, daß der Mensch von der Krankheit der Sünde geheilt werde. Also muß er seine Sünden aufdecken.

Am weltlichen Gerichte steht nicht der nämliche da als Richter, Ankläger und Schuldiger. Das geistige Gericht aber muß noch bei weitem geordneter sein. Also darf nicht der schuldige sein eigener Richter sein, sondern muß sich dem Richterspruche eines anderen unterwerfen und somit diesem seine Sünden bekennen.

b) Ich antworte; das Leiden Christi, ohne welches keine Sünde nachgelassen wird, sei wirksam vermittelst der Sakramente. Um den Nachlaß der Sünde also zu haben, ist ein Sakrament der Kirche erfordert, mag es thatsächlich oder der Sehnsucht nach empfangen werden. Jene Sakramente also, welche gegen die Schuld sich richten, mit der zusammen das Heil nicht bestehen kann, sind zum Heile notwendig. Wie somit die Taufe notwendig ist zur Tilgung der Erbsünde, so die Buße zur Tilgung der persönlich begangenen, der aktuellen Sünden. Wie also jemand sich dadurch daß er um die Taufe bittet den Dienern der Kirche unterwirft; so unterwirft er sich dadurch daß er seine Sünde bekennt dem Diener der Kirche, damit durch das von diesem verwaltete Bußsakrament er den Nachlaß der Sünden erhalte. Der Diener der Kirche aber könnte offenbar kein passendes Heilmittel dar-

bieten, wenn er die Sünde nicht kännte. Also ist für den Todsünder die Beichte zum Heile notwendig.

c) I. Die Gnade genügt allerdings zum Nachlasse der Sünden, mag auch selbst nach diesem der Sünder noch Schuldner bleiben rücksichtlich der zeitlichen Strafen. Aber damit man Gnade erlange, dazu dienen eben die Sakramente des Neuen Bundes, vor deren Empfang, sei dieser ein thatsächlicher oder nur einer der Sehnsucht oder dem Vorsatze nach, niemand Gnade empfängt, wie das bereits bei der Taufe offenbar ist. Ähnlich nun verhält es sich mit der Buße rücksichtlich der aktuellen Sünden. Nur tritt hier noch dazu, daß auf Grund der Beschämung beim Bekenntnisse, und auf Grund der Schlüsselgewalt, welcher der bekennende sich unterwirft, sowie auf Grund der nach der Beschaffenheit der gebeichteten Sünden abgemessenen Genugthuung die zeitliche Strafe auch bereits gesühnt wird. Jedoch ist dieser letzte Grund kein solcher, der die Notwendigkeit der Beichte zum Heile darthäte; da die zeitliche Strafe ganz gut bleiben und doch das Heil gewonnen werden kann. Daß die Beichte zum Heile notwendig ist, kommt daher, daß sie in der genannten Weise zum Nachlasse der Schuld beiträgt.

II. Die Sünde von einem anderen her, also die Erbsünde, kann ganz und gar von außen her geheilt werden; wie dies bei den Kindern zu sehen ist. Zur Sühnung der aktuellen Sünde aber ist erfordert, daß jener, der gesündigt hat, mitwirkt. Jedoch genügt nicht der Sünder für sich allein, um die Sünde zu sühnen. Denn obwohl er die Sünde für sich allein beging, insofern dieselbe von seiten der Zuwendung zu einem vergänglichen Gute her, von welcher Seite her der Sünder zur Sünde gebracht wird, etwas Begrenztes ist; — so hat sie doch den Charakter des Endlosen und Unbegrenzten von der Seite der Abwendung her, von welcher Seite her der Nachlaß derselben kommen muß, nach dem Grundsatze (3 Ethic. 5.): „Was das Letzte ist in der Entstehung oder Zeugung, ist das Erste in der Auflösung.“ Also muß das Heilmittel für die aktuelle Sünde von einem anderen herkommen.

III. Etwas Bekenntnis war in allen diesen Fällen; und es kann auch ein deutlicheres Bekennen stattgefunden haben, was nicht aufgeschrieben steht. Zudem hatte Christus in den Sakramenten eine einzig hervorragende Gewalt, die potestas excellentiae, kraft deren Er die Wirkung des Sakramentes herstellen konnte ohne das äußere Zeichen des Sakramentes.

IV. Die Genugthuung würde an sich, infolge ihres Umfanges, den der beichthörende bestimmt, nicht genügend sein, um die Strafen der Sünde zu sühnen; — sie wird erst hinreichend durch die Kraft des Sakramentes als Teil desselben. Sie muß deshalb vom Verwalter des Sakramentes aufgelegt werden; und somit ist die Beichte notwendig.

Zweiter Artikel.

Die Beichte gehört nicht in den Bereich des Naturrechts.

a) Dies scheint aber. Denn:

I. Adam und Kain waren nur an das Naturgesetz gebunden. Sie wurden aber getadelt, weil sie ihre Sünde nicht bekannten.

II. Jene Gebote im Alten Bunde, welche im Neuen bleiben, gehören

zum Naturrechte. Die Beichte aber war im Alten Bunde, nach Isai. 43.: „Sage es, wenn du etwas hast, damit du gerechtfertigt werdest."

III. Job war einzig dem Naturrechte unterworfen. Er bekannte aber seine Sünden, nach 13, 33.: „Wenn ich wie ein Mensch meine Sünde verbarg."

Auf der anderen Seite schreibt Isidor (5 Etymol. 6.): „Das Naturrecht ist überall dasselbe." Die Beichte aber ist nicht überall auf die gleiche Weise.

Die Beichte wird jenem gemacht, der die Schlüsselgewalt hat. Diese aber ist nicht dem Naturrechte zugehörig.

b) Ich antworte; die Sakramente seien gewisse Bekenntnisse und Beteuerungen des Glaubens und demnach müssen sie im gebührenden Verhältnisse zum Glauben stehen. Der Glaube aber steht über der Vernunft; also sind auch die Sakramente über die Gebote, die von der Vernunft aus erschlossen werden. Da nun „das Naturrecht kein Erzeugnis einer gewissen Meinung ist, sondern in gewissem Sinne uns von Natur eingeboren" (Cic. 2. de inv.); so sind offenbar die Sakramente nicht dem natürlichen Rechte zugehörig, sondern dem göttlichen, und werden sie nur insoweit manchmal als natürliches Recht hingestellt als jedem Dinge das natürlich ist, was ihm von seinem Schöpfer aus zukommt. Im eigentlichen Sinne aber nennt man das natürlich, was aus den Principien der Natur hervorgebracht wird; und über die Natur ist dies, was Gott sich vorbehält, sei es im Wirken von Wundern oder in der Offenbarung von Geheimnissen oder in der Einsetzung der Sakramente. Also ist jene Beichte, die notwendig zum Sakramente gehört, göttlichen Rechts.

c) I. Adam wird getadelt, weil er vor Gott seine Sünde nicht anerkannt hat; denn das ist natürlichen Rechts, daß jemand vor Gott seine Sünde anerkennt. Hier aber ist die Rede von der Beichte einem Menschen gegenüber. Oder Kain und Adam wurden da von ihrem Richter gefragt. Das aber ist Naturrecht, daß man vor Gott, als dem Richter, die Wahrheit sagte. In der Beichte nun gesteht der Mensch von freien Stücken, nur damit er von Gott Verzeihung erhalte, seine Sünden einem Menschen; was nicht natürlichen Rechtes ist.

II. In der nämlichen Weise ist die Beichte nicht unter dem Naturgesetze, unter dem Alten und unter dem Neuen Gesetze. Denn unter dem Naturgesetze genügte die innerliche Anerkenntnis seiner Sünde vor Gott; im Alten Bunde mußte ein äußerliches Opfer den inneren Willen bezeugen, so daß auch den Menschen die geschehenen Sünden bekannt wurden; im Neuen Bunde offenbart der Mensch in einem eigenen Sakramente das von ihm Begangene.

III. Job spricht von jenem Verbergen der Sünde, was da besteht im Leugnen und Entschuldigen derselben, wenn man ertappt worden.

Dritter Artikel.

Alle sind zur Beichte gehalten.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. „Die Buße ist die zweite Rettungsplanke nach dem Schiffbruche." Manche aber haben keinen Schiffbruch erlitten.

II. Die Beichte geschieht einem Richter gegenüber. Manche aber erkennen keinen Richter über sich an.

III. Manche haben nur läßliche Sünden, die man nicht zu beichten braucht.

Auf der anderen Seite steht die Beichte nebengeordnet der Reue und Genugthuung, wozu alle gehalten sind.

Decret. de poen. et rem. pecc. c. 12. heißt es: „Alle gläubigen beiderlei Geschlechts sind gehalten, ihre Sünden zu beichten, sobald sie zu den Unterscheidungsjahren gelangt sind."

b) Ich antworte; zur Beichte seien wir 1. verpflichtet durch das göttliche Recht, weil die Beichte eine Medizin ist; und danach sind nur jene gehalten, zu beichten, die nach der Taufe eine schwere Sünde begangen haben; — 2. durch das kirchliche; und danach sind (conc. Lateran. IV. can. 12, 4.) alle zur Beichte einmal im Jahre verpflichtet; sowohl damit alle sich als Sünder bekennen (Röm. 5, 23.) als auch damit man mit mehr Ehrfurcht die heilige Kommunion empfange, sowie damit den Hirten und Leitern der Kirchen ihre untergebenen bekannt werden, auf daß kein Wolf in der Herde verborgen sei.

c) I. Durch die läßlichen Sünden, die der Mensch im allgemeinen nach der Taufe nicht vermeiden kann, wird er zum Schiffbruche vorbereitet; und deshalb gilt ihnen gegenüber auch das Sakrament der Buße.

II. Jeder Mensch muß Christum als seinen Richter anerkennen; und dem Stellvertreter Christi beichtet er. Der Obere als Sünder also steht unter dem Beichtvater als dem Stellvertreter Christi, mag er auch sonst über ihm stehen.

III. Nicht kraft des Sakramentes ist jemand zum Beichten der läßlichen Sünden verpflichtet, sondern kraft der Bestimmung der Kirche. Andere sagen, infolge jener kirchlichen Bestimmung sei keiner, der nur läßliche Sünden habe, verpflichtet zur Beichte. Denn da heißt es, man solle „alle Sünden" beichten, was nur auf die schweren sich beziehen kann. Wer also nur läßliche Sünden hat, thut dem Gebote genug, wenn er sich dem Priester vorstellt und erklärt, sein Gewissen werfe ihm keine Todsünde vor; — dies gälte als Beichte.

Vierter Artikel.

Niemals darf man erlaubterweise eine Sünde beichten, die man nicht begangen hat.

a) Dies kann man wohl. Denn:

I. Gregor der Große sagt: „Gute Herzen haben dies an sich, da eine Schuld anzuerkennen, wo keine besteht" (lib. 12. Regist. ep. 31.).

II. In Demut hält sich jemand für schlechter als einen öffentlichen Sünder; und das ist empfehlenswert. Was man aber im Herzen denkt, darf man mit den Lippen bekennen. Also kann jemand bekennen, er habe eine schwerere Sünde auf dem Gewissen als dies wirklich der Fall ist.

III. Im Zweifel muß jemand bekennen seine Sünde als eine Todsünde; wenn er nämlich zweifelt, ob sie eine läßliche oder schwere Sünde sei. Also muß er bisweilen bekennen eine Sünde, die er vielleicht thatsächlich nicht hat.

IV. Die Genugthuung folgt dem Bekenntnisse. Es kann jedoch jemand genugthun für eine Sünde, die er nicht begangen. Also kann er auch bekennen eine Sünde, die er nicht gethan.

Auf der anderen Seite darf man in der Beichte nicht lügen.

Vor dem weltlichen Richterstuhle darf niemandem ein Verbrechen aufgelegt werden, was nicht durch Zeugen bewiesen werden kann. In der Beichte aber ist der einzige Zeuge der büßende, resp. das Gewissen. Eine Sünde also, die jemand nicht im Gewissen hat, darf er nicht beichten.

b) Ich antworte; in der Beichte solle jemand sich dem Priester offenbaren. Wer aber Anderes sagt als in seinem Gewissen ist offenbart sich nicht, sondern verbirgt sich. Also ist eine solche Beichte zu mißbilligen. Der Mund muß in der Beichte mit dem Herzen übereinstimmen.

c) I. Gregor will sagen, daß der gerechte sogar bei jenem Akte, der an sich gut ist, fürchtet, es könne sich da ein Fehler von seiner Seite her eingeschlichen haben; wie Job (9, 18.) sagt: „Scheu hatte ich vor allen meinen Werken." Einen Akt aber anerkennen, als ob er geschehen wäre, der nicht geschehen ist, das thut der gerechte nicht.

II. Der gerechte meint nicht, er habe schlechtere Werke gethan wie der öffentliche Sünder. Aber er hält sich für schlechter, weil er fürchtet, daß er in dem, was er gut zu thun schiene, durch Stolz schlimmer gefehlt habe.

III. Wer zweifelt, ob er eine Todsünde begangen, muß diese bekennen; denn er setzte sich sonst der Gefahr aus, eine Todsünde auf dem Gewissen zu haben, die er nicht gebeichtet. Jedoch muß er seinen Zweifel zugleich mitteilen und das Urteil des Priesters als maßgebend anerkennen, der da unterscheiden muß zwischen Aussatz und Aussatz.

IV. Thut der Mensch genug für eine Sünde, die er nicht begangen, so macht er sich keiner Lüge schuldig; wie jener, der sagt, er hätte eine Sünde begangen, die er nicht begangen hat. Meint er jedoch, sie begangen zu haben, so muß er beichten, wie die Sache in seinem Herzen sich verhält.

Fünfter Artikel.

Im allgemeinen ist der Mensch nicht gehalten, seine Sünde gleich nachdem er sie begangen, zu beichten.

a) Dazu ist er gehalten. Denn:

I. Hugo von St. Viktor (1. de an. 10.) sagt diesbezüglich: „Wenn keine Notwendigkeit besteht, die vorgeschützt werde, so besteht Verachtung und wird da niemand entschuldigt." Jeder aber muß vermeiden, daß er die Sakramente verachte.

II. Man soll für die geistige Krankheit nicht minder sorgen wie für die körperliche. Ein körperlich kranker aber läßt gleich den Arzt rufen.

III. Was ohne Rücksicht auf eine bestimmte Zeitdauer geschuldet wird, das ist gleich zu bezahlen. Gott aber schuldet der Mensch die Beichte ohne Rücksicht auf eine bestimmte Zeitdauer. Also muß er gleich beichten.

Auf der anderen Seite ist in der genannten Dekretale (cap. Omnis utriusque sexus) eine Zeit bestimmt für Beichte und Kommunion. Also ist es keine Sünde, die beiden Sakramente nicht vorher zu empfangen.

Läßt beiseite jemand das, wozu ein Gebot ihn verpflichtet, so sündigt

er schwer. Beichtete also jemand nicht unmittelbar gleich nach der Sünde, so würde er schwer sündigen; und in der nächsten Zeit, sobald Gelegenheit geboten ist und er sie nicht benützt, wieder. Und so würde der Mensch viele Todsünden begehen, weil er einmal die Beichte aufgeschoben, was unzulässig ist.

b) Ich antworte; der Vorsatz zu beichten sei verbunden mit der Reue. Dann also ist jemand zur Beichte verpflichtet, wann er zur Reue verpflichtet ist. Dies aber ist der Fall, zumal wenn er in Todesgefahr sich findet oder wenn er ohne Nachlaß der begangenen Sünde von neuem eine schwere Sünde begehen würde; wie z. B. der Priester, wenn er die heilige Messe celebrieren will, zur Reue gehalten ist, und besteht eine Gelegenheit zur Beichte, auch zu dieser.

So nun ist jemand zur Beichte verpflichtet: 1. Auf Grund von etwas Äußerlichem, per accidens; wie wenn er die Eucharistie nehmen will. Daher kommt die Verpflichtung seitens der Kirche, einmal im Jahre zu beichten; nämlich weil es geboten ist, einmal im Jahre zu kommunizieren. 2. An und für sich, also ohne Rücksicht auf etwas Anderes, scheint der Mensch zur Beichte verpflichtet wie zum Empfange der Taufe. Nun besteht keine Verpflichtung, sogleich die Taufe zu empfangen, wenn man den Vorsatz dazu hat; es ist auch aus der Natur der Sache heraus keine solche Zeit festgesetzt, über die hinaus die Beichte ohne Todsünde nicht aufgeschoben werden dürfte. Trotzdem aber kann der Aufschub der Taufe eine Todsünde sein; und zwar hängt dies von der Ursache ab. Ist eine solche Ursache die Verachtung des Sakramentes z. B. oder etwas Ähnliches; so ist der Aufschub Todsünde. Ist die Ursache gemäß der Vernunft, dann ist dies nicht der Fall. Ähnlich verhält es sich mit der Beichte.

Weil aber das, was zum Heile notwendig erscheint, der Mensch gehalten ist, in diesem Leben zu thun, so besteht, wie für die Taufe so für die Beichte, die Verpflichtung unter Todsünde, sobald Lebensgefahr eintritt und zwar der Natur der Sache nach, an und für sich. Deshalb hat Jakobus (c. 5.) das Gebot zu beichten veröffentlicht zugleich mit dem Gebote die letzte Ölung zu empfangen.

Andere aber sagen, der Mensch sei gehalten, sogleich, wenn Gelegenheit geboten ist, nach begangener schwerer Sünde zu beichten und zwar gemäß der gesunden Vernunft. Daß die fragliche Dekretale eine bestimmte Zeit dafür festsetze, sei von keinem Belang; denn sie wolle nicht den Aufschub begünstigen, sondern der Nachlässigkeit in noch weiterem Aufschieben begegnen.

Vor seinem Gewissen also sei der so aufschiebende nicht schuldlos, wenn er auch vor der Kirche deshalb nicht bestraft werde durch Versagung des Begräbnisses ꝛc., sollte er vorher sterben. Doch dies ist zu hart. Denn die affirmativen oder gebietenden Vorschriften verpflichten nur für die bestimmte Zeit und nicht für immer. Sonst müßte jemand jedesmal, wenn dafür Gelegenheit sich bietet, aus seinem Überflusse dem sich vorstellenden armen ein Almosen geben; wollte er nicht schwer sündigen. Vielmehr ist jemand dazu nur verpflichtet, wenn eine dringende Notwendigkeit herantritt. So nun ist jemand nicht zur Beichte verpflichtet im Stande der Todsünde bei jeder, auch sehr günstigen Gelegenheit, sondern wenn diese letztere eine dringende ist; nämlich in Todesgefahr. Dies kommt nicht von einem Begünstigen seitens der Kirche, sondern von der Natur des affirmativen Gebotes.

Andere noch sagen, die Weltleute seien nicht verpflichtet zur Beichte vor der Fastenzeit, der Zeit der Buße; — aber die Ordensleute seien

gehalten, dies gleich zu thun, weil ihre ganze Zeit eine Bußzeit sei. Doch das ist nichts. Denn die Ordensleute sind zum Unterschiede von den Weltleuten nur zu dem gehalten, was ihre Ordensregeln enthalten und somit das Gelübde gebietet. Darin aber ist nicht von diesem Punkte die Rede.

c) I. Hugo spricht von jenen, die ohne Sakramente sterben.

II. Zum Heile des Körpers gehört es nicht notwendig, daß der Arzt sogleich geholt werde; sondern wenn die Notwendigkeit eine dringende ist.

III. Eine Sache festhalten gegen den Willen ihres Besitzers gehört in den Bereich eines negativen, verbietenden Gebotes; und somit muß da gleich abgeholfen werden. Hier aber handelt es sich um ein positives, affirmatives Gebot.

Sechster Artikel.

Von der Verpflichtung zu beichten kann niemand dispensiert werden.

a) Das Gegenteil wird behauptet. Denn:

I. Das Gebot zu beichten gehört in das positive Recht; also können davon die Kirchenoberen dispensieren.

II. Was ein Mensch eingesetzt hat, davon kann wieder ein Mensch dispensieren. Wir lesen aber nicht, daß Gott die Beichte eingesetzt hat; sondern Jakobus (c. 5.) that dies mit den Worten: „Bekennet einander euere Sünden." Also kann davon ebensogut dispensiert werden wie die bigami vom Papste dispensiert werden, welche ebenfalls infolge eines Apostolischen Verbots gehindert sind, die heiligen Weihen zu empfangen.

Auf der anderen Seite ist das Bußsakrament, zu dem als Teil die Beichte gehört, zum Heile notwendig wie die Taufe, von der niemand dispensiert werden kann.

b) Ich antworte; die Gründung der Kirche, werde vorausgesetzt für die Thätigkeit ihrer Diener. Die Kirche aber ist gegründet auf den Glauben und die Sakramente. Wie also es nicht Sache der Diener der Kirche ist, neue Glaubensartikel zu veröffentlichen oder die alten aufzuheben und neue Sakramente einzusetzen oder alte zu entfernen, sondern dies Christo gebührt, dem Fundamente der Kirche; — so kann der Papst nicht dispensieren, daß jemand ohne Beichte selig werde, inwieweit die Beichte verpflichtet kraft des Sakramentes; wie er nicht dispensieren kann, daß jemand ohne Taufe selig werde. Wohl aber kann er dispensieren in dem, was vom Kirchengebote kommt, daß also jemand über die Osterzeit hinaus seine Beichte aufschieben kann.

c) I. Die Beichte ist zwar positiven, aber göttlichen Rechts; und dieses verpflichtet in gleicher Weise wie das Naturrecht. Niemand kann da dispensieren.

II. Das Gebot zu beichten hat nicht Jakobus gegeben, sondern der Herr, wiewohl dies nicht mit eigenen Worten berichtet wird. Jedoch wurde dasselbe, wie vorher angedeutet, bereits bei der Johannestaufe vorgelegt, wo die einzelnen dem Johannes ihre Sünden bekannten; und ebenso dadurch daß der Herr die aussätzigen zu den Priestern schickt, deren Priestertum die Figur war des Priestertums im Neuen Bunde.

Siebentes Kapitel.

Über die Natur und das Wesen der Beichte.

Erster Artikel.

Die Definition Auguſtins (in ps. 66.): „Die Beichte iſt es, durch welche die verborgene Krankheit offengelegt wird in der Hoffnung auf Verzeihung."

a) Dieſe Definition iſt unzuläſſig. Denn:

I. Die Krankheit der Sünde liegt manchmal bereits offen vor; alſo braucht ſie durch die Beichte nicht offengelegt zu werden. Nicht darin beſteht ſomit die Beichte.

II. Das Princip der Buße, von der die Beichte ein Teil iſt, bildet die Furcht. Es mußte alſo in der Definition nichts von Hoffnung geſagt werden.

III. Was unter Siegel gelegt wird, das wird verſchloſſen und nicht offengelegt. In der Beichte aber werden die Sünden unter das Beichtſiegel gelegt.

IV. Gregor definiert (hom. 40. in Evgl.) die Beichte als „das Aufdecken der Sünden und das Aufbrechen der Wunde". Andere ſagen: „Die Beichte iſt die Aufzählung der Sünden vor dem rechtmäßigen Prieſter." Andere wieder: „Die Beichte iſt die ſakramentale Anklage des Sünders, die da hervorgeht aus der Scham, genugthuend wird kraft der kirchlichen Schlüſſelgewalt und verpflichtet zu den auferlegten Bußwerken." Obige Definition alſo iſt unzureichend.

b) Ich antworte: Wird die innere Subſtanz der betreffenden Thätigkeit oder die Seins„art" derſelben beachtet, ſo iſt die Beichte eine gewiſſe Offenbarmachung; wird der Gegenſtand in Betracht gezogen, ſo bilden dieſen die Sünden; ſehen wir auf die Perſon, der gebeichtet wird, ſo iſt dies der Prieſter; ihre Wirkung iſt die Löſung von einem Teile der Strafe und die Verpflichtung zu einem anderen Teile; ihre Urſache iſt die Hoffnung auf Verzeihung. Jede dieſer Definitionen berührt alſo immer einige Punkte deſſen, was zur Beichte gehört.

c) I. Der Prieſter kann manchmal als Menſch die Sünden des beichtenden wiſſen, aber nicht als Stellvertreter Chriſti; wie auch der Richter Manches weiß als Menſch und nicht als Richter. Oder man kann ſagen, der äußerliche Akt kann wohl offen vorliegen; nicht aber der innerliche; und dieſen offenbart die Beichte.

II. Die Beichte hat zur Vorausſetzung die heilige Liebe, wodurch jemand geiſtig lebendig wird. Nun wird in der Reue die heilige Liebe gegeben. Die knechtiſche Furcht aber, die ohne Hoffnung iſt, geht voran der heiligen Liebe. Es wird jedoch jener, der die heilige Liebe hat, mehr in Thätigkeit geſetzt durch die Hoffnung wie durch die Furcht. Alſo ſetzt da Auguſtin mit Recht vielmehr Hoffnung wie Furcht.

III. Die Sünde wird dem Priester offengelegt und durch das Beichtsiegel für andere geschlossen.

IV. Manche Definitionen berühren mehr das eine Merkmal der Beichte; manche mehr das Andere.

Zweiter Artikel.

Die Beichte ist ein Tugendakt.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Jeder Tugendakt gehört in den Bereich des Naturrechts; nämlich „von Natur sind wir geeignet für die Tugenden" (2 Ethic.). Die Beichte ist aber nicht zum Naturrechte gehörig.

II. Ein Tugendakt kommt immer mehr dem unschuldigen zu wie dem, der gesündigt hat. Das Bekenntnis der Sünde aber kann nicht einem unschuldigen zukommen. Also ist es kein Tugendakt.

III. Die sakramentale Gnade ist in etwa verschieden von der in den Tugenden und Gaben (des heiligen Geistes). Die Beichte aber ist ein Teil des Bußsakramentes, also kein Tugendakt.

Auf der anderen Seite gelten alle Gebote im Gesetze den Akten von Tugenden. Die Beichte aber ist geboten.

Wir verdienen bei Gott nur durch Tugendakte. Durch die Beichte aber verdienen wir bei Gott; denn sie öffnet den Himmel. Also ist sie ein Tugendakt.

b) Ich antworte, damit etwas als Tugendakt bezeichnet werde, sei es hinreichend, wenn in seinem Wesen etwas eingeschlossen ist, was in den Bereich der Tugend gehört. Nun schließt allerdings die Beichte nicht Alles in sich ein, was zu einer Tugend gehört; jedoch besagt sie in ihrer Natur das Offenbarmachen dessen mit dem Munde, was im Herzen ist. Denn spricht jemand Anderes als er im Herzen hat, so ist dies Verstellung und keine Beichte. Dies ist aber etwas Tugendhaftes, daß der Mund mit dem Herzen übereinstimmt. Also ist die Beichte ihrer „Art" nach etwas Gutes und ein Tugendakt, obgleich sie schlecht ist, wenn sie nicht die anderen gebührenden Eigenschaften hat.

c) I. Daß man im allgemeinen in gebührender Weise seine Beichte machen will, dazu neigt die natürliche Vernunft hin und danach gehört die Beichte zum Naturrecht. Aber die näheren Bestimmungen der Umstände, wann und wie und wenn und was man beichten soll, das kommt vom positiven göttlichen Rechte. Das Naturgesetz also neigt hin zur Beichte vermittelst des göttlichen Rechts, welches die Umstände bestimmt, wie dies in Allem ja ist, was vom positiven Gesetze ausgeht.

II. Der unschuldige kann die Tugend der Buße dem Zustande nach haben, nämlich eine gewisse Bereitwilligkeit dazu; — aber er hat nicht den Akt derselben, so lange die Unschuld bleibt.

III. Die sakramentale Gnade steht nicht im Gegensatze zur Gnade der Tugenden und Gaben, sondern ist nur verschieden davon. Und so kann derselbe Akt Tugendakt sein, soweit er aus dem von der Gnade bethätigten und vollendeten freien Willen ausgeht; und er kann zum Sakramente gehören, soweit er ein Heilmittel ist gegen die Krankheit der Sünde.

Dritter Artikel.

Die Beichte ist ein Akt der Tugend der Buße.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Ursache der Beichte ist „die Hoffnung auf Verzeihung." Also gehört die Beichte als Akt mehr zur Hoffnung wie zur Buße.

II. Die Verschämtheit ist ein Teil der Mäßigkeit. Aus der Verschämtheit aber geht hervor die Beichte. Also ist sie ein Akt der Mäßigkeit.

III. Die Bußakte stützen sich mehr auf die göttliche Barmherzigkeit, die Beichte aber mehr auf die göttliche Weisheit wegen der in ihr vorhandenen Wahrheit. Also ist sie ein Akt der Wahrheit.

IV. Zur Buße bewegt der Glaubensartikel über das göttliche Gericht; zur Beichte vielmehr der vom göttlichen Leben, wegen der Hoffnung auf Verzeihung. Also ist die Beichte kein Bußakt.

V. Der Tugend der Wahrheit gehört es zu, daß jemand sich zeigt, wie er ist. Dies aber liegt gerade dem beichtenden ob.

Auf der anderen Seite ist der Zweck für die Buße, ebenmäßig wie für die Beichte, die Zerstörung der Sünde.

b) Ich antworte, wird zum Gegenstande einer Tugend der Charakter von etwas besonderem Guten und Schweren hinzugefügt, so sei da eine besondere eigene Tugend aufzustellen. So macht die Größe der Aufwendungen es, daß da eine eigene Tugend erfordert ist: die Prachtliebe; während die Ausgaben überhaupt zur Freigebigkeit gehören. So nun gehört die Beichte allerdings an sich betrachtet zur Tugend der Wahrheit. Weil aber hier noch etwas Besonderes hinzutritt, so ist dies nicht mehr die Tugend der Wahrheit; wie nach 4 Ethic. 7. das Bekenntnis vor Gericht nicht mehr zur Tugend der Wahrheit gehört, sondern in den Bereich der Gerechtigkeit. Ähnlich ist das Bekenntnis und der Preis der Wohlthaten Gottes die Tugend der Gottesanbetung, latria. Und so ist es die Tugend der Buße, welche zum Zwecke der Sündenvergebung die Beichte von sich ausgehen läßt. Sofern aber der weitere Zweck der Beichte zu vielen anderen Tugenden gehört, können andere Tugenden den Bekenntnisakt wohl befehlen, aber nicht unmittelbar erwecken (elicere).

c) I. Die Hoffnung ist Ursache der Beichte, als befehlend, nicht als erweckend.

II. Die Verschämtheit ist nicht so sehr Ursache der Beichte, als solche hindert sie vielmehr; — aber sie ist Mitursache für die Befreiung von der Strafe, insofern sie selbst eine gewisse Strafe ist; wie ja auch die Schlüssel der Kirche eine derartige Ursache sind.

III. Vermittelst einer gewissen Anpassung entspricht die Reue wegen des Schmerzes über das Böse dem Attribute der Barmherzigkeit; die Beichte entspricht der Weisheit; die Genugthuung entspricht der Buße. Weil nun die Reue der erste Teil der Buße ist, der den übrigen Teilen die wirksame Kraft verleiht; deshalb wird über die ganze Buße geurteilt wie über die Reue.

IV. Hoffnung und Furcht sind da wie befehlende, nicht wie den Akt selber erweckende Tugenden.

V. Beantwortet.

Achtes Kapitel.

Über den Verwalter des Bußsakramentes oder den beichthörenden Priester.

Erster Artikel.

Man muß einem Priester beichten.

a) Dies ist nicht notwendig. Denn:

I. Jakobus, der die göttliche Einsetzung veröffentlicht hat, sagt: „Bekennet einander euere Sünden" und macht keine Erwähnung des Priesters.

II. Die Buße ist ein Sakrament von der gleichen Notwendigkeit wie die Taufe. Letztere aber kann jeder spenden.

III. Die Bekenntnis ist dazu da, daß dem beichtenden die gebührende Buße abgemessen werde. Das kann aber jeder kluge Mensch thun, wenn er auch nicht Priester ist.

IV. Die Beichte soll dazu dienen, daß der kirchliche Vorsteher seine Schäflein kenne. Nicht jeder solche Vorsteher aber ist Priester.

Auf der anderen Seite gehört die Lossprechung von Sünden den Priestern an, denen die Schlüsselgewalt anvertraut ist; also muß ihnen auch gebeichtet werden.

Die Beichte wird versinnbildet in der Auferweckung des toten Lazarus. Der Herr aber hat den Jüngern allein befohlen, daß sie den Lazarus von den Banden lösen (Joh. 11.). Also nur den Priestern darf man die sakramentale Beichte ablegen.

b) Ich antworte, die Gnade in den Sakramenten fließe vom Haupte in die Glieder. Jener also allein ist Spender von Sakramenten, der Gewalt erhalten hat über den wahren Leib Christi, des Hauptes. Da nun solche Gewalt nur der Priester erhalten hat, der allein Christi Leib konsekrieren kann, so ist der Priester allein auch in diesem Sakramente, in welchem Gnade verliehen wird, der Spender; und vor ihm allein kann die sakramentale Beichte abgelegt werden.

c) I. Jakobus spricht unter Voraussetzung der Einsetzung von seiten des Herrn, der nach Joh. 20. nur den Aposteln und in ihnen deren Nachfolgern, Bischöfen und Priestern, die Gewalt gegeben hatte, Sünden nachzulassen. Also meint Jakobus, nur den Priestern dürfe man beichten.

II. Die Taufe ist ein notwendigeres Sakrament. Denn beim Bußsakramente genügt manchmal die bloße Reue mit dem Vorsatze zu beichten und genugzuthun, damit man vor der Hölle bewahrt bleibe. Für die Kinder aber kann die Taufe durch nichts ersetzt werden.

III. Nicht nur der Umfang der Strafe ist bei der sakramentalen Genugthuung zu erwägen, sondern auch die Kraft des Sakramentes; und deshalb bedarf es des Verwalters des Bußsakramentes für die Beichte und Genugthuung.

IV. Seine Schäfchen zu kennen ist 1. notwendig für die gebührende

Ordnung in der ganzen Herde Christi; und so geht dies die Hirtensorgfalt an, mit welcher betraut sind bisweilen auch Nicht-Priester; — 2. ist es notwendig, damit die Schäfchen geheilt werden; und so geht dies jenen an, dessen Sache es ist, die Kommunion und die anderen Sakramente zu geben. Und zu solcher Kenntnis ist die Beichte hingeordnet. Also muß sie einem Priester gemacht werden.

Zweiter Artikel.

Die Beichte, die man einem Laien macht.

a) Man darf keinem Laien beichten. Denn:

I. Die Beichte ist eine sakramentale Anklage. Das Bußsakrament aber kann nur von Priestern verwaltet werden.

II. Die Beichte steht in geordneter Beziehung zum Endurteile. Ein solches Urteil kommt aber bei jedem Gerichtshofe nur dem betreffenden Richter zu; der hier nur ein Priester sein kann. Fällt ein anderer das schließliche Urteil, so ist die Sentenz nichtig.

III. Wenn im Notfalle ein Laie tauft, so wird die Taufe nicht wiederholt. Wer aber im Notfalle einem Laien beichtet, muß, falls er die Gefahr übersteht, noch einmal dasselbe einem Priester beichten. Also ist eine solche Beichte, die man einem Laien macht, durchaus nichtig.

b) Ich antworte; wie im Notfalle der Priester als amtsgemäßer Spender der Taufe durch einen Laien ersetzt werden kann; so kann dies auch beim Bußsakramente geschehen. Denn beide Sakramente sind notwendig zum Heile.

c) I. Im Bußsakramente ist nicht nur etwas von seiten des *Priesters*, nämlich die Lossprechung und das Auflegen der Buße; sondern es ist da auch etwas von seiten des *empfangenden*, nämlich die Reue und Beichte. Die Genugthuung aber bereits *fängt nur an* vom Priester aus, der sie auflegt; sie hat ihre Vollendung im Sünder selbst, der sie vollbringt; zur Vollendung des Sakramentes muß von beiden Seiten möglichst beigetragen werden. Deshalb soll im Notfalle der Sünder bereuen und wem er kann beichten; d. h. er muß thun, was von seiner Seite geschehen kann. Denn wenn auch derjenige, der seine Beichte hört, das Sakrament nicht spenden, also nicht das thun kann, was Sache des priesterlichen Amtes ist, nämlich lossprechen; so kann doch der ewige Hohepriester diesen Mangel ausfüllen. Nichtsdestoweniger ist dies immerhin gewissermaßen eine sakramentale Beichte; wenn es auch auf Grund des Mangels eines Priesters kein vollkommenes Sakrament ist.

II. Der Laie, dem man beichtet, vertritt in diesem Falle die Stelle des Richters; insoweit der beichtende sich ihm unterwirft.

III. Durch die Sakramente soll der Mensch nicht allein mit *Gott*, sondern auch mit der *Kirche* ausgesöhnt werden. Deshalb muß er sich in Verbindung setzen mit der Heiligung, die von der Kirche ausgeht. Bei der Taufe geschieht dies durch das außen befindliche Element, welches vermittelst des Wortes des Lebens gemäß der Form der Kirche heiligt. In der Buße aber tritt die von der Kirche ausgehende Heiligung vermittelst der Lossprechung des Priesters in die Seele. Mag also auch ein Mensch das Seinige gethan und mangels eines Priesters einem Laien gebeichtet haben, so hat er wohl

von Gott Verzeihung erhalten; aber seitens der Kirche steht die Aussöhnung noch aus. Also muß er, sobald Gelegenheit geboten wird, einem Priester beichten und so vor der Kirche gereinigt werden. Aus demselben Grunde wird auch jener nicht, der die Begierdetaufe empfangen hat, zur Kommunion zugelassen. Zumal wird das Sakrament der Buße ja erst durch die Lossprechung des Priesters vollendet und so dem entsprechenden Gebote genügt.

Dritter Artikel.

Auch außer dem Notfalle kann jemand, der nicht Priester ist, die Beichte läßlicher Sünden hören.

a) Das Gegenteil scheint klar. Denn:

I. Nur im Notfalle wird dem Laien die Spendung eines Sakramentes anvertraut. Die läßlichen Sünden aber zu beichten, ist nicht notwendig.

II. Gegen läßliche Sünde richtet sich, wie die Buße, so auch die letzte Ölung (Jak. 5.), die aber von keinem Laien gespendet werden kann.

Auf der anderen Seite behauptet dies Beda zu Jak. 5.: „Bekennet einander euere Sünden."

b) Ich antworte, durch die läßliche Sünde werde der Mensch nicht von Gott und von den Sakramenten getrennt. Also bedarf er zu deren Nachlasse weder der Verleihung einer neuen Gnade noch der Aussöhnung mit der Kirche. Somit hat er nicht notwendig, einem Priester zu beichten. Und da diese Beichte, die man einem Laien macht, ein Sakramentale ist, wenn auch kein vollendetes Sakrament, und von der heiligen Liebe ausgeht; so wird kraft einer solchen Beichte ebenso die läßliche Sünde nachgelassen, wie durch das Schlagen an die Brust, durch Weihwasser 2c.

c) I. Damit beantwortet.

II. Weder die letzte Ölung noch ein anderes Sakrament richtet sich direkt gegen die läßliche Sünde.

Vierter Artikel.

Der Mensch muß dem verordneten Priester beichten.

a) Dies ist nicht notwendig. Denn:

I. Gregor sagt (cap. Ex auctor. 16. q. 1.): „Mit apostolischer Machtvollkommenheit und mit der unserem Amte eigenen Milde haben wir anbefohlen, daß den Mönchen, die Priester sind und eine apostolische Lebensrichtschnur einhalten, es erlaubt sei, zu predigen, zu taufen, die Kommunion zu reichen, für die Sünder zu beten, Buße aufzulegen und loszusprechen." Die Mönche aber sind keine „verordneten" Priester, denn sie haben keine Seelsorge. Also darf man unterschiedslos jedem beichten und jeder Priester kann lossprechen.

II. Jeder Priester kann den Leib des Herrn konsekrieren; also auch beichthören.

III. Nach Augustin, der sagt: „Wer seine Sünden bekennen will, um Gnade zu finden, er suche sich einen Priester aus, der da weiß zu

binden und zu lösen" (de vera et falsa poenit. 10.), kann sich jeder den Priester wählen, dem er beichten will.

IV. Der Papst und ähnlich die Kirchenoberen haben keinen „verordneten" Priester und doch müssen sie beichten. Also ist es nicht nötig, dem verordneten Priester zu beichten.

V. „Was für die heilige Liebe eingesetzt ist, darf nicht streiten gegen die heilige Liebe," sagt Bernardus (de praec. et dispens 2.). Die Beichte aber, die für die heilige Liebe eingesetzt ist, würde streiten gegen die heilige Liebe, wenn ich dem „verordneten" Priester beichten müßte, von dem ich weiß, er sei häretisch oder reize zur Sünde oder sei selbst geneigt zur Sünde, die ich beichten will; oder wenn ich überzeugt wäre, er enthüllte das in der Beichte Gehörte oder wenn meine Sünde eben gegen ihn begangen ward.

VI. Der Weg zum Heile soll nicht verengt werden. Dies hieße aber ihn sehr verengen, wenn viele nur einem Priester beichten müßten; so manche würden dann aus Scham, Furcht ꝛc. gar nicht mehr beichten.

Auf der anderen Seite steht der Text des can. 21. im vierten Laterankonzil, „jeder gläubige solle dem eigens ihm verordneten Priester beichten."

Wie der Bischof zu seiner Diöcese, so verhält sich der Pfarrer zu seiner Pfarre. Es ist aber einem Bischofe nicht erlaubt, in der Diöcese eines anderen Amtshandlungen vorzunehmen (cap. Nullus Primas, 9. q. 4.; et cap. Si Episcoporum, 16., q. 5.). Also ist es dem einen Pfarrer nicht erlaubt, die Pfarrkinder des anderen beichtzuhören.

b) Ich antworte, zum Unterschiede von allen anderen Sakramenten verhält sich der Mensch in dem Bußsakramente nicht bloß in der Weise eines rein empfangenden, der, um alle Verstellung von sich zu weisen, nichts Anderes thut, falls er seiner Vernunft mächtig ist, als daß er seine Absicht kundgiebt, das betreffende Sakrament zu empfangen; sondern die Akte des büßenden selber gehören als integrierende Teile mit zum Sakramente. Nun kann die Beschaffenheit unserer eigenen Thätigkeit, die von uns nämlich ausgeht, nicht anders von außenstehenden Personen geregelt werden, als durch Befehlen. Wer also als Verwalter dieses Sakramentes dasteht, der muß uns etwas zu befehlen haben. Und deshalb muß der Spender dieses Sakramentes nicht die Weihe allein haben, sondern auch die rechtmäßige Machtvollkommenheit über andere oder die Jurisdiktion. Und somit darf man nur dem „verordneten" Priester beichten, der nämlich Machtvollkommenheit hat, zu binden und somit zu verpflichten, daß man etwas thue; dieser allein kann lossprechen.

c) I. Gregor spricht von jenen Ordenspriestern, die da Jurisdiktion, d. h. eine Pfarre, haben. Denn manche sagten, in ihrer Eigenschaft als Mönche könnten sie niemals lossprechen.

II. Das Sakrament der Eucharistie ist mit keiner Jurisdiktion seinem Wesen nach verbunden. Trotzdem aber soll man, zumal zur Osterzeit, die Kommunion vom eigenen verordneten Priester erhalten; wenn man auch von einem anderen ebenfalls das Sakrament in aller Wahrheit empfängt.

III. Wir können wählen, aber unter den vom Oberen aufgestellten.

IV. Die Kirchenoberen können sich eigens Priester wählen für die Beichte und dann sind für diesen Fall letztere ihre Vorgesetzten; wie ja auch ein Arzt vom anderen geheilt wird.

V. In allen jenen Fällen muß man den Oberen um die Erlaubnis bitten, einem anderen Priester zu beichten. Ist diese nicht zu haben, so ist es derselbe Fall, als wenn man keinen Beichtvater hätte und muß man

dann lieber einem Laien beichten. Dabei verstößt man nicht gegen das Kirchengebot. Denn die Vorschriften des positiven Rechts erstrecken sich nicht weiter als die Absicht des vorschreibenden; und diese Absicht ist der Zweck des Gebotes. Dies ist aber die heilige Liebe, nach 1. Tim. 1. Auch dem „verordneten" Priester geschieht kein Unrecht; denn wer die ihm anvertraute Gewalt mißbraucht, verdient es, sie zu verlieren.

VI. Dadurch wird der Weg des Heiles nicht verengt, daß man dem eigenen, „verordneten" Priester beichten muß. Er würde es, wenn dieser nicht leicht es erlaubte, einem anderen zu beichten; da viele so schwächlich sind, daß sie lieber sterben wollten ohne Beichte als diesem bestimmten Priester beichten. Wenn also der betreffende Priester zu viel Sorge trägt, daß er die Gewissen der untergebenen durch die Beichte kenne; so legt er vielen den Fallstrick der Verdammnis und somit zugleich sich selbst.

Fünfter Artikel.

Der Kirchenobere kann gestatten, daß man einem anderen als dem „verordneten" Priester beichte.

a) Dies kann er nicht. Denn:

I. Nach Gregor (lib. 2. ep. 38.) „kann kein Vorrecht gegeben werden, welches einem anderen unrecht thut." Dies wäre aber ein Unrecht am „verordneten" Priester, wenn ein anderer dessen untergebene beichthörte.

II. Es ist dies ein göttliches Gebot, daß „die Hirten sorgsam sein sollen, um das Antlitz ihrer Schäfchen zu kennen" (Prov. 27.). Dieses Gebot aber würde durch eine solche Erlaubnis gehindert.

III. Wer die Beichte eines anderen hört, ist dessen eigenster Richter; sonst könnte er ihn nicht lösen und binden. Ein Mensch kann aber nicht mehrere „verordnete" Priester oder Richter haben, da der eine befehlen könnte das, was der andere verbietet. Also darf selbst der Obere nicht gestatten, daß jemand einem anderen als dem „verordneten" Priester beichte.

IV. Wer einem anderen Priester gebeichtet hat, ist gehalten, dem eigenen, „verordneten" Priester noch einmal zu beichten, wenn dieser es verlangt, weil er an den Gehorsam ihm gegenüber gebunden ist. Das hieße aber unnützerweise dasselbe Sakrament wiederholen an derselben Materie; was ein Unrecht ist am Sakramente.

Auf der anderen Seite kann das, was kraft der Weihe geschehen kann, einem anderen beliebigen anvertraut werden, der die nämliche Weihe hat. Der Bischof aber kann beichthören jedes der Pfarrkinder aller Pfarrsprengel der Diöcese; darf er sich doch auch als der hauptsächliche Leiter einzelne Fälle vorbehalten. Also kann er auch einem anderen Priester auftragen, daß er die Pfarrkinder eines bestimmten Pfarrers beichthört.

Was der niedere kann, das kann auch der höhere. Der Pfarrer selbst aber kann einem Pfarrkinde gestatten, bei einem anderen Priester zu beichten. Also kann dies auch der Bischof.

Die Gewalt über die Pfarrkinder hat der Pfarrer vom Bischofe. Infolge dieser Gewalt nur aber kann er beichthören und demgemäß ebenso ein anderer, dem der Bischof diese Gewalt giebt.

b) Ich antworte, ein Priester kann verhindert sein beichtzuhören entweder aus Mangel an Jurisdiktion oder weil er seine Weihegewalt nicht

gebrauchen darf, wie die exkommunizierten, begrabierten ꝛc. Wer nun Jurisdiktion hat, kann das, was aus dieser Gewalt fließt, einem anderen übertragen. Wer also keine Jurisdiktion hat, um beichtzuhören, dem kann sie übertragen werden von dem, der solche in unmittelbarer Weise ausübt; sei es vom Papste oder vom Bischofe oder vom Pfarrer selbst. Wer aber wegen eines Hindernisses in der Ausübung der Weihegewalt nicht beichthören darf, dem kann dies gestattet werden von dem, der dieses Hindernis entfernen kann.

c) I. Ein Unrecht kann jemandem nur darin geschehen, daß ihm etwas entzogen wird, was aus Liebe zu ihm, zu seinen Gunsten ihm verliehen worden. Die Jurisdiktion aber wird niemandem *seinetwegen* verliehen, sondern um des Nutzens der *gläubigen* und der *Ehre Gottes* willen. Schickt also der Bischof noch andere, um beichtzuhören, so geschieht nur jenen Pfarrern ein Unrecht, „die da suchen, was ihr eigener Vorteil ist und nicht was Christi Ehre erheischt“ (Phil. 2.); die da vorstehen, nicht um zu weiden, sondern um geweidet zu werden.

II. Der Leiter einer Kirchengemeinde soll das Antlitz seiner Schäfchen erkennen 1. mit Rücksicht auf die sorgfältige Überwachung des *äußeren christlichen Lebens*; und danach soll er selber sich umschauen und achtgeben, nicht aber in Allem den untergebenen glauben; — 2. mit Rücksicht auf das *innere Gewissen*; und hier muß er dem beichtenden in Allem glauben, mag dieser für oder gegen sich selbst zeugen; hier also genügt es, daß der letztere bezeuge, er habe einem anderen dazu bevollmächtigten Priester gebeichtet. Da besteht demnach kein Hindernis für das Vorrecht, wonach man einem anderen beichten kann.

III. Die Kirchengemeinde hat nicht zwei sich gleichstehende Obere, sondern der eine ist der Jurisdiktion des anderen unterthan: der Pfarrer der des Bischofs, dieser der des Papstes. Darin liegt aber nichts Unzulässiges. Und zwar kann der Bischof oder Papst in der Weise entweder Jurisdiktion geben, daß er den betreffenden Priester an seiner Statt sendet; und dann steht dieser höher wie der untergeordnete Vorgesetzte, der Pfarrer z. B.; wie der päpstliche Pönitentiar in seiner Gewalt höher steht als der bischöfliche, und der bischöfliche höher wie der Pfarrer; — oder er kann ihn in der Weise senden, daß er dem anderen, dem Pfarrer, nur helfen soll; und dann ist er diesem untergeordnet und muß das Pfarrkind dem eigenen Pfarrer mehr gehorchen wie einem solchen Hilfsgeistlichen.

IV. Wer keine Sünden hat, braucht keine zu beichten. Der aber dem bischöflichen oder päpstlichen Pönitentiar gebeichtet hat, dem sind die Sünden nachgelassen; also braucht er nicht mehr dem eigenen Pfarrer zu beichten. Höchstens könnte er zur Osterzeit dem eigenen Pfarrer die läßlichen Sünden beichten oder sagen, er habe keine Todsünde; und der Pfarrer ist dann vor dem Richterstuhle des Gewissens gehalten, ihm zu glauben.

Beichtete er aber auch wirklich die nämlichen Sünden mehrmals, so würde er damit noch nicht das Sakrament beleidigen; denn es wäre dies nicht unnütz. Sowohl die Beschämung nämlich wie die Schlüsselgewalt der betreffenden Priester würde veranlassen, daß ihm mehr von der zeitlichen Strafe nachgelassen wird. Nur wo ein Charakter eingeprägt oder konsekriert wird, da ist die Wiederholung eine Beleidigung des Sakramentes; was Beides bei dem Bußsakramente nicht statthat. Es kann also ganz gut der vom Bischofe beauftragte Priester dem Beichtkinde raten, dem „verordneten“ Priester noch einmal zu beichten; will aber dies das Beichtkind nicht, so muß er lossprechen.

Sechster Artikel.

Am Ende des Lebens kann der reuige von jedem Priester losgesprochen werden.

a) Dies wird geleugnet. Denn:

I. Zum Lossprechen gehört Jurisdiktion, die nicht jeder Priester hat.

II. Wer einmal getauft ist, darf nicht von neuem getauft werden. Wäre aber jemand in der Todesgefahr von einem fremden Priester losgesprochen worden, so müßte er im Falle der Rettung seinem „verordneten" Priester sich vorstellen, daß dieser ihn lossspreche; sonst könnte dieser ja das Antlitz seiner Schäfchen nicht erkennen. Also war er vom ersten nicht wahrhaft losgesprochen.

III. In Todesgefahr kann auch ein Laie taufen; nicht aber lossprechen. Also kann auch ein Priester, der nicht Jurisdiktion hat, in Todesgefahr keinen lossprechen; denn Alles hängt da von der Jurisdiktion ab.

Auf der anderen Seite ist die geistige Not dringender wie die körperliche. Im Falle der körperlichen äußersten Not aber kann jemand das, was anderen gehört, auch gegen deren Willen gebrauchen wie sein Eigentum, um der körperlichen Not abzuhelfen. Also kann um so mehr die geistige Not der Grund sein, daß die Jurisdiktion eine allen Priestern gemeinsame wird.

b) Ich antworte, kraft der Weihe habe jeder Priester über alle ohne Unterschied die Schlüsselgewalt und mit Rücksicht auf alle Sünden. Er kann jedoch diese Gewalt nicht in einer solchen Weise thatsächlich gebrauchen, weil die Kirche ihm eine beschränkte oder gar keine Jurisdiktion übertragen hat. Die Not aber kennt kein Gebot. Tritt also der Fall der Not ein, so hindert ihn das Gebot oder die Verordnung der Kirche nicht, daß er nun frei seine Schlüsselgewalt gebrauche; und seine Lossprechung gilt ebensoviel wie die des „verordneten" Priesters. Nicht aber allein von Sünden darf dann jeder Priester lossprechen, sondern auch von aller Exkommunikation lösen, von wem diese auch immer herrühre; denn das gehört ebenfalls zur Schlüsselgewalt, welche durch die Anordnung der Kirche wohl beschränkt, aber nicht genommen worden ist.

c) I. Es kann jemand die Jurisdiktion eines anderen auf Grund von dessen Willen gebrauchen; oder es kann ihm das zur Jurisdiktion Gehörige anvertraut werden. Da also die Kirche dies für gut hält, daß jeder lossprechen kann im Falle der Not, nämlich in articulo mortis, deshalb hat in diesem Falle jeder Priester eben Jurisdiktion.

II. Es braucht der betreffende dann nicht noch einmal zu beichten dem „verordneten" Priester; sondern er braucht es diesem nur bekannt werden zu lassen, daß er die Lossprechung empfangen habe. Auch braucht er nicht mehr im gegebenen Falle durch den sonstigen Richter gelöst zu werden von der Exkommunikation; sondern er muß nur Genugthuung anbieten.

III. Die Taufe hat vom Elemente aus Wirksamkeit. Wer auch immer also sie spendet, der tauft wahrhaft. Das Bußsakrament aber hat zur Voraussetzung die Weihe des Spenders. Wer also einem Laien beichtet, der thut wohl das Seine; aber die sakramentale Wirkung, die von der Schlüssel-

gewalt abhängt, fehlt ihm. Also muß er noch einmal dem Priester beichten; und stirbt er ohne dies, so wird er mehr bestraft nach diesem Leben als wenn er einem Priester gebeichtet hätte.

Siebenter Artikel.

Die genugthuende Strafe wird bemessen nach dem Umfange der Schuld.

a) Dem ist nicht so. Denn:

I. Apok. 18. heißt es: „So viel er sich gerühmt hat und in Ergötzen war, so viel Pein gebet ihm.“ Wo aber mehr Ergötzen ist, da ist weniger Schuld; denn „die fleischlichen Sünden, welche mehr Ergötzen mit sich bringen wie die geistigen, schließen weniger Schuld ein,“ sagt Gregor der Große (33. moral. 2.).

II. In derselben Weise wird jemand bestraft für die Todsünden im Alten wie im Neuen Bunde. Im Alten Bunde aber ward geschuldet für die Sünden eine Strafe von sieben Tagen, daß sie nämlich unrein wären sieben Tage für eine einzige Todsünde ohne Unterschied der Schuld. Da also ebenso unterschiedslos im Neuen Bunde eine Strafe von sieben Jahren für eine jede einzelne Todsünde aufgelegt wird, so kommt es auf den verschiedenen Umfang der Schuld bei Bemessung der Strafe nicht an.

III. Größer ist die Sünde des Mordes in einem Laien wie die der Unzucht in einem Priester, da der Umstand von der Gattung selber der Sünde her diese schwerer macht wie der Umstand von der Person her. Der Laie aber wird für den Mord mit einer Buße von sieben Jahren bestraft und der Priester für Unzucht mit einer Buße von zehn Jahren; nach dist. 50. cap. Si quis homic.; et dist. 82. cap. Presb.

IV. Die größte Sünde ist jene, die gegen den Leib und das Blut Christi selber sich richtet. Für das Vergießen vom Blute Christi im Sakramente aber wird nur eine Buße von zehn Tagen etwa aufgelegt. Also.

Auf der anderen Seite heißt es Isai. 17.: „Maß gegen Maß, so wirst du urteilen über sie (die Sünde), wenn sie abgeworfen worden.“

Durch die Strafe soll das Gleichmaß der Gerechtigkeit wieder hergestellt werden. Also muß dem Umfange der Schuld die Strafe entsprechen.

b) Ich antworte; die Strafe nach dem Nachlasse der Schuld diene 1. um zu ertragen, was man verdient hat; 2. als Heilmittel. 1. Mit Rücksicht also auf das, was man verdient hat, entspricht in ihrer Wurzel dem Umfange der Schuld die Strafe, bevor etwas von der Schuld nachgelassen worden. Ist aber auf Grund dessen was zuerst geeignet ist, etwas von der Strafe nachzulassen, nämlich auf Grund der Reue, in höherem Grade Strafe nachgelassen worden; so bleibt weniger übrig für die Strafe, die bei der Beichte noch aufzulegen ist. 2. Mit Rücksicht aber auf die Strafe als Heilmittel wird manchmal für eine geringere Schuld eine größere Strafe aufgelegt; — entweder weil man schwerer widerstehen kann, wie einem Jünglinge für Unzucht eine schwerere Strafe aufgelegt wird wie einem Greise; oder weil eine Sünde, obgleich mit minder Schuld verbunden, in dem einen gefahrvoller ist wie im anderen, z. B. im Priester gefahrvoller als im Laien; oder weil das Volk mehr hingeneigt ist zu einer bestimmten Sünde, so daß durch die Sünde des einen die anderen zu schrecken

ſind. Alſo danach wird im Richterſtuhle der Buße manchmal für eine geringere Sünde eine ſchwerere Strafe aufgelegt. Im Fegfeuer aber iſt nur einzig das Verſchuldete maßgebend, denn da kann nicht mehr weiter geſündigt werden. Deshalb wird da rein nach dem Umfange der Sünde geſtraft; freilich mit Rückſicht auf die geſchehene Reue, Beichte und Genugthuung, wodurch die Strafe ja bereits vermindert worden.

c) I. Jene Stelle berührt das „Sich-Rühmen", was zum Stolze des Sünders gehört, der ſich gegen Gott erhebt, und das „Sich-Ergötzen". Nun kann bisweilen wohl das Ergötzen geringer ſein in einer größeren Sünde; immer aber iſt da eine größere Selbſtüberhebung.

II. Jene Strafe von ſieben Tagen hatte nicht den Charakter der Sühne, ſo daß, wenn der betreffende nach den ſieben Tagen geſtorben wäre, er immer noch dasſelbe Strafmaß wie ſonſt im Fegfeuer zu ertragen gehabt hätte. Es war dies nur eine Löſung von der gottesdienſtlichen Verhinderung oder Irregularität. Im allgemeinen aber ſündigt der Menſch, welcher ſündigt, unter dem Neuen Geſetze in höherem Grade wie im Alten Bunde; ſowohl weil eine größere Heiligkeit dem Menſchen zu teil geworden iſt in der Taufe als auch weil Gott ihm höhere Wohlthaten verliehen hat. Dies geht aus Hebr. 10. hervor: „Um wie viel ſchwerere Strafen meint ihr nicht, daß jener verdiene, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten und das Blut des Teſtamentes für beſchmutzt gehalten hat, in welchem er geheiligt worden?" Jedoch iſt dies nicht ſo, daß für jede Todſünde eine Buße von ſieben Jahren aufgelegt wird; vielmehr iſt dies nur wie eine allgemeine Regel, die in vielen Fällen anwendbar iſt, jedoch beiſeite gelaſſen werden kann nach Erwägung der beſonderen Umſtände.

III. Ein Biſchof oder ein Prieſter ſündigt mit mehr Gefahr für die anderen und für ſich. Deshalb legen ihm als Heilmittel eine größere Strafe die Kanones auf; wenn auch an ſich ihm nicht eine ſo große gebührte.

IV. Jene Strafe iſt zu verſtehen, wenn etwas vom heiligen Blute gegen den Willen des Prieſters verſchüttet wird. Geſchähe dies freiwillig, ſo verdiente er eine weit größere Strafe.

Neuntes Kapitel.

Über die Beſchaffenheit der Beichte.

Erſter Artikel.

Die Beichte kann geſchehen, ohne daß ſie in der heiligen Liebe gegründet und geformt iſt.

a) Das Gegenteil geht aus Folgendem hervor:

I. Eſſli. 17.: „Vom toten aus geht wie ein Nichts zu Grunde das Bekenntnis." Tot aber iſt, wer ohne die heilige Liebe iſt.

II. Die Beichte steht neben der Reue und Genugthuung, die ohne die heilige Liebe nicht sein können.

III. In der Beichte soll der Mund dem Herzen entsprechen. Wer aber ohne die heilige Liebe ist, verdammt mit dem Munde, woran er im Herzen hängt. Also ist das keine Beichte.

Auf der anderen Seite ist niemand gehalten, die nämlichen Todsünden zweimal zu beichten. Da aber niemand weiß, ob er die heilige Liebe in sich hat, so wüßte in dem Falle daß die Beichte ohne Liebe nichtig sei niemand ob er gebeichtet hätte; und so müßte er immer wieder dasselbe beichten. Also ist es nicht notwendig, daß die Beichte von der heiligen Liebe ausgehe.

b) Ich antworte; als Tugendakt sei die Beichte wertlos, weil nicht verdienstlich, ohne die heilige Liebe, die das Princip des Verdienstes ist. Als Teil des Sakramentes aber regelt die Beichte die Beziehung des beichtenden zum Priester, der die Schlüsselgewalt hat und durch das Bekenntnis das Gewissen des Beichtkindes erkennt. Danach nun kann die Beichte eine wahre Beichte sein bei dem, der keine wahre Reue hat; denn er kann dem Priester seine Sünden bekennen und sich der Schlüsselgewalt unterwerfen. Obgleich er nun in dem Augenblicke seines Bekennens nicht die Frucht davon erhalten wird; so tritt dieselbe dann ein, wenn die Verstellung aufhört, wie dies auch bei den anderen Sakramenten der Fall ist. Er muß also später diese seine Verstellung, nämlich daß er keine Reue hatte, beichten; braucht aber nicht die bereits gebeichteten Sünden noch einmal zu wiederholen.

c) I. Jene Stelle spricht von der Frucht des Bekennens, die niemand erhält, der nicht in der heiligen Liebe ist.

II. Die Reue und Genugthuung geschieht Gott gegenüber; die Beichte macht man einem Menschen. Zum Wesen der Reue und Genugthuung also gehört es, daß jemand mit Gott in heiliger Liebe eins sei; aber nicht zum Wesenscharakter der Beichte.

III. Wer seine Sünden berichtet, sagt die Wahrheit. Und so stimmt der Mund überein mit dem Herzen mit Rücksicht auf die Substanz der Beichte, wenn auch nicht mit Rücksicht auf deren Zweck.

Zweiter Artikel.

Die Beichte muß vollständig sein.

a) Das ist nicht notwendig. Denn:

I. Je größer die Beschämung ist, desto geringer wird die Strafe der Sünde. Also thut einer besser, wenn er seine Beichte teilt und so die einen Sünden dem einen, die anderen dem anderen Priester beichtet; denn dann leidet er vor mehreren Priestern Beschämung und ist sonach dieselbe größer.

II. Die Beichte ist deshalb im Bußsakramente notwendig, damit die Strafe abgemessen werde nach dem Urteile des Priesters. Genügend aber kann die Strafe für die eine Sünde von diesem und die für die andere von jenem Priester abgemessen werden. Also braucht man nicht ein und demselben Priester alle Sünden zu beichten.

III. Es kann sich jemand nach vollbrachter Beichte einer weiteren Sünde erinnern, wenn der betreffende Priester, dem er gebeichtet, nicht

mehr da ist. Also kann er dann diese Sünde für sich allein einem anderen Priester bekennen.

IV. Der beichthörende Priester kann bisweilen nicht von allen Sünden lossprechen. Also braucht man in diesem Falle wenigstens jene Sünden nicht zu bekennen, von denen der betreffende Priester nicht lossprechen kann; und so braucht die Beichte nicht vollständig zu sein.

Auf der anderen Seite ist die Heuchelei ein Hindernis für die Beichte. Wer aber in der erwähnten Weise seine Beichte teilt, heuchelt, wie Augustin sagt (de vera et falsa poenit. 15.).

Die Beichte ist ein Teil der Buße; diese aber muß vollständig sein.

b) Ich antworte; im Bereiche der Heilkunde des Körpers müsse der Arzt nicht nur jene Krankheit kennen, gegen welche er heilkräftig wirken soll, sondern den ganzen körperlichen Zustand des kranken; weil die eine Krankheit durch das Hinzutreten einer anderen eine schwerere wird und die Medizin, welche der einen Krankheit dient einer anderen, ebenfalls da bestehenden, schaden kann. Und so verhält es sich auch in den geistigen Krankheiten der Sünde; da nach Gregor (p. 3. pastor. c. 3.) manchmal der nämliche Mensch einander entgegengesetzten Sünden unterliegt und somit das, was der einen entgegengesetzt ist, der anderen vielmehr dient. Also muß der Mensch alle schweren Sünden beichten, die er im Gedächtnisse hat; und verschweigt er eine, so heuchelt er die Beichte.

c) I. Der Sünder wird wohl im genannten Falle mehrere Male beschämt. Aber alle diese Male zusammen machen noch nicht den Umfang und die Größe jener Beschämung, wenn er ein einziges Mal alle seine Sünden beichtet einem einzigen Priester.

II. Eine solche Buße, die für eine einzelne Sünde von einzelnen Priestern aus gegeben wird, würde nicht zweckdienlich und hinreichend sein. Denn ein jeder würde eben nur jene Sünde berücksichtigen, die er vor sich hat; während mit dieser einzelnen Bußstrafe manchmal die andere entgegengesetzte Sünde im nämlichen Sünder genährt werden könnte. Wie also der Sünder vor Gott alle Sünden bereuen muß und es keine Reue wäre, wenn er die eine bereute und die andere nicht, so muß er vor dem Priester, der die Stelle Gottes vertritt, alle Sünden beichten; und ist es keine Beichte, wenn er die einen bekennt und die anderen nicht.

III. Was manche sagen, daß wer sich nach der Beichte anderer Sünden noch erinnert, an die er vorher nicht gedacht hat, nun noch einmal alle Sünden beichten müsse und zumal wenn er nicht denselben Beichtvater haben kann, dem er vorher gebeichtet hat, damit der ganze Sündenumfang einem einzigen Priester bekannt werde; das ist nicht so. Denn jede Sünde hat einen eigenen ihr entsprechenden Umfang und einen weiteren, den das Hinzutreten einer anderen verursacht. Nun hat der Sünder in der Beichte geoffenbart den Umfang der gebeichteten Sünden, welcher diesen für sich allein eigen ist. Also genügt es, wenn er in einer anderen Beichte die damals vergessene Sünde bekennt und im allgemeinen hinzufügt, er habe, als er dieselbe vergessen, noch viele andere zu beichten gehabt.

IV. Der beichtende muß, auch wenn der Priester nicht von allen Sünden lossprechen kann, trotzdem alle beichten; damit der Priester den Umfang der ganzen Schuld erkenne und bezüglich der Sünden, die er nicht nachlassen kann, das Beichtkind zum Oberen schickt.

Dritter Artikel.

Die Beichte durch einen anderen oder brieflich.

a) Man darf auch durch einen anderen oder brieflich beichten. Denn:

I. Dies ist genügend, um das Gewissen aufzudecken, wozu die Beichte da ist.

II. Manche sprechen eine andere Sprache wie der Beichtvater; also müssen sie durch Dolmetscher beichten.

III. Manchmal ist der „verordnete" Priester, dem ja gebeichtet werden muß, abwesend. Also kann das Beichtkind ihm seine Sünden brieflich mitteilen.

Auf der anderen Seite verhält es sich mit dem Bekennen der Sünden so wie mit dem Bekennen des Glaubens. Dieses aber soll nach Röm. 10. mit dem Munde geschehen.

Wer selbst gesündigt, soll selbst büßen. Die Beichte aber ist ein Teil der Buße. Also soll man nicht durch Vermittlung von etwas Anderem, sondern durch eigene Worte beichten.

b) Ich antworte: Wird das Bekenntnis als Tugendakt allein aufgefaßt, so ist es gleich, in welcher Weise es geschieht. Aber als Teil des Bußsakramentes hat es seine bestimmte Bethätigung, wie auch andere Sakramente ihre bestimmte Materie besitzen. Wie also in der Taufe, welche von Sünden reinwäscht, jenes Element als Materie genommen wird, das da am meisten dem Waschen dient; so wird hier in der Beichte für gewöhnlich jene Art und Weise, etwas zu offenbaren, genommen, welche die natürlichste und gewöhnlichste ist; nämlich das eigene Wort. Werden andere Weisen benützt, so geschieht dies nur, damit der Mangel sprechen zu können in etwa ersetzt werde.

c) I. Die Art und Weise des Offenbarens ist im Bußsakramente bestimmt.

II. Ein stummer oder der die Sprache des Beichtvaters nicht versteht, kann schriftlich oder durch einen Dolmetscher beichten. Der Vergleich mit der Taufe besteht hier nicht. Denn der Akt des Beichtens kommt von uns und ist in uns; und so können wir, wenn die eine Weise nicht angeht, in der anderen Weise es thun. Das Wasser in der Taufe aber ist ganz außen; also kann es nicht ersetzt werden durch ein anderes Element als Christus bestimmt hat.

III. Auch einem Laien kann man im Notfalle beichten. Mehr aber gehört notwendig zum Bestande der Beichte der Akt des Bekennens selber wie die Person, der man bekennt.

Vierter Artikel.

Die sechzehn Eigenschaften der Beichte: Einfach, demütig, rein, in Glaube und Treue gemacht, häufig, klar, klug unterscheidend, freiwillig, schamhaft, vollständig, geheim, thränenvoll, schnell, mutig, anklagend, gehorsam.

a) Diese Eigenschaften sind unzulässigerweise aufgezählt. Denn:

I. Der Glaube, die Stärke, die Einfalt sind selber Tugenden, also keine bloßen Eigenschaften der Beichte.

II. „Rein" und „einfach" bedeutet ein und dasselbe, nämlich die Abwesenheit der Vermengung und Zusammensetzung. Also ist eines überflüssig.

III. Nur einmal braucht man die einmal begangene Sünde zu beichten. Also ist es überflüssig zu sagen, die Beichte solle häufig sein.

IV. Das Bekenntnis hat Beziehung zur Genugthuung. Diese aber ist manchmal eine öffentliche. Also soll man nicht sagen „geheim".

V. Thränen zu vergießen, ist nicht in unserer Gewalt. Also steht da umsonst „thränenvoll".

b) Ich antworte; von den obigen Eigenschaften sind einige notwendig zur Beichte erfordert, andere machen sie nur zu einer besseren. Zudem ist die Beichte Tugendakt oder sie ist Teil eines Sakramentes. Als Tugendakt kommt in Betracht die Tugend im allgemeinen oder eine besondere Tugend oder der Akt als solcher.

Die Tugend nun im allgemeinen hat vier Eigenschaften (2 Ethic. 4.): 1. Sie ist vom vernünftigen Urteile begleitet; und dafür steht: „klug unterscheidend", daß nämlich die größeren Sünden mit mehr Nachdruck und nicht nebenbei gebeichtet werden; — 2. sie ist frei auswählend; und dafür steht: „freiwillig"; — 3. sie ist auf den Zweck gerichtet in ihrem Wirken; und dafür steht: „rein", der Absicht nach; — 4. sie ist unverrückbar auf ihren Gegenstand gerichtet; und dafür steht: „stark".

Sodann ist die Beichte ein Akt der besonderen Tugend der Buße. Diese nun 1. nimmt ihren Anfang vom Abscheu vor der Schande der Sünde; und dafür steht: „schamvoll", daß sie nämlich der Sünden aus Eitelkeit sich nicht rühmt; — 2. sie schreitet fort zum Schmerze über die Sünden; und dafür steht: „thränenreich"; — 3. sie schließt ab mit der Verachtung der eigenen Person; und dafür steht: „demütig", wonach jemand sein Elend anerkennt.

Der Akt selber des Bekennens nun ist nichts Anderes als ein Offenbarmachen. Dies aber wird gehindert in vierfacher Weise: 1. durch das Falsche; und dafür steht: „in Treu und Glauben gemacht" d. h. wahrhaft; — 2. durch Verdunklung in den Worten; und dafür steht: „klar"; — 3. durch Geschwätz; und dafür steht: „einfach"; — 4. durch Abziehen, insofern man nicht Alles sagt; und dafür steht: „vollständig".

Weil aber die Beichte auch ein Teil des Sakramentes ist und somit das Urteil des richtenden Priesters miteinschließt, wird gesagt: 1. „anklagend"; 2. „gehorsam" mit Rücksicht auf die Genugthuung; 3. „geheim" mit Rücksicht auf den Richterstuhl der Buße.

Damit aber die Beichte besser sei, wird gesagt: 1. „häufig"; und 2. „schnell" d. h. gleich nach der begangenen Sünde.

c) I. Es kann die eine Tugend als Eigenschaft in der anderen gefunden werden, die von ihr anbefohlen wird.

II. Ist oben beantwortet.

III. Dies gehört zu höherer Vollkommenheit der Beichte.

IV. Wegen des Ärgernisses von seiten anderer, welche die betreffenden Sünden hören würden, darf das Bekenntnis kein öffentliches sein. Auf Grund der genugthuenden Strafe aber wird niemand geärgert, weil manchmal für eine geringere Sünde die nämliche Strafe aufgelegt wird.

V. Dies ist zu verstehen von geistigen Thränen.

Zehntes Kapitel.

Die Wirkung der Buße.

Erster Artikel.

Die Beichte befreit vom Tode der Sünde.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Beichte folgt der Reue, durch welche ja die Schuld getilgt wird.

II. Die läßliche Schuld ist ebenfalls eine Schuld. Durch das Bekenntnis aber „wird die schwere Schuld eine läßliche". Also besteht da nur die Umwandlung der einen Schuld in die andere.

Auf der anderen Seite ist die Beichte ein Teil des Sakramentes der Buße; diese aber befreit von der Schuld, also auch die Beichte.

b) Ich antworte, das Bußsakrament werde zumal im Bekenntnisse vollendet, denn die Reue schließt den Vorsatz zu beichten ein; und die Genugthuung wird aufgelegt gemäß dem Urteile des Verwalters des Bußsakramentes, dem gebeichtet wird und dem somit als dem Diener der Kirche der büßende sich unterwirft. Und weil im Bußsakramente Gnade zum Nachlasse der Sünden verliehen wird wie in der Taufe, so läßt ebenso kraft der damit verbundenen Lossprechung die Beichte die Sündenschuld nach wie die Taufe. Die Taufe aber befreit von dem Tode der Schuld nicht nur kraft des thatsächlichen Empfanges, sondern auch kraft der Begierde danach; und ebenso befreit bereits die Sehnsucht nach der Beichte wie sie derselben im Willen des reuigen vorangeht von der Schuld und wird dann bei der wirklichen Beichte die Gnade durch die Lossprechung vermehrt. Und gleichermaßen wird der Nachlaß der Schuld verliehen, wenn der vorhergehende Schmerz über die Sünden nicht zur vollkommenen Reue und somit zum Nachlasse der Schuld genügt hätte; vorausgesetzt daß der reuige nun der Gnade kein Hindernis entgegenstellt. Wie also die Taufe, so befreit die Beichte vom Tode der Sündenschuld.

c) I. Die Reue schließt in sich ein den Wunsch und die Sehnsucht

nach dem Bekenntniſſe; befreit ſomit ähnlich von der Sünde wie die Begierdetaufe.

II. In dieſem Ausſpruche des Petrus Lombardus wird das „läßlich“ nicht für eine Schuld genommen, ſondern für eine leicht „nachlaßbare“ oder zu ſühnende Strafe. Die Schuld alſo verſchwindet vollſtändig. Denn das „Läßliche“ wird genommen: 1. gemäß der „Art“ wie ein müßiges Wort; — 2. auf Grund der Urſächlichkeit, weil es in ſich einen Grund hat, nachgelaſſen zu werden; wie die Sünde aus Schwäche; — 3. auf Grund der Folge, wie hier; weil durch die Beichte es geſchieht, daß für eine vergangene Schuld der Menſch „Nachlaß“ erlangt.

Zweiter Artikel.

Die Beichte als befreiend von Strafe.

a) Die Beichte befreit gar nicht von Strafe. Denn:

I. Die ewige Strafe wird auf Grund der Reue nachgelaſſen; die zeitliche auf Grund der Genugthuung. Alſo läßt die Beichte keinerlei Strafe nach.

II. Der ernſte Wille gilt als That. Die wahre Reue aber ſchließt den Vorſatz zu beichten ein. Alſo wenn auch die Beichte nicht thatſächlich geſchieht, ſo gilt dies doch ganz ſo viel als wenn ſie geſchehen wäre und nimmt ihre thatſächliche Vollbringung nichts Weiteres von der Strafe fort.

Auf der anderen Seite ſchließt die Beichte etwas Peinliches in ſich ein. Alle ſolche Werke aber, die von freien Stücken geſchehen, gelten als Sühnung für die der Sünde geſchuldete Strafe.

b) Ich antworte, die Beichte zuſammen mit der Losſprechung befreie: 1. von der Schuld und der ewigen Strafe kraft der Losſprechung, wonach der Menſch noch der zeitlich verſchuldeten Strafe verpflichtet bleibt als einem reinigenden und dem geiſtigen Fortſchritte günſtigen Heilmittel. Wegen ihrer leidet der Menſch im Fegfeuer; und obgleich ſie über die eigenen Kräfte des büßenden hinausgeht, wird ſie doch inſoweit durch die Schlüſſelgewalt vermindert, daß ſie zu den Kräften des büßenden im Verhältniſſe ſteht, und ſo dieſer durch die Genugthuung ſich in dieſem Leben reinigen kann. Sodann hält 2. die Beichte als Akt für ſich die Strafe der Beſchämung in ſich eingeſchloſſen; je öfter alſo jemand beichtet, deſto mehr wird entſprechend die Strafe der Sünde vermindert.

c) I. Damit beantwortet.

II. Der Wille gilt nicht als That in dem, was von einem anderen abhängig iſt, wie z. B. bei der Taufe; ſo daß die Begierdetaufe nicht ſo hohen Wert hat und ſo hohe Geltung wie die wirkliche Taufe. Der Wille jedoch gilt als That in dem, was vom betreffenden Menſchen allein abhängt; alſo hier mit Rückſicht auf die weſentliche Belohnung, das ewige Leben, nicht aber mit Rückſicht auf die Entfernung der Strafe und dergleichen, was zur Seligkeit noch hinzutritt. Wer alſo gebeichtet und genuggethan hat, wird minder im Fegfeuer leiden, als der dies nur als etwas in der Reue Eingeſchloſſenes gewünſcht hat.

Dritter Artikel.

Die Beichte öffnet das Paradies.

a) Dies ist nicht der Fall. Denn:

I. Verschiedene Sakramente wirken Verschiedenes. Das Paradies zu öffnen aber ist eigen der Taufe.

II. Vor der Beichte bereits kann der in Reue über die Sünden sterbende in das Paradies eintreten.

Auf der anderen Seite unterwirft die Beichte den Menschen der kirchlichen Schlüsselgewalt; diese aber öffnet das Paradies.

b) Ich antworte; die Schuld und die verdienten Strafen schließen das Paradies. Die Beichte aber entfernt diese Hindernisse. Also öffnet sie das Paradies.

c) I. Beichte und Taufe sind verschiedene Sakramente, aber sie wirken in der Kraft des einen Leidens Christi, welches das Paradies öffnet.

II. Vor dem Verlangen nach der Beichte ist für den Todsünder das Paradies geschlossen. Das in der Reue eingeschlossene Verlangen nach der Beichte öffnet es, wenn auch thatsächlich die Beichte nicht geschieht. Das Hindernis der verschuldeten Strafe aber wird gänzlich beseitigt erst durch thatsächliche Beichte und Genugthuung.

Vierter Artikel.

Die Beichte verleiht Hoffnung des Heiles.

a) Dies ist keine der Beichte eigene Wirkung. Denn:

I. Alle verdienstvollen Handlungen thun dies.

II. Durch die Trübsal kommen wir zur Hoffnung, nach Röm. 5. Die Trübsal aber hält der Mensch zumeist aus in der Genugthuung und nicht in der Beichte.

Auf der anderen Seite „wird der Mensch durch die Beichte demütiger und vorsichtiger" (Petr. Lomb. 4. d. 17.). Dadurch aber wird dem Menschen Hoffnung auf sein Heil. Also ist es der Beichte eigen, Hoffnung auf das Heil zu wirken.

b) Ich antworte, die Hoffnung auf den Nachlaß der Sünden sei uns geworden allein durch Christum. Weil also durch die Beichte sich jemand der kirchlichen Schlüsselgewalt unterwirft, die in der Kraft Christi wirkt, so teilt die Beichte mit die Hoffnung auf das Heil.

c) I. Die eigenen Handlungen geben für sich allein nicht in erster Linie Hoffnung auf das Heil, sondern dies thut die Gnade Christi. Also nicht nur als Tugendakt, sondern zumal als Teil des Sakramentes teilt die Beichte mit die Hoffnung auf das Heil; denn ihre Grundlage ist die Gnade des Erlösers.

II. Die Trübsal giebt Hoffnung wie kraft dessen, daß man die eigene Kraft erprobt und von der Strafe gelöst wird; — die Beichte aber auch in der vorgedachten Weise.

Fünfter Artikel.

Die allgemeine Beichte dient dazu, die vergessenen Todsünden zu beichten.

a) Dies ist nicht der Fall. Denn:

I. Die durch die Beichte getilgte Sünde braucht man nicht noch einmal zu beichten. Also wäre, wenn die allgemeine (kleine) Beichte die vergessenen Todsünden tilgte, es nicht notwendig, sie zu beichten, sobald man sich deren erinnert; was falsch ist.

II. Wer sich keiner Sünde bewußt ist, hat entweder keine Todsünde oder hat sie vergessen. Tilgte also die allgemeine Beichte die Todsünden, so wäre jemand, so oft er eine solche macht, sicher, daß er keine Todsünde mehr habe; was gegen 1. Kor. 4. ist: „Ich bin mir nichts bewußt, aber deshalb bin ich noch nicht gerechtfertigt."

III. Niemandem darf seine Nachlässigkeit Nutzen bringen. Es ist dies aber nur mit einer gewissen Nachlässigkeit verbunden, daß jemand die begangene Todsünde vergißt, ehe sie nachgelassen worden. Also darf ihm dies nicht dahin nützen, daß er durch diese Nachlässigkeit der Verpflichtung enthoben wird, die betreffende Sünde besonders zu beichten.

IV. Weit mehr entfernt von der Kenntnis jemandes ist das ganz und gar Ungekannte wie das Vergessene. Die Sünden aber, welche man aus Unkenntnis begangen hat, werden nicht getilgt durch die allgemeine Beichte. Sonst würden die Häretiker, welche nicht wissen, einzelne Handlungen, die sie begehen, seien Sünde; oder auch die einfachen Leute, die aus Unkenntnis sündigen, einzig durch die allgemeine Beichte frei von Sünden; was falsch ist.

Auf der anderen Seite heißt es Ps. 73: „Tretet heran an Ihn und laßt euch erleuchten und euer Antlitz wird nicht beschämt werden." Der aber eine Todsünde vergessen hat und alle anderen Sünden beichtet, die er weiß, thut was er kann um zu Gott heranzutreten. Also wird er nicht zu Schanden werden.

Wer beichtet, erlangt Verzeihung, wenn seine Beichte keine Verstellung ist. Der aber eine Todsünde vergißt und alle anderen Sünden beichtet, verstellt sich deshalb nicht. Also erlangt er Verzeihung für alle Sünden, da es gottlos wäre, nur zur Hälfte Verzeihung zu erhoffen.

b) Ich antworte, die Beichte wirke auf die Tilgung der Schuld hin unter Voraussetzung der Reue. Für sich allein als Beichtakt wirkt sie wegen der mit ihr verbundenen Scham zur Entfernung der Strafe. Nun trifft es sich, daß kraft der voraufgegangenen Reue eine Sünde bereits mit Rücksicht auf die Schuld getilgt ist, sei es im allgemeinen falls die Erinnerung daran nicht besteht sei es im besonderen wenn nach der Reue vor der Beichte sie vergessen worden ist. Dann wirkt die allgemeine sakramentale Beichte kraft der Schlüsselgewalt mit zur Entfernung der Strafe, wenn der beichtende sonst kein Hindernis in sich selber entgegenstellt. Soweit aber die Scham im Bekenntnisse eine Verminderung der Strafe veranlaßt, ist die Strafe für die vergessene Sünde nicht gemindert.

c) I. Bei dem sakramentalen Bekenntnisse ist nicht nur die Lossprechung seitens des Priesters erforderlich, sondern auch dessen Urteil, welches

ja das Maß der Genugthuung bestimmt. Nach dieser letzteren Seite hin also bleibt die Verpflichtung bestehen, sobald man der betreffenden Sünde sich erinnert, dieselbe zu beichten.

II. Die Beichte wirkt nur unter Voraussetzung der Reue. Ob diese nun eine wahrhafte ist oder nicht, kann nur Gott wissen; und somit weiß auch Er nur, ob die Sünde nachgelassen und wahrhafte Rechtfertigung eingetreten ist.

III. Der betreffende hat keinen Vorteil von seiner Nachlässigkeit; denn er erlangt nicht einen so vollendeten Nachlaß, wie wenn er wirklich gebeichtet hätte, und hat kein so großes Verdienst. Auch muß er noch einmal beichten, sobald er sich der Sünde erinnert.

IV. Die Unkenntnis der Rechtsprincipien entschuldigt nicht, denn sie selber ist Sünde; sondern nur die Unkenntnis von etwas Thatsächlichem. Wer also seine Sünden nicht beichtet, weil er auf Grund der Unkenntnis des göttlichen Rechts nicht weiß, daß es Sünden sind; der ist nicht entschuldigt von der Verstellung. Er ist jedoch entschuldigt wegen Unkenntnis von etwas Thatsächlichem; wie z. B. wenn er mit einer fremden Frau geschlechtlich sich verbindet, in der Meinung es sei die seinige. Diesen letzteren Charakter hat das Vergessen einer thatsächlich begangenen Sünde; und deshalb entschuldigt dasselbe, so daß die Beichte nicht Verstellung ist, was ein Hindernis wäre für die Frucht der Beichte und der Lossprechung.

Elftes Kapitel.

Über das Beichtsiegel.

Erster Artikel.

In jedem Falle ist der Priester an das Beichtsiegel gebunden.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Bernardus sagt: „Was zu Gunsten der Liebe eingesetzt worden, darf nicht gegen die Liebe streiten" (de praec. et dispens. c. 2.). Nun kann aber jemand aus der Beichte wissen, es sei eine betreffende Person häretisch und verderbe das Volk, ohne daß er diese Person dazu bringen kann, ihre Verkehrtheit aufzugeben; oder er kann aus der Beichte wissen, Personen, welche sich heiraten wollen, seien miteinander (auf Grund von Geschlechtssünden mit verwandten) verwandt. Also erfordert in diesen Fällen die heilige Liebe eine Verletzung des Beichtsiegels.

II. Das Beichtsiegel kommt mit seiner Verpflichtung nur von einem kirchlichen Gebote. Also kann ebenso die Kirche es lösen und sagen, wer auch immer in einem besonderen Falle etwas weiß, solle es offenbaren; und somit kann das Beichtsiegel verletzt werden.

III. Der Mensch ist in höherem Grade verpflichtet, sein eigenes Gewissen

rein zu bewahren wie für den guten Ruf eines anderen einzustehen. Manchmal aber wird der Priester als Zeuge vor Gericht geladen, damit er die Wahrheit beschwöre von einer geschehenen Sünde, die er aus der Beichte allein weiß; oder ein kirchlicher Oberer kann aus der Beichte die Schuld eines untergebenen wissen, welche ihn im Gewissen verpflichtet, daß er ihm, dem schuldigen, sein kirchliches Hirtenamt nehme.

IV. Ebenso kann ein Priester aus der Beichte erkennen, das Beichtkind sei dessen unwürdig, ein kirchliches Vorsteheramt zu erhalten. Jeder aber muß sich der Beförderung unwürdiger widersetzen. Da er also durch seinen einfachen Widerspruch bereits den Verdacht erwecken kann der begangenen Sünde und somit das Beichtsiegel brechen; so giebt es Fälle, welche dem Beichtsiegel seine verpflichtende Kraft nehmen.

Auf der anderen Seite heißt es (de poenit. et remiss. cap. Omnis utriusque): „Es hüte sich der Priester, daß er weder mit einem Worte noch mit einem Zeichen noch sonstwie in irgend einer Weise den Sünder bloßstelle."

Der Priester muß Gott dem Herrn gleichförmig sein, dessen Stelle er vertritt. Gott aber macht die gebeichteten Sünden nicht offenbar, sondern verdeckt sie.

b) Ich antworte, in den Sakramenten sei das, was außen geschieht, ein Zeichen dessen, was innerlich vor sich geht. Und deshalb ist die Beichte, durch die jemand sich außen dem Priester unterwirft, ein Zeichen der innerlichen Unterwürfigkeit Gott gegenüber. Gott aber deckt die Sünde dessen, der durch die Buße sich unterwirft, zu. Also muß dies auch äußerlich ausgedrückt werden. Sonach ist es eine das Sakrament begleitende Notwendigkeit, daß der Priester das Beichtgeheimnis unverletzt bewahrt; und gegen das Sakrament sündigt direkt jener, der das Beichtsiegel bricht. Zudem werden durch dieses Gebot die Menschen mehr dazu angezogen, daß sie beichten; und sie beichten mit mehr Aufrichtigkeit.

c) I. Manche sagen, der Priester sei an das Beichtsiegel nicht gebunden bezüglich jener Sünden, in denen der beichtende sich nicht bessern will. Er könnte diese Sünden einem mitteilen, der zur Besserung mithelfen könnte. Doch das ist ein Irrtum, der sich gegen die Wahrheit des Bußsakramentes richtet. Denn wie die Taufe ein Sakrament ist und bleibt, sobald nur die wesentlichen Bedingungen bestehen, trotzdem der Täufling sich verstellt und Besserung heuchelt; so bleibt die Beichte ein Sakrament, wenn auch das Beichtkind sich nicht bessern will. Also muß man da das Beichtsiegel festhalten. Das ist auch nicht gegen die heilige Liebe. Denn diese verlangt nicht, daß man einer Sünde mit Heilmitteln begegne, die man nicht kennt. Was aber der Priester unter dem Beichtsiegel weiß, ist für ihn wie etwas Ungekanntes; er weiß es nicht als Mensch sondern in der Weise wie Gott es weiß. Trotzdem kann er jedoch andere, die bei ihm beichten, im allgemeinen ermahnen, sie sollen sich hüten, daß sie nicht durch ketzerische Reden sich verführen lassen. Oder er kann auch dem Oberen sagen, er möge sorgfältiger achtgeben, ohne daß er jedoch weder mit Zeichen noch mit Worten irgendwie den Sünder bloßstellen dürfte.

II. Wie das Gebot betreffs der Ablegung der Beichte göttlichen Rechts ist, so daß niemand davon dispensieren kann; so kann niemand erzwingen oder gestatten, daß das Beichtsiegel verletzt werde, und zwar auf Grund göttlichen Rechts. Wenn also die Strafe der Exkommunikation darauf gesetzt wird, daß man etwas sage, so darf es der Priester nicht sagen,

wenn er das Betreffende nur aus der Beichte weiß; denn er muß voraussetzen, der vorschreibende habe die Absicht zu gebieten, man solle sagen das, was man als Mensch weiß und nicht das, was man wie Gott weiß. Der Mensch ist ja seinem Oberen unterworfen nur als Mensch, nicht insoweit er etwas weiß als Gott; — auch wenn er also direkt gefragt wird, ob er etwas aus der Beichte weiß, darf er nichts sagen; der Strafe der Exkommunikation unterliegt er in diesem Falle nicht.

III. Nur als Mensch wird der Mensch zum Zeugen genommen. Er kann also schwören, er wisse das nicht, was er nur weiß wie Gott. Auch der Kirchenobere darf das, was er aus der Beichte weiß, nur vor dem Richterstuhle des Gewissens durch Ermahnungen bessern und heilen wollen; er darf dieses Wissen in keiner Weise anwenden auf die Regelung öffentlicher Angelegenheiten, wie z. B. Besetzung von Stellen oder Hinwegnahme eines Amtes. Es darf nie aus seinem Handeln ein begründeter Verdacht entstehen, daß der andere ihm eine bestimmte Sünde gebeichtet habe.

IV. Aus vielen anderen Gründen wird jemand ungeeignet für ein kirchliches Vorsteheramt; wie aus dem Mangel an Wissenschaft, am gehörigen Alter ꝛc. Wer also aus solchen Gründen widerspricht, macht nicht die Beichte offenbar und erregt nicht den Verdacht der betreffenden Sünde.

Zweiter Artikel.

Die Ausdehnung des Beichtsiegels.

a) Dasselbe erstreckt sich auch auf Anderes wie gerade auf die Sünden. Denn:

I. Mit den Sünden zugleich theilt manchmal einer vieles Andere dem Priester mit, was zur Beichte eigentlich nicht gehört. Dieses Alles aber steht unter dem Beichtsiegel.

II. Mancher vertraut einem anderen etwas an wie als Beichtgeheimnis. Darauf erstreckt sich also ebenfalls das Beichtsiegel.

Auf der anderen Seite gehört das Beichtsiegel mit zum Sakramente. Also erstreckt es sich nicht weiter als auf das, worauf sich die sakramentale Beichte erstreckt.

b) Ich antworte, direkt stehe unter dem Beichtsiegel nur das, worauf die sakramentale Beichte sich erstreckt; indirekt stehe unter dem Beichtsiegel Alles, was auf die Sünden Bezug hat und wodurch die Sünde oder der Sünder offenbar werden könnte. Es ist überhaupt Alles, was in der Beichte verhandelt wird, möglichst geheim zu halten; einerseits wegen des Ärgernisses, andererseits weil dadurch eine Gewohnheit eintreten könnte, welche auch das, was direkt unter das Beichtsiegel fällt, die Sünden nämlich, preisgeben könnte.

c) I. Damit beantwortet.

II. Es soll jemand unter solcher Bedingung nichts anhören. Hört er es aber an, so ist er kraft des Versprechens zum Geheimhalten verpflichtet, als ob es unter dem Beichtsiegel stände; obgleich es eigentlich nicht darunter steht.

Dritter Artikel.

Die Personen, welche das Beichtsiegel verpflichtet.

a) Nicht der Priester allein ist an das Beichtsiegel gebunden. Denn:

I. Manchmal beichtet jemand durch einen Dolmetscher. Also ist auch dieser an das Beichtsiegel gebunden.

II. Einem Laien beichtet jemand bisweilen im Notfalle. Also bindet diesen auch das Beichtsiegel, da man ihm die Sünden sagt, wie wenn man sie Gott sagte.

III. Bisweilen kann jemand als Priester sich geberden, um das Geheimniß des anderen zu erforschen. Dieser scheint ebenfalls zu sündigen, wenn er das Gehörte offenbart.

Auf der anderen Seite ist der Priester allein der Spender des Bußsakramentes. Das Beichtsiegel aber ist etwas zum Sakramente Gehöriges. Also nur den Priester bindet das Beichtsiegel.

Der Priester allein ist der Diener Gottes im Ausspenden des Bußsakramentes. Also kann von ihm allein gesagt werden, er wisse etwas als Gott und somit geht nur ihn das Beichtsiegel an.

b) Ich antworte, der Priester allein als solcher sei Spender des Bußsakramentes; also komme ihm allein die Verpflichtung zu, das Beichtgeheimnis zu wahren, wie er allein die Schlüsselgewalt hat. Sowie aber ein Nicht-Priester im Notfalle in etwa thatsächlich teil haben kann an der Schlüsselgewalt, wenn er aus Notwendigkeit das Bekenntnis hört; so nimmt er thatsächlich teil in etwa am Beichtsiegel und ist gehalten, das Geheimnis zu bewahren, wenn ihn auch im eigentlichen Sinne das Beichtsiegel nicht angeht.

c) Damit beantwortet.

Vierter Artikel.

Mit Erlaubnis des beichtenden kann der Priester aus der Beichte Enthüllungen machen.

a) Dies darf nicht sein. Denn:

I. Der Papst selber kann dies nicht erlauben; also kann es noch weniger der dem Papst untergeordnete beichtende.

II. Das willkürliche Urteil eines einzelnen kann nicht vereiteln das, was zum Nutzen der ganzen Kirche eingerichtet worden. Das Beichtsiegel aber dient dem Gemeinbesten der Kirche.

III. Dies würde schlechten Priestern Anlaß geben, das Beichtsiegel zu brechen unter dem Vorgeben, sie hätten vom Beichtkinde die Erlaubnis.

IV. Der, welchem der Priester das Beichtgeheimnis enthüllt, steht nicht unter dem Beichtsiegel. Also kann er damit die betreffende Sünde öffentlich machen; was unzukömmlich ist.

Auf der anderen Seite kann der Obere brieflich den Sünder mit dessen Willen zu einem tiefer stehenden Geistlichen schicken, um da zu beichten. Also mit dem Willen des Beichtkindes kann der Priester einem anderen dessen Sünden mitteilen.

Der Sünder kann von sich selber aus seine Sünde anderen mitteilen, also kann er dies auch vermittelst eines Priesters.

b) Ich antworte, 1. sei der Priester gehalten, das Beichtgeheimnis zu bewahren, weil dieses Geheimnis zum Wesen des Sakramentes gehört; denn er weiß die betreffenden Sünden gleichsam als Gott, dessen Stelle er vertritt; — 2. weil ein Ärgernis vermieden werden soll. Nun kann das Beichtkind machen, daß der Priester die betreffenden Sünden weiß auch als Mensch und nicht allein als Gott, indem es ihm Mitteilungen davon erlaubt. In diesem Falle also bricht der Priester nicht das Beichtgeheimnis; jedoch muß er vorsichtig sein, damit er nicht als Verletzer des Beichtsiegels angesehen werde.

c) I. Der Papst kann nicht machen, daß der Priester die betreffenden Sünden als Mensch, d. h. in menschlicher Weise, weiß; und somit kann er eine Verletzung des Beichtsiegels nicht autorisieren. Dies aber kann das Beichtkind.

II. Das Beichtsiegel wird da nicht verletzt; sondern die Sünden werden in anderer Weise gewußt.

III. Schlechte Priester müßten beweisen, daß das Beichtkind ihnen die Erlaubnis gegeben hat.

IV. Jene Person, welcher der Priester Mitteilung macht, nimmt in entsprechender Weise am Beichtsiegel teil; also ist sie verpflichtet zu schweigen, wenn nicht das Beichtkind erlaubt hat, man könne ohne Bedingung, ganz frei von allen Schranken die betreffende Sünde mitteilen.

Fünfter Artikel.

Was ein Priester auf Grund der Beichte und in anderer Weise weiß, kann er mitteilen.

a) Das ist nicht erlaubt. Denn:

I. Wird die in der Beichte gehörte Sünde mitgeteilt, so ist dadurch das Beichtsiegel gebrochen. Dabei kommt es also nicht darauf an, ob der Priester die betreffende Sünde noch in anderer Weise weiß; wenn nur die Thatsache der Mitteilung feststeht.

II. Wer auch immer die Beichte jemandes zufällig hört, ist zum Stillschweigen verpflichtet. Wenn aber einer dem anderen es versprächе, er wolle geheimhalten was ihm gesagt würde; so wäre er zum Geheimhalten verpflichtet, wie auch immer er in anderer Weise das Gehörte wüßte. Also ist es ebenso mit dem aus der Beichte Gehörten der Fall.

III. Was gewaltiger ist, zieht im Bereiche einer Seinsart das Übrige nach sich. Daß aber jemand, als Gott gleichsam, etwas weiß, ist ein höheres und wertvolleres Wissen wie jedes andere. Also wird das übrige betreffende Wissen zu dessen Seinsbedingungen herangezogen.

IV. Das Beichtgeheimnis ist eingesetzt, um Ärgernis zu vermeiden und um die Menschen nicht vom Beichten abzuschrecken. Dieser Zweck aber würde vereitelt, wenn jemand das in der Beichte Gehörte mitteilen dürfte, falls er es noch anderswie weiß.

Auf der anderen Seite kann niemand einen anderen zu etwas verpflichten außer etwa der Vorgesetzte. Wer aber die Sünde eines anderen gesehen hat, ist nicht zum Geheimhalten verpflichtet. Also kann wenn dieser

selbe dann ihm später die nämliche Sünde beichtet, er ihn nicht zum Geheimhalten verpflichten; außer es wäre sein Oberer.

Dies würde die Gerechtigkeit in der Kirche lahmlegen, wenn einer, damit das Urteil der Exkommunikation nicht über ihn gefällt werde, demjenigen, der es fällen müßte, die betreffende Sünde beichtete, deren er schon überführt ist.

b) Ich antworte, einige sagen, es könne das aus der Beichte Gehörte niemals mitgeteilt werden, auch wenn der Priester das Nämliche aus anderer Quelle wüßte. Andere meinen, er könne wohl Mitteilung machen, wenn er früher das Betreffende (vor der Beichte) aus anderer Quelle wüßte; nicht aber wenn er später es in anderer Weise kännte. Beide Ansichten teilen dem Beichtsiegel zu viel zu und schädigen die Wahrheit und Gerechtigkeit. Denn es könnte jemand vor jenem, dem er gebeichtet, die gebeichtete Sünde wiederholen; und dann dürfte dieser ihn nicht anklagen. Dadurch würden die Menschen geneigter, um zu sündigen, und die Gerechtigkeit würde leiden, wenn jemand nicht bezeugen könnte, was er gesehen, nachdem es ihm gebeichtet worden. Auch hilft das nicht, daß sie sagen, der Priester müsse in der Beichte erklären, er betrachte das Betreffende nicht als Beichtgeheimnis; denn jeder Priester könnte dies dann, wenn es ihm gefiele, erklären und somit könnte er nach Belieben die Sünden mitteilen. Also ist jene Ansicht die richtigere und mehr gemeinhin geltende, daß immer der Priester das, was er als Mensch weiß, bezeugen kann, wisse er es in dieser Weise vor oder nach der Beichte. Nur kann er dann zur Vorsicht hinzusetzen etwas, wie: „Das habe ich gesehen.“ Er muß aber geheimhalten, insoweit er es als Gott weiß, daß er etwa nicht sage, er wisse das auch aus der Beichte. Immer jedoch ist hier Vorsicht notwendig, daß er darüber nur im Notfalle spreche.

c) I. Das ist kein Brechen des Beichtsiegels, wenn jemand berichtet, was er gesehen hat. Er enthüllt dann nur per accidens das in der Beichte Gehörte, insoweit nämlich zu diesem Hören von außen her hinzutritt das Zeugnis der eigenen Augen.

II. In keinem Falle darf der Priester sagen, er habe diese Sünde in der Beichte gehört. Aber er kann mitteilen, was er nicht in der Beichte hörte.

III. Das ist von einem Gegensatze zu verstehen, wie von warm und kalt, wo das übermäßig Warme das Kalte zu sich hinüberführt. Diese beiden Arten aber, etwas zu wissen: nämlich als Stellvertreter Gottes und als Mensch, sind sich nicht entgegengesetzt, sondern können nebeneinander bestehen.

IV. Nicht so muß man ein Ärgernis verhüten, daß darunter die Gerechtigkeit leide und die Wahrheit.

Zwölftes Kapitel.

Über die innere Natur der Genugthuung.

Erster Artikel.

Die Genugthuung ist dem Wesen nach ein Tugendakt.

a) Sie ist weder Tugend noch Tugendakt. Denn:

I. Jeder Tugendakt ist verdienstvoll. Dies ist aber nicht die Genugthuung. Sie stützt sich nämlich auf die Gerechtigkeit, während im Wesen des Verdienstes das Unverdiente, frei Verliehene liegt.

II. Jeder Tugendakt ist etwas Freiwilliges. Genugthuung aber leistet jemand oft wider Willen; wie z. B. Abbitte leisten wegen einer Beleidigung.

III. „In der Tugend steht an der Spitze das Auswählen" (8 Ethic. 13.). Die Genugthuung aber richtet sich zumal auf äußerliche Werke.

Auf der anderen Seite gehört die Genugthuung zur Buße; und diese ist eine Tugend.

Nur ein Tugendakt kann zur Tilgung der Sünde beitragen. Die volle Genugthuung aber macht zu nichte die Sünde.

b) Ich antworte; ein Akt könne als Tugendakt bezeichnet werden: 1. In der Weise des Bestimmbaren, materialiter; und so ist Jegliches ein Tugendakt, dessen die Tugend sich bedienen, was die Tugend bestimmen oder in Gebrauch nehmen kann; wie Sprechen, Denken ꝛc.; — 2. in der Weise daß es in sich die Natur und den Charakter der Tugend als bestimmende Form trägt, formaliter; wie stark sein im Ertragen ein Akt der Stärke ist. Nun besteht der Charakter der Tugend darin, daß sie die Mitte zieht. Da also der Name selbst der Genugthuung die Mitte des Gleichmaßes besagt, so ist ohne weiteres die Genugthuung wesentlich ein Tugendakt.

c) I. Obgleich das Genugthun in sich den Charakter des Geschuldeten einschließt; so liegt doch darin daß der genugthuende freiwillig das Geschuldete leistet der Charakter des Unverdienten, frei Gewollten. Und so macht der genugthuende thatsächlich aus der Not eine Tugend; denn dadurch daß der Wille frei dem zustimmt, was notwendig ist, wird nicht der Charakter des Verdienstes genommen.

II. Der Tugendakt erfordert den Charakter des Freiwilligen nicht allein in jenem der leidet, sondern auch in jenem der thätig ist. Da also jener, der vom Richter seine Strafe empfängt, sich zur Genugthuung verhält wie der leidende Teil; so ist nicht in ihm die Genugthuung als eine freiwillige, sondern im Richter, der sie auflegt.

III. Das Hauptsächliche, was an der Spitze einer Tugend steht, kann 1. genommen werden mit Rücksicht auf den Charakter einer Tugend im allgemeinen; und so stehen voran die Auswahl und überhaupt die innerlichen Thätigkeiten; — 2. mit Rücksicht auf diese bestimmte Tugend; und so steht voran Jenes, von woher der innerliche Akt seine Bestimmung

empfängt. Diese nun erhält er bei einigen Tugenden von den äußerlichen Thätigkeiten her; denn die Auswahl, die an sich allen Tugenden gemeinsam ist, wird zu einer dieser bestimmten Tugend eigenen Auswahl dadurch daß sie als dieser bestimmte Akt dasteht. Danach nun sind die äußerlichen Akte in manchen Tugenden die hauptsächlicheren; und dies ist bei der Genugthuung der Fall.

Zweiter Artikel.

Die Genugthuung ist ein Akt der Gerechtigkeit.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Genugthuung gehört in den Bereich der Wiederaussöhnung. Also ist sie ein Akt der Liebe.

II. Der Genugthuung gehört es an, die Ursachen der Sünden abzuschneiden. Diese aber sind die Leidenschaften in uns. Da nun die Gerechtigkeit sich mit den Thätigkeiten beschäftigt und nicht mit den Leidenschaften (8 Ethic. 2.), so ist sie kein Akt der Gerechtigkeit.

III. Sache der Genugthuung ist es, den Anfechtungen zu Sünden vorzubauen. Für die Zukunft sorgen aber ist Klugheit.

Auf der anderen Seite berücksichtigt die Genugthuung den Charakter des Geschuldeten; also gehört sie zur Gerechtigkeit.

Das Gleichmaß herstellen in den außen liegenden Dingen ist Sache der Gerechtigkeit. Die Genugthuung aber stellt das Gleichmaß her zwischen der Beleidigung und der Aussöhnung.

b) Ich antworte; nach Aristoteles (5 Ethic. 3.) ziehe die Gerechtigkeit die genau Mitte zwischen den verschiedenen Dingen gemäß einem gewissen Verhältnisse und stelle so das Gleichmaß her. Dies aber besagt schon der Name „Genugthuung"; denn dieses Partikelchen „genug" drückt das Gleichmaß nach dem Verhältnisse aus und somit ist dem innersten Wesen nach die Genugthuung ein Akt der Gerechtigkeit. Nun vollzieht sich ein Akt der Gerechtigkeit (5 Ethic. 4.) entweder im Verhältnisse der eigenen Person zu einer anderen, wie wenn jemand dem anderen giebt was er ihm schuldet; oder im Verhältnisse zwischen zwei anderen Personen, wie wenn der Richter zwischen zwei Personen entscheidet. Im ersten Falle wird das Gleichmaß in jenem selber, der den Akt der Gerechtigkeit setzt, hergestellt; im zweiten Falle aber in jenem, der Unrecht gelitten hat. Weil also die Genugthuung das Gleichmaß besagt in jenem selber, der gerechterweise thätig ist; so drückt sie einen Akt der Gerechtigkeit aus, insofern die eigene Person im Verhältnisse zu einer anderen in Betracht kommt. Nun kann in dieser Weise jemand einen Akt der Gerechtigkeit setzen entweder dadurch daß er thätig ist oder dadurch daß er leidet oder dadurch daß er außen bestehende Dinge regelt; wie ja auch einem anderen unrecht geschieht dadurch daß man ihm Dinge entzieht, die er besitzt, oder daß man durch irgend ein Thätigsein ihn verletzt. Weil also dies daß man Gebrauch macht von außen bestehenden Dingen ebensoviel heißt wie dies daß man giebt; so besteht der Akt der Gerechtigkeit, insoweit dadurch das Gleichmaß in solchen äußerlichen Dingen hergestellt wird, darin daß man giebt d. h. zurückerstattet. Nun besteht das Genugthun offenbar darin, daß es das entsprechende Gleichmaß im Thätigsein herstellt, obgleich man bisweilen das Eine für das Andere nimmt.

Also setzt das Genugthun voraus eine Ungleichheit oder eine Verletzung des gebührenden Gleichmaßes im Thätigsein, insoweit es Beziehung hat zur voraufgehenden Beleidigung. Da nun einzig die vergeltende Gerechtigkeit ein solches Gleichmaß wieder herstellt ohne Rücksicht darauf ob der leidende Teil der nämliche sei wie der thätig wirksame, wie wenn jemand sich selbst bestraft; oder ob der thätig wirksame Teil ein anderer, verschiedener ist, wie wenn der Richter das Unrecht sühnt, welches jemand erlitten; — so ist offenbar die Genugthuung, insoweit jemand wegen einer voraufgegangenen Beleidigung sich selbst der Buße unterwirft und somit das Gleichmaß in sich selber mit Rücksicht auf die beleidigte Person herstellt, ein Akt der vergeltenden Gerechtigkeit.

c) I. Die Genugthuung ist ein Ersatz für die voraufgegangene Beleidigung. Wie also diese unmittelbar das Gleichmaß der Gerechtigkeit verletzt und erst auf Grund dessen der Freundschaft widerstreitet, so gehört die Genugthuung zuvörderst in den Bereich der Gerechtigkeit und erst folgegemäß in den der Freundschaft oder Liebe. Und somit wird der Akt der Genugthuung unmittelbar erweckt oder geleistet durch die Tugend der Gerechtigkeit, anbefohlen aber durch die Liebe.

II. Allerdings beschäftigt sich die Gerechtigkeit hauptsächlich mit den Thätigkeiten, jedoch infolge dessen auch mit den Leidenschaften, insoweit diese als Ursache dastehen für die Thätigkeiten. Wie also die Gerechtigkeit den Zorn zügelt, daß man nicht anderen Unrecht zufüge und dieselben verletze, und ebenso ein Zügel ist für die Begehrkraft, daß man nicht mit der Frau eines anderen geschlechtlich umgehe; — so gehört es der Genugthuung an, die Ursachen der Sünden abzuschneiden.

III. Jede Tugend nimmt teil an der Klugheit; denn nach ihrer Bestimmung hält jede ihre Mitte in der Thätigkeit ein (3 Ethic. 2. et 16.).

Dritter Artikel.

Genugthun ist nichts Anderes wie „die Ursachen der Sünden abschneiden und den Anfechtungen derselben den Zutritt nicht gewähren."

a) Diese Definition Augustins (de eccl. dogm. 54.) ist nicht zulässig. Denn:

I. Die thatsächliche Ursache der Sünde in uns ist der Fleischesstachel. Denselben können wir aber in diesem Leben nicht abschneiden.

II. Die Ursache einer Sünde ist stärker wie die Sünde. Wir können aber an und für sich die Sünden nicht alle abschneiden; also noch weniger den Fleischesstachel.

III. Die Genugthuung als Teil der Buße geht auf die Vergangenheit. Also gehört es ihr nicht an, für die Zukunft den Anfechtungen der Sünden den Zutritt nicht zu gewähren.

IV. In besagter Begriffsbestimmung wird die vergangene Beleidigung gar nicht erwähnt, die doch wesentlich zur Genugthuung gehört.

V. Anselm definiert (1. cur Deus homo 11.): „Genugthun heißt: Gott die geschuldete Ehre geben."

VI. Auch der unschuldige aber kann Gott die geschuldete Ehre geben. Also kommt diese Definition Anselms ebenfalls nicht der Buße zu.

b) Ich antworte; die Gerechtigkeit wolle nicht allein das erschütterte

Gleichmaß wieder herstellen, sondern auch für die Zukunft das Gleichmaß bewahren; sind ja doch „die Strafen Heilmittel“ (2 Ethic. 3.). Danach also auch richtet sich die Genugthuung als Akt der Gerechtigkeit. Wird demgemäß die Genugthuung definiert mit Rücksicht auf die vergangene Schuld so ist sie „eine Ersatzleistung für die begangene Beleidigung gemäß dem Gleichmaße der Gerechtigkeit.“ Damit fällt zusammen die obige Definition Anselms, wonach das „Geschuldete“ sich auf die begangene Beleidigung Gottes bezieht.

Wird aber die Genugthuung genommen mit Rücksicht auf die Zukunft, so steht dafür die Begriffsbestimmung Augustins. Nun wird wohl der kranke Körper einzig dadurch geheilt, daß die Ursache der Krankheit entfernt wird. Der freie Wille aber wird von keiner Seite her gezwungen; und so kann der Mensch die Sünde vermeiden, auch wenn deren Ursachen noch Bestand haben, oder er kann Sünde begehen, auch wenn die Ursachen entfernt sind. Deshalb hat diese Definition zwei Teile: das Abschneiden der Ursachen der Sünden; und das Widerstreben des freien Willens gegenüber der Sünde selbst.

c) I. Hier handelt es sich um die nächsten Ursachen der Sünde; also um 1. die innerlichen, wie die aus einer sündhaften Gewohnheit zurückgelassene Begierde oder überhaupt die vom sündhaften Akte übrigbleibenden Reste der Sünde; — 2. die äußerlichen Ursachen, wie böse Gesellschaften ꝛc. Der Fleischesstachel, der immerdar bleibt während des ganzen Lebens, ist die entfernte Ursache der Sünde in uns; er wird durch die Genugthuung nur geschwächt.

II. Die Ursache des Übels, insoweit es eine Ursache hat, ist das mit einem Mangel behaftete Gute. Weil also das Gute leichter entfernt als wiederhergestellt wird, so ist es leichter die Ursachen eines Übels oder eines Mangels zu entfernen als das entsprechende Übel selber, was ja nur genügend entfernt werden kann durch den Aufbau des Guten; wie das bei der Blindheit und deren Ursachen klar ist. Zudem aber sind die vorgenannten Ursachen der Sünden keine hinreichenden, da aus denselben die Sünde mit Notwendigkeit nicht folgt; sondern es sind nur Anlässe oder Gelegenheiten. Und auf der anderen Seite vollzieht sich die Genugthuung nicht ohne den Beistand Gottes; denn sie kann nicht ohne die Liebe bestehen.

III. Die Buße ist ein Heilmittel, auch für die Zukunft, und ebenso die Genugthuung.

IV. Augustin spricht von der Genugthuung Gott gegenüber, dem in der thatsächlichen Wirklichkeit kein Schaden zugefügt werden kann, obgleich der Sünder, soweit es auf ihn ankommt, dies thun möchte. Also wird bei dieser Genugthuung hauptsächlicher erfordert die Besserung für die Zukunft, wie der Ersatz für das Vergangene. Deshalb definiert Augustin die Genugthuung mit Rücksicht auf die Zukunft. Nichtsdestoweniger kann aus der Vorsicht, die Sünde für die Zukunft zu vermeiden, erkannt werden die Ersatzleistung für die Vergangenheit. Denn wir verabscheuen die Ursachen der Sünden wegen der vergangenen Sünden; und somit fängt der Abscheu an von den letzteren, während die Vorsicht anfängt von den Ursachen, insoweit wir sie abschneiden, um leichter die Sünden zu meiden.

V. Die beiden Definitionen beziehen sich auf verschiedene Seiten der Genugthuung.

VI. Das „Geschuldete“ bezieht sich auf die begangene Schuld.

Dreizehntes Kapitel.

Die Möglichkeit der Reue.

Erster Artikel.

Der Mensch kann Gott gegenüber genugthun.

a) Dies kann er nicht. Denn:

I. Die Genugthuung muß die Beleidigung ausgleichen. Die Beleidigung Gottes aber ist unendlich. Sie erhält nämlich ihren Umfang von dem aus, der beleidigt worden; wie die Beleidigung gegenüber einem Könige schwerer ist wie die gegen einen Privatmann. Da nun der Akt des Menschen unendlich nicht sein kann, so kann er nie eigentlich Gott gegenüber genugthun.

II. Wir sind Knechte Gottes, haben also alles Gute von Gott und gehören Ihm ganz an. Da nun die Genugthuung eine Ersatzleistung einschließt, so können wir Gott von dem Unsrigen die Schuld nicht ersetzen.

III. Bereits um die Wohlthat der Erschaffung zu vergelten, genügt nichts von dem, was der Mensch hat oder haben kann, nach Isai. 40.: „Alles Holz des Libanon ist nicht hinreichend für das Brandopfer.“ Also in keiner Weise steht es in unserer Gewalt, genugzuthun Gott gegenüber für die Ihm angethaene Beleidigung.

IV. Seine ganze Zeit muß der Mensch bereits von vornherein dem Dienste Gottes widmen. Also kann er die verlorene Zeit nicht wieder einbringen, weshalb so schwerwiegend ist der Verlust der Zeit, nach Seneka (lib. 4. ep. 1.).

V. Die persönlich begangene Sünde ist schwerer wie die Erbsünde. Bereits für die Erbsünde aber konnte nur der menschgewordene Gott genugthun.

Auf der anderen Seite sagt Hieronymus (in expos. fidei ad Damas.): „Wer da sagt, Gott habe den Menschen etwas Unmögliches vorgeschrieben, der sei im Banne.“ Die Genugthuung aber ist vorgeschrieben, nach Luk. 3.: „Bringet würdige Früchte der Buße.“

Gott ist barmherziger wie ein Mensch. Einem Menschen aber gegenüber kann man genugthun; also auch Gott gegenüber.

Die Genugthuung will besagen eine Ausgleichung zwischen Schuld und Strafe, wie die Pythagoräer sich ausdrückten. Der Mensch aber kann eine Strafe auf sich nehmen, die der genossenen schuldvollen Ergötzung gleichkommt. Also kann er genugthun.

b) Ich antworte: Wie die Danksagung oder Verehrung Beziehung hat zu jener Schuld, welche der empfangenen Wohlthat entspricht; so bezieht sich die Genugthuung auf jene Schuld, welche der begangenen Sünde entspricht. Nun kann man (nach 8. Ethic. fin.) niemals in den Ehren, die man Gott und den Eltern erweist, das Gleichmaß erreichen mit Rücksicht auf das, was man empfangen; sondern der Mensch kann da nur nach Möglichkeit sich dankbar erweisen, zumal die Freundschaft nur das Mögliche

berücksichtigt. Und ebenso kann er nie in vollem Maße Gott gegenüber genugthun, wenn der gleiche Umfang erwogen wird. Jedoch kann da eine Gleichheit bestehen mit Rücksicht auf ein gewisses Verhältnis. Denn wie sich verhält das, was Gott geschuldet ist, zu Gott selber, so verhält sich das was der Mensch entgelten kann zu diesem, dem Menschen. Und so ist da immer eine gewisse Form der Gerechtigkeit, was zum Charakter der Genugthuung hinreicht.

c) I. Wie die Beleidigung eine gewisse Unendlichkeit hat von seiten der beleidigten göttlichen Majestät, so hat die Genugthuung eine gewisse Unendlichkeit von seiten der göttlichen Barmherzigkeit; insoweit nämlich die Genugthuung durch die Gnade vollendet ist, welche annehmbar macht das, was der Mensch entgelten kann. Manche aber sagen, die Beleidigung habe Unendlichkeit von seiten der Abkehr von Gott, und danach werde sie ganz unverdientermaßen, gratis, nachgelassen; — aber von seiten der Zuwendung zum geschaffenen Gute sei sie endlich, und danach bestehe für sie Genugthuung. Aber dies will nichts heißen. Denn die Genugthuung soll der Sünde entsprechen, insoweit diese eine Beleidigung Gottes ist; dies aber ist die Sünde, weil sie eine Abkehr von Gott einschließt und nicht weil sie einem vergänglichen Gute sich zuwendet. Andere sagen, kraft des Verdienstes Christi sei, auch seitens der Abkehr von Gott, eine volle Genugthuung vorhanden. Doch dies ist dasselbe wie das oben Gesagte. Denn durch den Glauben an den Mittler ist Gnade verliehen worden den glaubenden.

II. Insoweit der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes gemacht ist, nimmt er in etwa an der Freiheit teil, denn er ist danach Herr seiner Handlungen. Weil er also kraft des freien Willens wirkt, kann er Gott gegenüber genugthun. Er gebraucht dann allerdings das, was Gott ihm geschenkt. Aber es ist dies eben deshalb ihm übergeben worden, damit er dessen Herr sei; und das kommt dem Knechte nicht zu.

III. Eine vollberechtigte Genugthuung in der Weise vollständiger Gleichheit des Umfanges kann der Mensch Gott nicht bieten; jedoch eine hinreichend genügende. Es schuldet nämlich wohl der Mensch Gott sein ganzes Können; es wird jedoch von ihm nicht verlangt als etwas zum Heile Notwendiges, daß er Alles thue was auch immer er kann. Denn dies ist für das gegenwärtige Leben unmöglich, daß er all sein Können auf etwas Eines richte, da er für Vieles sorgen muß. Es besteht also hier ein gewisses Maß; und dieses bestimmen die Gebote Gottes, welche der Mensch erfüllen muß. Was er über dieselben hinaus thut, das kann dienen als Genugthuung für die Sünden.

IV. Allerdings kann der Mensch nicht die verlorene Zeit wiedereinbringen. Er kann aber in der Zukunft einen Ersatz leisten für das, was er in der Vergangenheit hätte leisten müssen; denn es ist ihm nicht geboten, Alles zu thun was er kann.

V. Die Erbsünde hat zwar minder den Charakter der Sünde, wie solchen die persönlich begangene Sünde hat. Aber sie ist ein schwereres Übel, weil sie die sündhafte Ansteckung der ganzen Natur bedeutet. Deshalb konnte für sie nicht von seiten eines bloßen Menschen genuggethan werden, insofern zur Verfügung und in der Gewalt eines bloßen Menschen nicht die ganze menschliche Natur ist.

Zweiter Artikel.

Der eine kann für den anderen die genugthuende Strafe ertragen.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Um genugzuthun wird das Verdienſt erfordert. Der eine aber kann nicht für den anderen Verdienſte ſammeln, nach Pſ. 61.: „Du wirſt thun einem jeden gemäß dem, was er verdient hat.“

II. Die Genugthuung ſteht neben der Reue und neben der Beichte. Der eine aber kann nicht für den anderen bereuen oder beichten.

III. Betet der eine für den anderen, ſo gewinnt er Verdienſte für ſich ſelbſt. Würde alſo der eine für den anderen genugthun, ſo thäte er für ſich ſelbſt genug. Und ſonach gäbe es für jenen, der für den anderen genugthut, kein anderes Genugthun mehr für ſich ſelbſt.

IV. Könnte der eine für den anderen genugthun, ſo würde jener, für welchen jemand die Strafe übernimmt, ſogleich von aller Verſchuldung befreit ſein und käme unmittelbar in den Himmel. Denn würde er trotzdem noch beſtraft werden, ſo ertrüge er doppelte Strafe für die nämliche Sünde.

Auf der anderen Seite heißt es Gal. 6.: „Der eine wird die Laſten des anderen tragen.“

Die Liebe gilt mehr bei Gott wie bei den Menſchen. Der eine aber kann bei den Menſchen aus Liebe zum anderen deſſen Schuld bezahlen. Alſo gilt dies um ſo mehr vor dem göttlichen Richterſtuhle.

b) Ich antworte, die genugthuende Strafe gelte als Bezahlung der Schuld und als Heilmittel, um die Sünde zu meiden. Im letzteren Sinne alſo kann der eine nicht für den anderen genugthun. Denn das Faſten des einen tötet nicht ab das Fleiſch des anderen; und wenn der eine im guten Sinne thätig iſt, ſo kann dies dem anderen nutzen höchſtens in der Weiſe eines Verdienſtes, inſoweit er dieſem anderen die Vermehrung der Gnade verdient, welche das wirkſamſte Heilmittel iſt gegen die Sünde. Dies aber hat, wie geſagt, vielmehr die Weiſe des Verdienſtes wie der Genugthuung.

Wird aber die Genugthuung genommen als Bezahlung der Schuld, ſo können die Werke des einen genugthuende Kraft haben für die Sünden des anderen. Und es bedarf da nicht, wie einige ſagen, einer größeren Strafe; als ob die für die eigene Perſon ertragene Strafe mehr Wert hätte wie wenn ein anderer ſie erleidet. Im Gegenteil kommt der genugthuende Charakter einer Strafe von der heiligen Liebe; und ſo genügt eine mindere Strafe in jenem, der dieſelbe aus Liebe trägt als wenn der betreffende ſelber geſtraft würde. Deshalb heißt es in den Lebensgeſchichten der Altväter (lib. 5. nr. 27.), daß, weil der eine aus Liebe die Buße des anderen that, dieſem letzteren die Sünde nachgelaſſen worden iſt. Auch das iſt nicht nötig, daß jener, für den man genugthut, dazu unfähig ſei, für ſich ſelber genugzuthun. Dies könnte bloß erfordert werden, inſoweit die genugthuende Strafe als Heilmittel dient. Alſo iſt es nicht erfordert, damit der eine für den anderen Buße thue, daß ein Mangel im betreffenden Sünder erſcheine; ſei es ein körperlicher, der ihn unfähig macht Buße zu thun, ſei es ein geiſtiger, infolge deſſen ihm dazu die Bereitwilligkeit fehlt.

c) I. Die weſentliche Belohnung im Himmel wird gegeben gemäß

der inneren Verfaſſung des Menſchen, ſo daß nach der Fähigkeit der ſchauenden ſein wird die Fülle der Anſchauung Gottes. Wie alſo der eine nicht ſeine innerliche Verfaſſung gewinnt kraft der Wirkſamkeit des anderen, ſo verdient der eine nicht dem anderen den *weſentlichen* Lohn; es müßte denn ſein Verdienſt eine unbegrenzte Wirkſamkeit haben wie dies mit dem Verdienſte Chriſti der Fall iſt, durch deſſen Verdienſt allein in der Taufe die Kinder das ewige Leben erlangen. Die *zeitliche Strafe* aber, die der Sünde geſchuldet iſt, wird nach dem Nachlaſſe der Schuld nicht bemeſſen gemäß der Verfaſſung desjenigen, dem ſie gebührt; denn bisweilen hat jener, der beſſer iſt, eben dadurch eine größere Strafe verſchuldet. Und ſonach kann mit Rückſicht auf den Nachlaß der Strafe der eine für den anderen verdienen; der Akt des einen wird da der des anderen auf Grund der heiligen Liebe, „durch die wir alle eins werden in Chriſto“ (Gal. 3.).

II. Die Reue ſteht in direkter Beziehung zur Schuld, die da gehört zur *inneren* guten oder ſchlechten Verfaſſung des Menſchen; und deshalb wird durch die Reue des einen nicht die Schuld des anderen getilgt. Ähnlich unterwirft ſich jemand durch die Beichte den Sakramenten der Kirche. Es kann aber nicht der eine ein Sakrament empfangen für den anderen; denn im Sakramente wird Gnade zu teil jenem, der es empfängt, nicht einem anderen.

III. In der Bezahlung der geſchuldeten *Strafe* wird der Umfang der Strafe berückſichtigt, im *Verdienſte* die Wurzel der heiligen *Liebe*. Wer alſo aus Liebe für einen anderen etwas verdienen würde, der verdient auch für ſich ſelbſt. Wer aber für den anderen genugthut, der thut nicht für ſich ſelber genug; denn der Umfang der Strafe genügt nicht für die beiderſeitigen Sünden. Durch das Genugthun für den anderen jedoch verdient der betreffende für ſich etwas mehr als den Nachlaß der Strafe, nämlich das ewige Leben.

IV. Wenn der genugthuende ſich ſelber zu einer irgend welchen Strafe verpflichtet hätte, ſo würde er von derſelben nicht eher entbunden werden als er dieſe Strafe ertragen hätte. Alſo wird er die Strafe leiden, ſo lange nicht ein anderer für ihn genuggethan hat. Iſt dies nicht der Fall, ſo ſind beide der Strafe ſchuldig: der eine für die Sünde, die er begangen, der andere dafür, was er unterlaſſen hat. Und ſo wird eine Sünde nicht doppelt beſtraft.

Vierzehntes Kapitel.

Über die Beſchaffenheit der Genugthuung.

Erſter Artikel.

Der Menſch kann nicht für die eine Sünde, getrennt von der anderen, genugthun.

a) Dies kann wohl geſchehen. Denn:

I. Die Sünden haben kein innerlich ſie verknüpfendes Band; ſonſt hätte alle Sünden wer eine hat. Alſo kann die eine ſchwinden und die andere bleiben.

II. Der Herr iſt barmherziger wie wir. Wir aber nehmen die Bezahlung einer Schuld an, wenn auch die andere nicht mitbezahlt wird.

III. Die Genugthuung ſoll „die Urſachen der Sünden abſchneiden und den Anfechtungen derſelben den Zutritt währen.“ Dies kann aber bezüglich der einen Sünde geſchehen und nicht bezüglich der anderen.

Auf der anderen Seite war nach Iſai. 58. das Faſten jener, die unter Streit und Zank faſteten, Gott nicht angenehm, obgleich das Faſten ein Werk der Genugthuung iſt. Es kann aber der Menſch nicht genugthun, wenn dies nicht Gott angenehm iſt. Alſo kann, wer in einer Sünde verbleiben will, nicht Gott gegenüber genugthun.

Die Genugthuung heilt die vergangenen Sünden und behütet vor zukünftigen. Ohne Gnade aber können die Sünden nicht vermieden werden. Da alſo jede ſchwere Sünde die Entfernung der Gnade bedeutet, ſo kann man nicht genugthun für die eine Sünde und verbleiben wollen in der anderen.

b) Ich antworte, allerdings meinten einige, man könne genugthun für die eine Sünde und nicht für die andere. Aber das kann nicht ſein. Denn da durch die Genugthuung entfernt werden ſoll die voraufgegangene Beleidigung; ſo muß die entſprechende Bewegung ſo beſchaffen ſein, daß ſie imſtande iſt, die Beleidigung zu entfernen. Die Entfernung der Beleidigung aber iſt dasſelbe wie die Wiederherſtellung der Freundſchaft. Wenn ſomit etwas vorhanden iſt, was letztere hindert, ſo kann, auch unter den Menſchen, von einer Genugthuung keine Rede ſein. Da alſo jede ſchwere Sünde ein Hindernis iſt für die Freundſchaft mit Gott, ſo kann man nicht für die eine Sünde genugthun und nicht für die andere. So würde auch der eine Menſch dem anderen keine Genugthuung gewähren, der ſich vor dieſem niederwürfe, um für die gegebene Ohrfeige Abbitte zu leiſten; dabei aber eine weitere ähnliche Ohrfeige gäbe.

c) I. Weil die Sünden nicht miteinander verknüpft ſind, ſo kann man die eine begehen, ohne die Schuld der anderen zu haben. Alle Sünden aber werden gemäß ein und demſelben Moment, der Abkehr nämlich von Gott, nachgelaſſen. Alſo kann man nicht für eine allein genugthun ohne die andere.

II. In der Verpflichtung zu einer Schuld besteht nur die Ungleichheit, welche der Gerechtigkeit entgegengesetzt ist, weil nämlich der eine die Sache eines anderen hat. Und so kann eine Sache zurückgegeben werden ohne die andere; man darf da nur das Gleichmaß der Gerechtigkeit herstellen. Wo aber eine Beleidigung ist, da besteht nicht nur eine Ungleichheit, welche der Gerechtigkeit entgegengesetzt ist, sondern auch eine solche, die der Freundschaft widerstreitet. Es muß da also zugleich das Gleichmaß der Freundschaft wieder hergestellt werden; und dies kann nicht geschehen, wenn man ein Hindernis für die Freundschaft bestehen läßt.

III. „Eine Sünde zieht mit ihrem Gewichte andere nach sich;" sagt Gregor der Große (25. moral. 9.). Wer also eine einzige Sünde in sich zurückbehält, der schneidet nicht genugsam die Wurzeln der anderen ab.

Zweiter Artikel.

Wer außerhalb der heiligen Liebe ist, kann nicht genugtun für die anderen Sünden, die er vorher bereut hatte und die ihm nachgelassen worden waren.

a) Das Gegenteil erhellt aus Folgendem:

I. Nabuchodonosor war noch in Sünden, als Daniel ihm sagte (c. 4.): „Deine Sünden kaufe los durch Almosen."

II. „Niemand weiß, ob er der Liebe oder des Hasses wert ist," nach Eccle. 9. Also würde niemand wissen, ob er genugtäte, da ja eine wahre Genugtuung nur ausgehen kann von der Liebe.

III. Die zuerst gehabte Absicht leitet und durchdringt den ganzen folgenden Akt. Also genügt es, beim Beginne des Büßens in der heiligen Liebe zu sein, von welcher dann die ganze folgende Genugtuung, auch wenn eine Todsünde dazwischentritt, getragen wird.

IV. Die Genugtuung besteht in einer gewissen Ausgleichung zwischen Schuld und Strafe. Eine solche Ausgleichung aber kann stattfinden, ohne daß der betreffende im Zustande der heiligen Liebe ist.

Auf der anderen Seite heißt es Prov. 10.: „Alle Sünden deckt zu die Liebe." Der Genugtuung aber gehört es zu, die Sünden zuzudecken. Ohne Liebe also besteht keine wahre Genugtuung.

Ein vorzügliches Werk der Genugtuung ist das Almosen. Dasselbe hat aber keinen Wert ohne die Liebe, nach 1. Kor. 13, 3.

b) Ich antworte, es meinten manche, daß, wenn jemand nach dem Nachlasse aller Sünden kraft vorhergegangener Reue vor vollendeter Genugtuung in eine schwere Sünde fällt und, in dieser befindlich, genugzutun fortfährt, eine solche Genugtuung für ihn Geltung hätte und somit, falls er im Stande der Todsünde stürbe, er in der Hölle wegen jener Sünden nicht bestraft werden würde.

Dies kann aber nicht richtig sein. Denn in der Genugtuung muß die Freundschaft wiederhergestellt werden und das Gleichmaß der Gerechtigkeit, dessen Gegensatz die Entfernung der Freundschaft bedeutet, nach 9 Ethic. 4. Nun besteht ein Gleichmaß mit Rücksicht auf Gott nicht so sehr darin, daß ein gleicher Wert Gott dargeboten wird, sondern daß Er, Gott, unsere Genugtuung anzunehmen sich würdigt. Also mag auch immerhin die Beleidigung nachgelassen sein durch die voraufgegangene Reue, so müssen doch

immer noch die Werke der Genugthuung Gott annehmbar sein; und davon ist die Ursache die heilige Liebe. Ohne Liebe also gelten die genugthuenden Werke nicht.

c) I. Der Rat Daniels geht dahin, daß Nabuchodonosor zu sündigen aufhöre und bereue und so auf Grund von Almosen genugthue.

II. Das weiß der Mensch nicht, ob seine genugthuenden Werke im Stande der heiligen Liebe gemacht worden sind und somit ob er voll und ganz genuggethan hat; weshalb Ekkli. 5. es heißt: „Wegen der nachgelassenen Sünden sei nicht ohne Furcht.“ Damit ist aber nicht gesagt, daß auf Grund solcher Furcht der Mensch seine genugthuenden Werke noch einmal mache, sobald er in seinem Gewissen keine Todsünde hat. Mag er nämlich auch in der That durch seine Genugthuung die Sünde nicht gebüßt haben, so trägt er doch mit Rücksicht darauf nicht die Schuld, daß er die Genugthuung aus Nachlässigkeit unterlassen habe. So trägt auch jener, der mit einer Todsünde im Innern die heilige Eucharistie nimmt, von dieser Todsünde aber kein Gewissen hat, nicht die Schuld einer unwürdigen Kommunion.

III. Jene anfängliche Absicht ist unterbrochen durch die nachfolgende Sünde und giebt somit den nachher kommenden Werken keine Kraft.

IV. Es giebt keine volle Ausgleichung hier zwischen Schuld und Strafe; auch nicht gemäß dem daß Gott die Genugthuung annimmt und noch weniger wenn der Wert erwogen wird.

Dritter Artikel.

Die voraufgegangene Genugthuung fängt nicht an, ihren Wert zu haben, nachdem der betreffende die heilige Liebe erhalten hat.

a) Das Gegenteil wird bewiesen. Denn:

I. Zu Lev. 25. (Si attenuatus frater tuus) bemerkt die Glosse: „Die Früchte des guten Lebens müssen gerechnet werden von der Zeit an daß er sündigte.“ Sie werden also angerechnet, weil sie wirkende Kraft erhalten durch die nachfolgende heilige Liebe.

II. Wie die Wirksamkeit der Genugthuung durch die Sünde, so wird gehindert die Wirksamkeit der Taufe durch die Verstellung. Hört aber die Verstellung auf, so beginnt die Taufe ihre Kraft zu entfalten. Also verhält es sich ebenso mit der Genugthuung, wenn die Sünde aufhört.

III. Wird jemandem für die begangenen Sünden als Buße aufgelegt, daß er faste, und dieser thut dies, nachdem er in eine neue Sünde gefallen; — so wird, wenn er von neuem beichtet, ihm nicht aufgelegt, daß er die Fasten noch einmal halte. Also erhalten durch die nachfolgende Reue die im Stande der Sünde gethaenen Werke ihre genugthuende Geltung.

Auf der anderen Seite waren deshalb die im Stande der Sünde gethaenen Werke unfruchtbar für die Genugthuung, weil sie tot waren. Durch die Buße aber werden sie nicht lebendig. Also fangen sie nicht an, genugthuende Kraft zu haben.

Die Liebe vollendet keinen Akt, der nicht von ihr irgendwie ausgeht. Keine Werke aber können Gott angenehm und somit genugthuend sein, wenn sie nicht durch die Liebe vollendet sind. Da also die im Stande der Sünde gethaenen Werke nimmer von der heiligen Liebe ausgegangen sind

oder noch von ihr ausgehen können, so darf man sie in keiner Weise unter die genugthuenden Werke rechnen.

b) Ich antworte; es sei die Meinung einiger gewesen, die im Stande der heiligen Liebe gemachten Werke, die man als lebendige bezeichnet, seien verdienstvoll für das ewige Leben und genugthuend mit Rücksicht auf die Entfernung der Strafe; die sogenannten toten Werke aber würden durch die nachfolgende heilige Liebe zu lebendigen, soweit es auf die genugthuende Kraft ankommt; sie verdienten jedoch nicht das ewige Leben. Doch dies ist offenbar falsch. Denn Beides haben die in der Liebe gethaenen Werke auf Grund der nämlichen Wurzel; weil sie nämlich Gott angenehm sind. Kann also die nachfolgende Liebe die toten Werke nicht zu lebendigen machen mit Rücksicht auf das Eine, so auch nicht mit Rücksicht auf das Andere.

c) I. Die Früchte werden angerechnet, dies will die Stelle besagen, nicht von der Zeit an, wo der Mensch anfing in der Sünde zu sein, sondern wo er aufhörte zu sündigen. Oder es soll heißen, die Früchte werden angerechnet von der Zeit an, wo er Reue hatte, wenn auch die Sünden noch nicht gebeichtet und somit nach dieser Seite hin nicht getilgt waren. Oder: Je größer der Reueschmerz ist, desto mehr mindert sich die Strafe; und je mehr jemand im Stande der Sünde Gutes thut, desto mehr bereitet er sich zur Gnade der Reue vor und sonach ist es wahrscheinlich, daß er eine mindere Strafe verdient. Deshalb müßten solche Menschen, die gebührenderweise vorbereitet sind, von den Beichtvätern mit mehr Milde behandelt werden und müßte man ihnen weniger Buße auflegen.

II. Die Taufe prägt einen Charakter in die Seele ein. Nimmt also die hinzutretende heilige Liebe die Verstellung und die Sünde fort, so gewinnt die Taufe ihre Wirkung. Dies gilt aber nicht von der Genugthuung. Zudem ist die Genugthuung an sich ein Werk des Menschen; die Taufe aber ist einzig Gottes Werk und rechtfertigt einzig auf Grund der göttlichen Einsetzung, so daß sie nicht in der nämlichen Weise ertötet wie die Genugthuung.

III. Von einigen genugthuenden Werken bleibt eine gewisse Wirkung, auch wenn sie selbst vorübergegangen sind; wie vom Fasten eine gewisse Schwächung des Körpers zurückbleibt, vom Almosengeben eine Verminderung von Hab und Gut. Solche Werke also brauchen nicht noch einmal gemacht werden; denn in dem was von ihnen bleibt, sind sie kraft der Buße dann Gott angenehm. Werke aber, die keine besondere Wirkung zurücklassen, nachdem sie geschehen sind, müssen noch einmal gemacht werden; wie Gebete u. dgl. Der innerliche Akt jedoch selber, weil er in jedem Falle vorübergeht, wird in keiner Weise lebendig und muß noch einmal gemacht werden.

Vierter Artikel.

Die nicht in der Liebe gethaenen guten Werke verdienen keinerlei Gut.

a) Dies scheint aber. Denn:

I. Gott ist gerecht. Er belohnt demnach solche Werke mindestens mit zeitlichen Gütern.

II. Matth. 5. heißt es: „Sie haben ihren Lohn empfangen." Da ist aber von Werken die Rede, die aus Eitelkeit und somit nicht in Liebe gemacht sind. Also verdienen solche Werke etwas Gutes.

III. Wer im Stande der Sünde viel Gutes thut, steht doch jedenfalls Gott näher wie einer, der nichts Gutes thut. Also empfängt er von Gott mehr Gutes.

Auf der anderen Seite „ist der Sünder des Brotes nicht wert, das er ißt," wie Augustin sagt.

Der Sünder ist mit Rücksicht auf die heilige Liebe Nichts; also kann er nichts verdienen (1. Kor. 13.).

b) Ich antworte: als „Verdienst" werde im eigentlichen Sinne etwas Derartiges bezeichnet, daß demjenigen, der so handelt, auf Grund der Gerechtigkeit ein Lohn zu teil werden muß. Nun kann die Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne genommen werden d. h. von seiten des empfangenden; oder einer gewissen Ähnlichkeit zufolge, von seiten des gebenden, für den es gewissermaßen schicklich ist, daß er etwas gebe, obgleich der empfangende nicht ein Recht, etwas, wie ihm Geschuldetes, zu empfangen, beanspruchen kann. In diesem Sinne sagt Anselm (prosol. c. 10.): „Gott ist gerecht, wenn er der Sünder schont; weil dies für Ihn sich so geziemt."

Danach nun entsteht eine doppelte Art von „Verdienst": 1. Das gleichwertige (meritum condigni), wodurch der thätigseiende ein so beschaffener wird, daß er ein Recht hat, Lohn zu empfangen; — 2. das sich geziemende (meritum congrui), wonach für den gebenden es sich geziemt oder für ihn es schicklich ist, daß er etwas gebe. Da nun in allem dem, was ohne Entgelt, gratis, gegeben wird, das erste Princip des Gebens ist die Liebe; so kann unmöglich es geschehen, daß jemand für sich ein Recht erwirbt, etwas zu erhalten, welcher der Liebe der Freundschaft ermangelt. Nur also auf Grund der heiligen Liebe in einem kann für diesen das Recht entstehen, daß ihm etwas geschuldet werde; sei dies etwas Ewiges oder etwas Zeitliches, da dies Alles rein von der Freigebigkeit Gottes herkommt. Also ein sogenanntes gleichwertiges Verdienst können die nicht in der Liebe gethaenen Werke in keiner Weise weder für Zeitliches noch für Ewiges beanspruchen. Weil es aber für die göttliche Güte sich geziemt, daß, wo auch immer sie eine entsprechende innere Verfassung findet, sie da auch die Vollendung hinzufüge; so kann man sagen, es verdiene jemand ex congruo durch solche Werke. Demgemäß nun haben dieselben in dreifacher Weise Wert: a) um zeitliche Güter zu erhalten; b) um zur Gnade vorzubereiten; c) um an gutes Wirken zu gewöhnen. Weil solches Verdienst aber nicht eigentlich Verdienst heißen kann, so muß man lieber sagen, derartige Werke verdienten nichts vor Gott.

c) I. Wie nach 8 Ethic. ult. der Vater nie Schuldner wird gegenüber seinem Kinde, weil dieses nie ihm Gleichwertiges bieten kann mit dem, was es vom Vater empfangen; so wird um so mehr Gott nie Schuldner des Menschen, wenn der Wert eines Werkes rein an sich, in seinem Umfange, erwogen wird. Also nicht so, sondern nur auf Grund der heiligen Liebe, verdient der Mensch wahrhaft etwas bei Gott; da die Liebe macht, daß den Freunden Alles gemeinsam ist. Ein außerhalb der heiligen Liebe gethaenes Werk sonach kann niemals beanspruchen, daß ihm von seiten Gottes etwas geschuldet werde. Das böse Werk aber verdient, rein an sich im Umfange seines Wertes betrachtet, auf Grund der Gleichwertigkeit, Strafe; denn nichts Böses ist uns von Gott her geworden sondern nur Gutes.

Danach beantworten sich die übrigen angeführten Auslassungen.

Fünfter Artikel.

Die Art und Weise wie die vorbesagten Werke die Peinen der Hölle mildern.

a) Sie mildern dieselben gar nicht. Denn:

I. Dem Umfange der Schuld wird der Umfang der Strafe in der Hölle entsprechen. Den ersteren aber verringern die außerhalb der heiligen Liebe gethaenen Werke nicht; also auch nicht den der Strafen.

II. Die Dauer der Höllenstrafen ist wohl ohne Grenzen, aber nicht die Wirksamkeit oder Kraft derselben. Nun wird jegliches Begrenzte durch eine Verringerung minder. Also könnte vermöge solcher Werke eine derartige Verringerung stattfinden, daß die Höllenstrafen nichts mehr bedeuteten.

III. Die Fürbitten der Kirche sind wirksamer wie die nicht in der Liebe gethaenen Werke. Nach Augustin (Enchir. 109.) aber „nützen die Fürbitten der Kirche den verdammten nichts." Also.

Auf der anderen Seite erklärt der nämliche Augustin (l. c.): „Sie nützen, denen sie nützen, entweder dazu daß die Sünden voll nachgelassen werden, oder daß die Verdammnis selber in etwa erträglicher sei."

Gutes thun hat mehr Kraft wie Böses meiden. Böses meiden aber heißt immer so viel wie Strafe meiden, auch in dem, der außerhalb der heiligen Liebe ist; — also um so mehr wirkt dies das Thun des Guten.

b) Ich antworte; soll die Verringerung der Höllenstrafen hier dies besagen, daß dieselben durch die erwähnten guten Werke, nachdem sie durch die Schuld verdient waren, nun entfernt würden, so sei dies durchaus falsch; denn trotz dieser guten Werke bleibt bestehen die Schuld der Sünden. Wird aber dies so verstanden, daß das Verdienst der Strafe verringert werde, so mildern besagte Werke die Höllenstrafen: 1. weil den Menschen in diesem Falle nicht die Verschuldung trifft, solche Werke unterlassen zu haben; — 2. weil solche Werke immerhin zum Guten vorbereiten, so daß der Mensch mit minder Verachtung sündigt und von vielen Sünden zurückgehalten wird.

Die zeitlichen Strafen aber schieben auf oder mindern solche Werke direkt, wie aus der Geschichte Achabs (3. Kön. 21.) hervorgeht.

Manche wieder sagen, diese Verringerung beziehe sich nicht auf die Substanz der Strafe, wohl aber darauf, daß der sie tragende Mensch dazu mehr gekräftigt werde. Dies ist aber falsch. Denn eine solche Kräftigung wäre nichts Anderes als eine entsprechende Entfernung der Leidensfähigkeit. Letztere aber richtet sich nach dem Maße der Schuld. Wird diese also nicht vermindert, so auch nicht die Leidensfähigkeit des Subjekts.

Der Wurm des Gewissens wird ebenfalls nicht minder auf Grund solcher Werke, wie andere meinen. Denn die Gewissensbisse entsprechen genau der Schuld.

c) Damit beantwortet.

Fünfzehntes Kapitel.

Der Inhalt der genugthuenden Werke.

Erster Artikel.

Die genugthuenden Werke enthalten immer Strafe in sich.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Gott hat keine Freude an unseren Peinen, nach Job 3. Die Bußwerke aber sollen Ersatz leisten für die Beleidigungen Gottes.

II. „Die heilige Liebe schließt keine Strafe ein," nach 1. Joh. 4. Um so mehr aber tragen diese Werke den Charakter der Genugthuung, je mehr sie aus der heiligen Liebe fließen.

III. „Genugthun heißt," nach Anselm, „Gott die geschuldete Ehre geben." Dies kann aber auch geschehen durch andere Werke wie solche, die da Strafe in sich enthalten.

Auf der anderen Seite sagt Gregor (hom. 20.): „Gerecht ist es, daß der Sünder um so mehr Qualen sich auflegt durch die Buße, je mehr Nachteil er sich zugefügt hat durch die Schuld."

Die Bußwerke sind Medizin, um die Wunden der Sünde zu heilen.

b) Ich antworte; es solle 1. durch die Genugthuung ein Ersatz geleistet werden für die vergangene Beleidigung Gottes. Ein solcher Ersatz aber bedeutet eine Ausgleichung zwischen dem Beleidiger und dem beleidigten, die da in der menschlichen Gerechtigkeit berücksichtigt wird dadurch daß dem einen etwas entzogen wird, was er zu viel hatte, und dem anderen etwas gegeben, was er zu wenig hatte. Nun kann wohl Gott nichts entzogen werden, soweit das Sein Gottes an sich in Betracht kommt; der Sünder aber hat Ihm etwas entzogen, soweit es auf ihn ankommt. Also muß dem Sünder etwas entzogen werden durch die Genugthuung, was der Ehre Gottes dient. Das gute Werk aber an sich entzieht nichts, sondern vollendet den thätigseienden vielmehr; also muß es zum mindestens etwas für den Menschen Peinvolles in sich schließen, soll es der Genugthuung dienen; und somit muß das dem büßenden etwas entziehen.

Ähnlich soll die Genugthuung 2. vor künftiger Schuld behüten; und deshalb muß sie auch Strafe in sich schließen, weil der Mensch nicht gern zur Sünde zurückkehrt, nachdem er die Strafe dafür in sich erfahren hat. Danach sind die Strafen wie Medizinen, nach 2 Ethic. 3.

c) I. Gott erfreut sich nicht an den Peinen als Peinen, sondern insoweit sie gerecht sind; und danach sind sie genugthuend.

II. Wie in der Genugthuung das Peinvolle, als Strafe Dienende, so wird beim Verdienste erwogen das Schwierige. Die Minderung der Schwierigkeit nun, die auf seiten der Thätigkeit, des Aktes selber, sich findet, macht geringer das Verdienst. Die Minderung der Schwierigkeit aber, welche von der großen Bereitwilligkeit im Willen herkommt, macht das Verdienst nicht geringer, sondern größer. Und ähnlich vermindert das Ver-

ringern der Strafe, soweit dies von der großen durch die Liebe erzeugten Bereitwilligkeit im Willen herkommt, nicht die Wirksamkeit der Genugthuung, sondern vermehrt dieselbe.

III. Das der Sünde Geschuldete versteht hier Anselm; und das ist die Ersatzleistung für die Beleidigung Gottes, also etwas mit Pein oder Strafe für den Sünder Verbundenes.

Zweiter Artikel.

Die Leiden des gegenwärtigen Lebens haben genugthuende Kraft.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Genugthuend ist nur was verdienstlich ist. Verdienstlich aber für uns ist nur das, was in unserer Gewalt sich findet; und dies ist mit den Leiden dieser Welt nicht der Fall.

II. Solche Leiden sind gemeinsam den guten und den bösen; die Genugthuung aber nicht.

III. Solche Leiden erdulden bisweilen jene, welche nicht gesündigt haben, wie Job darthut. Die Genugthuung aber geht auf die vergangenen Sünden.

Auf der anderen Seite heißt es Röm. 5.: „Die Trübsal wirkt Geduld, die Geduld aber erprobt" d. h. „sie reinigt von Sünden," sagt die Glosse.

Zu Ps. 118. sagt Anselm: „Fehlt das Bewußtsein der Sünde, so dient die Strafe als Genugthuung."

b) Ich antworte; die Ersatzleistung für die begangene Beleidigung kann von jenem ausgehen, der beleidigt hat, oder von einem anderen. Im letzteren Falle aber hat sie mehr den Charakter der strafenden Vergeltung oder Rache, als den der Genugthuung; im ersteren Falle ist da zugleich der Charakter der Genugthuung. Macht nun der Sünder die von Gott für die Sünde gesandten Trübsale gewissermaßen zu den seinigen, so daß diese Ersatzleistung auch von ihm selber ausgeht, so erhalten solche Trübsale den eigentlichen Charakter der Genugthuung und reinigen von Sünden. Erträgt er sie aber widerwillig und ungeduldig, dann sind diese selben Trübsale eben nur rächende Vergeltung.

c) I. Diese Leiden werden etwas in unserer Gewalt Stehendes, wenn wir dieselben gut gebrauchen, d. h. geduldig ertragen. So macht der Mensch aus der Not eine Tugend und werden die Leiden dieses Lebens verdienstvoll und genugthuend.

II. Wie „unter dem nämlichen Feuer das Gold erglänzt und das Stroh raucht" (Aug. 1. de civ. Dei 8.); so werden durch die nämlichen Schläge die guten gereinigt und die bösen verschlechtert. Die Leiden also sind gemeinsam; die Genugthuung aber gehört nur den guten an.

III. Die genannten Leiden beziehen sich zwar immer auf eine vergangene Schuld; nicht aber immer auf eine von der eigenen Person begangene sondern bisweilen auf die Schuld, welcher die Natur unterliegt. Denn weil in der Natur die Schuld vorhergeht, deshalb wird von Gott der einzelnen Person manchmal Strafe ohne deren persönliche Verschuldung aufgelegt; damit sie kraft der Tugend Verdienste sammle und sich vor Sünde hüte. Beides ist ja auch in der Genugthuung notwendig. Denn

das Werk muß verdienstvoll sein, damit es vor Gott Ehre verdiene; und es muß eine Schutzwache für die Tugend sein, damit man sich vor Sünden in Zukunft hüte.

Dritter Artikel.

Almosen, Fasten und Gebet sind die genugthuenden Werke.

a) Diese Aufzählung ist nicht zulässig. Denn:

I. Das Gebet schließt keinerlei Pein als Strafe in sich; vielmehr sagt Jakobus (5, 13.): „Ist jemand von euch traurig? So bete er. Ist er voll Gleichmut? So lobsinge er." Das Bußwerk aber muß in irgend einer Weise Pein verursachen.

II. Jede Sünde ist eine fleischliche oder eine geistige. Hieronymus aber sagt zu Mark. 9. (hoc genus daemoniorum): „Durch Fasten werden die Sünden des Fleisches geheilt; durch Gebet die des Geistes." Also giebt es kein anderes Bußwerk.

III. Das Almosen reinigt von allen Sünden, nach Luk. 11.: „Gebet Almosen; und siehe Alles ist euch rein." Alles Übrige ist also unnütz.

IV. Auf der anderen Seite wird der eine Teil des Gegenstandes der Sünde durch den anderen geheilt (2 Ethic. 2.). Viel mehr Arten Sünden aber giebt es wie drei. Also müssen mehr Arten Bußwerke sein.

V. Pilgerfahrten, Geißelungen und ähnliche Werke werden auch als Genugthuung aufgelegt.

b) Ich antworte, durch die Genugthuung solle etwas uns entzogen werden zur Ehre Gottes. Nun haben wir nur Güter der Seele, des Leibes und äußere. Den letzteren entziehen wir etwas durch das Almosen; dem Leibe durch das Fasten; der Seele dürfen wir kein Gut entziehen, sondern wir müssen uns durch das Gebet ganz und gar Gott unterwerfen.

Ebenso sind diese drei Bußwerke gegen die drei Wurzeln der Sünden gerichtet, welche ja die Genugthuung abschneiden soll: gegen die Begierlichkeit des Fleisches ist das Fasten, gegen die Begierlichkeit der Augen das Almosengeben, gegen den Hochmut des Lebens das Gebet (Aug. sup. Matth.).

Zudem begehen wir alle Sünden entweder gegen Gott, und diesen Sünden wehrt das Gebet den Zutritt (was ja auch Sache der Genugthuung ist); oder gegen den Nächsten, diesen Sünden stellt sich das Almosen entgegen; oder gegen sich selbst, und diesen Anfechtungen wehrt das Fasten den Eintritt.

c) I. Nach manchen hat das rein beschauliche Gebet keine genugthuende Kraft, sondern bereitet nur Freude; wohl aber das reuige, welches seufzt und Strafe hat, weil es beschwerlich ist.

Doch besser sagt man, jedes Gebet sei wohl für den Geist angenehm, aber mit der Abtötung des Fleisches verbunden. Denn „im selben Maße daß in uns stärker wird die Kraft der innerlichsten Liebe, wird ohne Zweifel schwach die Kraft des Fleisches" (Gregor in Ez., hom. 14.). Deshalb erschlaffte auch der Lendennerv Jakobs infolge des Streitens mit Gott (Gen. 32.).

II. Man nennt fleischliche Sünde einmal jene, welche in fleischlichem Ergötzen vollendet wird, wie die Gaumenlust und Unzucht; — dann jene,

welche in dem ſich vollendet, was zum Fleiſche Beziehung hat und ihm dient, wenn ſie auch ihre Vollendung in der Seele findet, wie der Geiz. Solche Sünden alſo ſtehen gleichſam in der Mitte zwiſchen rein geiſtigen und rein fleiſchlichen Sünden; und ſo entſpricht ihnen ein eigenes Bußwerk: das Almoſengeben.

III. Allerdings werden dieſe einzelnen Arten Bußwerke einzelnen Arten von Sünde angepaßt als deren Charakter mehr entſprechend. Aber es kann jede Sünde gebüßt werden durch jedes dieſer Bußwerke. Wer alſo eines derſelben nicht üben kann, dem wird ein anderes aus ihnen aufgelegt, und zumal kann die Stelle der beiden anderen vertreten das Almoſen; denn die anderen Bußwerke verdient ſich der Almoſenſpender gewiſſermaßen und ſie werden ihm eigen in jenen, denen er Almoſen ſpendet. Wenn alſo das Almoſen auch alle Sünden reinigt, ſo ſind doch die anderen Bußwerke nicht überflüſſig.

IV. Alle Gattungen Sünden laſſen ſich auf jene drei Wurzeln der Sünden zurückführen.

V. Alle körperlichen Bußwerke ſind auf das Faſten zurückzuführen, alle Werke der Nächſtenliebe auf das Almoſen, alle Akte der Gottesverehrung auf das Gebet.

Sechzehntes Kapitel.

Über jene, die das Bußſakrament empfangen.

Erſter Artikel.

Die Buße in den unſchuldigen.

a) In den unſchuldigen iſt keine Buße. Denn:

I. Sache der Buße iſt es, die begangenen Sünden zu beweinen. Die unſchuldigen aber haben keine Sünden begangen.

II. Die Buße ſchließt Strafe ein, welche den unſchuldigen nicht geſchuldet iſt.

III. Die Buße fällt zuſammen mit der vergeltenden Gerechtigkeit, die nichts vorfindet in den unſchuldigen.

Auf der anderen Seite werden alle Tugenden zugleich eingegoſſen. Die Buße aber iſt eine Tugend.

Wer niemals körperlich krank war, wird doch als heilbar bezeichnet; alſo auch jener, der geiſtig niemals krank war. Nun iſt die thatſächliche Heilung eine Folge des thatſächlichen Büßens. Alſo iſt die Heilbarkeit als Zuſtand eine Folge des Zuſtandes der Tugend der Buße. Wenn auch jemand alſo niemals Sünde hatte, ſo beſitzt er doch die Tugend der Buße.

b) Ich antworte, der Zuſtand habe zur Vorausſetzung das betreffende Vermögen; der Akt ſelber aber wieder hat zur Vorausſetzung einen Zuſtand.

Fällt also das betreffende Vermögen fort, so fällt auch fort der Zustand; aber nicht wenn der betreffende Akt nicht da ist. So kann ein armer Mann den Zustand der Prachtliebe haben; aber er kann nicht einen dementsprechenden Akt setzen, er kann nicht danach thätig sein, weil ihm der Stoff oder Gegenstand für diese Thätigkeit, nämlich das Geld, fehlt. Da also der Stoff oder die Materie für die Buße die Sünden sind, welche die unschuldigen nicht haben, so haben sie nicht den Akt oder die Thätigkeit des Büßens; aber sie haben mit der heiligmachenden Gnade den Zustand der Tugend der Buße.

c) I. Die unschuldigen können immerhin sündigen, das Vermögen dazu fehlt ihnen nicht; und so haben sie den Zustand der Buße. Dieser Zustand ist aber nie Princip des Thätigseins, außer mit Rücksicht auf läßliche Sünden; denn eine Todsünde entfernt denselben. Trotzdem ist er nicht umsonst da; denn er ist eine Vollendung der Natur.

II. Es ist möglich, daß in den unschuldigen etwas sich finde, was Strafe verdient; deshalb haben sie den Zustand der Tugend der Buße.

III. Dasselbe.

Zweiter Artikel.

Die Tugend der Buße bleibt in den heiligen im Himmel.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Gregor der Große sagt (4. moral. ult.): „Die heiligen erinnern sich der begangenen Sünden, wie wir im Stande der Gesundheit uns ohne Schmerz der überstandenen Schmerzen einer Krankheit erinnern." Die Buße aber ist ein Schmerz im Herzen.

II. Die heiligen im Himmel sind durchaus Christo gleichförmig, in welchem keine Tugend der Buße war, weil in Ihm kein Glaube war als Princip der Buße.

III. Überflüssig ist jeder Zustand, der nie in Thätigsein übergeht. Die heiligen im Himmel aber erwecken thatsächlich nie Reue.

IV. Auf der anderen Seite bleibt die Gerechtigkeit in den heiligen, denn sie ist unvergänglich. Also bleibt die Buße als Teil derselben.

V. Im Leben der Altväter wird gelesen, daß einer dieser Altväter gesagt habe, Abraham bereue im Himmel, daß er nicht mehr Gutes gethan. Mit größerem Rechte aber muß den Menschen schmerzen das begangene Übel wie das unterlassene Gute, wozu er nicht verpflichtet war. Also ist in den heiligen Reue über die begangenen Sünden.

b) Ich antworte, die Kardinaltugenden bleiben im Himmel gemäß dem thatsächlichen Sein oder der Thätigkeit, die sie im Stande der höchsten abschließenden Vollendung haben werden. Da nun die Buße ein Teil der Gerechtigkeit ist, so bleibt sie als Zustand der Tugend in jenem, der sie hier im Leben besaß; aber sie wird eine andere Thätigkeit haben: nämlich dankſagen Gott für seine Barmherzigkeit, welche die Sünden nachläßt.

c) I. Jene Stelle zeigt, daß die Buße nicht dieselbe Thätigkeit haben wird dort wie hier.

II. Christus konnte nicht sündigen und somit hatte er nicht die Tugend der Buße.

III. Das Bereuen oder Schmerzen wird dort nicht sein; aber der Zustand der Buße wird da eine andere Thätigkeit entfalten.

IV. Zugestanden.

V. Der Wille des heiligen im Himmel ist durchaus gleichförmig mit dem Gottes. Er will also kein Übel mit dem „vorhergehenden Willen", das Übel nämlich an sich betrachtet. Er will es mit dem „nachfolgenden Willen", nämlich in Begleitung aller gebührenden Umstände im einzelnen. Und solchen Willen nennt jener Altvater im uneigentlichen Sinne „Reue".

Dritter Artikel.

Der reine Geist kann keinen Zustand der Buße haben.

a) Er kann dies wohl. Denn:

I. Jakob. 2. heißt es: „Die Teufel glauben und zittern." Kann in ihnen aber Furcht sein, so auch Buße oder Reue.

II. Nach Aristoteles (9 Ethic. 4.) „werden die bösen mit Reue erfüllt und dies ist ihre größte Strafe." Die Teufel aber haben alle Strafen.

III. Leichter bewegt sich ein Wesen hin zu dem, was seiner Natur gemäß wie zu dem, was wider seine Natur ist. Nun ist die Sünde wider die Natur, die Reue oder Buße ist als Gerechtigkeit gemäß der Natur. Also sind sie mehr empfänglich für die Reue wie für die Sünde.

IV. Nach Damascenus (2. de orth. fide 4.) gilt das nämliche Urteil für die reinen Geister wie für die vom Leibe getrennten Seelen. Letztere aber haben im Himmel den Zustand der Buße, also auch die heiligen Engel.

Auf der anderen Seite erlangt der Mensch durch die Buße Verzeihung seiner Sünden; was bei den reinen Geistern nicht der Fall ist.

Nach Damascenus (l. c.) „ist der Mensch zugänglich der Buße wegen der Gebrechlichkeit des Körpers;" die Engel aber haben keinen Körper.

b) Ich antworte, die Reue oder Buße sei in uns 1. als leidenschaftliche Bewegung, also als fühlbare Trauer über ein begangenes Übel; — 2. sei sie eine Tugend im Willen und danach äußert sie sich thatsächlich in der Verabscheuung des begangenen Übels mit dem Vorsatze der Besserung und der Absicht, Gott wegen der begangenen Beleidigung zu versöhnen. Nun kommt das Verabscheuen des Übels jemandem zu, insoweit er eine in der Natur begründete Beziehung zum Guten hat. Und weil solch natürliche Beziehung und Ordnung niemals ganz entfernt wird, so bleibt der Abscheu vor der begangenen Sünde auch in den verdammten; und somit bleibt, um so gemäß einer gewissen Ähnlichkeit zu sprechen, in den verdammten das Leiden der Buße oder die Buße als Leidenschaft, nach Sap. 3.: „Sie werden in sich selber Buße thun." Solche Reue als bloßes Leiden oder thatsächliches Schmerzen, da sie kein Zustand ist, kann also keineswegs in den guten Engeln sein; sondern nur in den bösen, für die dasselbe gilt wie für die verdammten Menschen, nach Damascenus: „Was für die Menschen der Tod ist, das ist für den reinen Geist sein Fallen."

Nun ist die nachlaßbare Sünde recht eigentlich der Gegenstand der Reue oder Buße als einer Tugend. Da also den reinen Geistern ihre Sünde nicht nachgelassen werden kann, so haben sie auch nicht ein Vermögen, welches Sitz eines entsprechenden Zustandes der Buße sein könnte; und somit haben sie in keiner Weise die Buße als eine Tugend.

c) I. Die Furcht verursacht in ihnen eine gewisse Bewegung zur Reue hin; das ist aber keine Tugend, sondern nur ein thatsächliches Leiden.

II. Ebenso.

III. Das Gute der Natur in ihnen ist gut und neigt hin zum Guten; ihr freier Wille aber ist verhärtet im Bösen. Nun folgt die tugend- oder lasterhafte Hinneigung vielmehr dem freien Willen als der Hinneigung der Natur. Also können sie wohl die natürliche Hinneigung zum Guten haben; und doch ist in ihnen keine Tugend mit der entsprechenden Hinneigung.

IV. In den heiligen Seelen konnte sein die Sünde oder sie war da als eine nachlaßbare; nicht aber ist dies bei den heiligen Engeln der Fall.

Siebzehntes Kapitel.

Über die Schlüsselgewalt.

Erster Artikel.

Es muß in der Kirche eine Schlüsselgewalt sein.

a) Dies ist nicht notwendig. Denn:

I. Die Himmelsthüre ist offen, nach Apok. 4.: „Ich schaute; und siehe im Himmel war die Thüre offen." Christus auch sagt von Sich selbst: „Ich bin die Thüre" (Joh. 10.).

II. Der Schlüssel dient zum Öffnen und zum Schließen. Das kommt aber Christo allein zu, nach Apok. 3.: „Er öffnet; und niemand ist, der da schließt."

III. Wem der Himmel geöffnet wird, dem wird die Hölle geschlossen und umgekehrt. Wer also die Schlüssel für den Himmel hat, der hat auch die für die Hölle. Man sagt aber nicht, daß die Kirche die Schlüssel für die Hölle hat.

Auf der anderen Seite heißt es Matth. 16.: „Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben."

Jeder Verwalter muß die Schlüssel zu dem haben, was er verwaltet. Die Diener der Kirche aber sind die Verwalter der göttlichen Geheimnisse, nach 1. Kor. 4.

b) Ich antworte, „Schlüssel" wird im Bereiche des Körperlichen jenes Werkzeug genannt, welches eine Thüre öffnet. Das Himmelreich aber wird durch die Sünde geschlossen sowohl mit Bezug auf die Schuld wie mit Bezug auf die Strafe. Das also, wodurch ein solches Hindernis entfernt wird, nennt man Schlüssel. Solche Gewalt nun ruht bei der heiligsten Dreieinigkeit kraft der Autorität; bei Christo als Menschen kraft des Verdienstes seines Leidens, von dem ebenfalls es heißt, es öffne die Himmelsthüre. Und weil aus der Seitenwunde Christi am Kreuze die Sakramente flossen,

aus denen die Kirche ihr Bestehen ableitet; deshalb bleibt in der Kirche die Wirksamkeit des Leidens. Und deshalb ist auch den Dienern der Kirche eine gewisse Gewalt, um das genannte Hindernis zu entfernen, eingeräumt; nicht eine ihnen selbständig zukommende, sondern eine, die sich von der Kraft des Leidens Christi ableitet. Und diese Gewalt nennt man im übertragenen Sinne Schlüsselgewalt.

c) I. Die Himmelsthüre an sich und von sich aus ist immer geöffnet. Das Hindernis aber von der menschlichen Natur aus, welches von der Erbsünde kommt, ist entfernt worden durch das Leiden Christi. Und deshalb sah Johannes, daß nach dem Leiden Christi die Himmelsthüre offen stand. Noch heute aber ist sie geschlossen für jeden, der die Erbsünde oder eine persönliche Sünde hat; und deshalb bedürfen wir der Sakramente und der Schlüssel der Kirche.

II. Dies ist zu verstehen vom Schließen des Limbus, in den niemand mehr eintritt, und vom Öffnen des Paradieses, da das Hindernis von seiten der Natur in dasselbe einzutreten, entfernt worden ist durch das Leiden Christi.

III. Der Schlüssel, womit die Hölle geöffnet und geschlossen wird, ist die Macht, Gnade zu verleihen, kraft deren die Hölle geöffnet wird, damit der Mensch die Sünde als die Pforte der Hölle verlasse; und kraft deren sie geschlossen wird, damit der Mensch nicht weiter in Sünden falle, unterstützt durch die Gnade. Gnade verleihen aber gehört Gott allein an; und deshalb hat Er den Schlüssel der Hölle sich selber vorbehalten. Der Schlüssel der Hölle ist auch die Gewalt, die verschuldete zeitliche Strafe nachzulassen, die da bleibt und durch welche der Mensch gehindert ist im Eintreten in den Himmel. Mit größerem Rechte also wird gesagt, dem Menschen sei gegeben worden der Schlüssel des Himmelreichs wie der Schlüssel der Hölle; denn es bedeutet dies nicht dasselbe. Aus der Hölle nämlich wird jemand geführt durch den Nachlaß der ewigen Strafe; der deshalb noch nicht alsobald in den Himmel eintritt, weil zeitliche Strafe bleibt.

Oder man kann sagen, es ist der Schlüssel von Himmel und Hölle zugleich; insofern dadurch selber, daß jemandem das Eine geschlossen wird, sich ihm das Andere öffnet; — jedoch wird der Name vom Würdigeren hergenommen.

Zweiter Artikel.

Die Schlüsselgewalt ist dieselbe wie die Binde- und Lösegewalt.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Die im Sakramente übertragene geistige Gewalt ist das Nämliche wie der sakramentale Charakter. Die Schlüsselgewalt aber fällt nicht zusammen mit dem sakramentalen Charakter; denn durch letzteren tritt der Mensch in entsprechende Beziehung zu Gott, durch die Schlüsselgewalt zu den untergebenen.

II. Kirchlicher Richter, der also binden und lösen kann, wird nur jener genannt, der Jurisdiktion hat; diese aber wird nicht zugleich mit der Weihe verliehen, während die Schlüsselgewalt zugleich mit der Weihe gegeben wird. Also ist dies nicht das Nämliche.

III. Wenn jemand von sich aus würdig ist, wird er zum Himmelreiche zugelassen. Was aber jemand von sich aus kann, dazu bedarf es keiner

weiteren thätig eingreifenden Gewalt. Also bedarf es keiner Schlüsselgewalt, um in den Himmel einzutreten.

IV. Die Sünder sind unwürdig des Himmelreichs. Die Kirche aber betet für die Sünder, damit sie in den Himmel kommen. Unwürdige also schließt sie nicht aus vom Himmel; und somit, da sie von sich aus würdigen und unwürdigen öffnet, bedarf es keiner eigentlichen Schlüssel, die da scheiden sollen.

V. In allen geordneten wirkenden Kräften gehört das zuletzt Stehende dem an erster Stelle wirkenden an und nicht dem Werkzeuge. Das Letzte aber ist das Himmelreich im Bereiche des menschlichen Wohles. Also das Öffnen gehört Gott als dem Erstwirkenden an; und nicht dem Diener, der das Werkzeug hat, den Schlüssel nämlich.

b) Ich antworte, nach 2. de anima müsse jedes Vermögen auf Grund seiner Thätigkeit definiert werden. Nun ist die Schlüsselgewalt ein gewisses Vermögen; also muß man sie begrifflich bestimmen gemäß der entsprechenden Thätigkeit. Es besteht die Thätigkeit der Schlüsselgewalt jedoch nicht darin, daß sie überhaupt den Himmel öffnet, denn so ist er schon geöffnet; sondern daß sie ihn für diesen bestimmten öffnet. Das kann aber nicht geregelterweise geschehen, wenn man nicht erwägt, ob der betreffende dafür geeignet ist, in den Himmel einzutreten. Deshalb steht in der Definition der Schlüsselgewalt zuerst die Seinsart, zu der sie gehört; sie ist nämlich eine Gewalt oder ein Vermögen; — dann steht der Träger oder das Subjekt dieser Gewalt, nämlich der kirchliche Richter; — ferner die Thätigkeit: Schließen oder Öffnen, Ausschließen nämlich oder Aufnehmen; — zudem der Gegenstand, nämlich das Himmelreich; — endlich die Beschaffenheit der betreffenden, ob sie nämlich würdig sind oder unwürdig. Danach nun definiert Hieronymus zu Matth. 16. die Schlüsselgewalt als „die Gewalt, kraft deren der kirchliche Richter die würdigen aufnehmen und die unwürdigen ausschließen muß vom Himmelreiche"; und somit ist sie nichts Anderes wie die Binde- und Lösegewalt.

c) I. Zwei Wirkungen, von denen die eine dient der anderen, gehören der nämlichen Gewalt an; wie das nämliche Feuer wärmt und auflöst. Da nun alle Gnade und aller Nachlaß im mystischen Körper ausgeht vom Haupte, so scheint es dem Wesen nach die gleiche Gewalt zu sein, vermittelst deren der Priester konsekrieren kann, und jene, kraft deren er, vorausgesetzt die Jurisdiktion, bindet und löst. Der Unterschied besteht nur in der vernünftigen Auffassung gemäß den verschiedenen Wirkungen; wie das Feuer nach einer anderen Seite hin warm macht und nach einer anderen hin flüssig macht. Der sakramentale Charakter also in der Priesterweihe, die Gewalt zu konsekrieren und die Gewalt zu binden und zu lösen fällt dem thatsächlichen Sein nach wesentlich in eins zusammen; der Unterschied besteht in der vernünftigen Auffassung gemäß den Wirkungen.

II. Jede geistige Gewalt wird gegeben zusammen mit einer gewissen Weihe. Und so wird die Schlüsselgewalt mit der Weihe gegeben. Aber die Ausübung derselben erfordert einen gebührenden Gegenstand, der da ist das kraft der Jurisdiktion untergebene christliche Volk. Bevor also jemand die Jurisdiktion besitzt, hat er die Schlüsselgewalt; aber er kann, mangels eines Gegenstandes, auf den er sie anwendet, kraft derselben nicht thätig sein, er kann nicht sie ausüben. Und weil jede Gewalt vermittelst ihrer Thätigkeit definiert wird, deshalb steht in der Definition der Schlüsselgewalt etwas zur Jurisdiktion Gehörendes.

III. Es kann jemand 1. in der Weise des Himmels würdig sein, daß er kraft der ihm innewohnenden heiligen Liebe ein Recht auf den Himmel hat; und für diesen steht der Himmel bereits offen; — oder es kann 2. jemand des Himmels würdig sein, daß er in gewisser Weise geeignet ist für den Himmel; und einen solchen macht die Schlüsselgewalt zu einem ganz und gar würdigen.

IV. Wie Gott verhärtet; nicht weil Er Bosheit verliehe, sondern weil Er seine Gnade nicht verleiht; — so sagt man vom Priester, er schließe aus vom Himmel; nicht weil er ein Hindernis setzt für den Eintritt in den Himmel, sondern weil er das bestehende Hindernis nicht hinwegräumt. Denn er kann es nur dann entfernen, wenn Gott zuerst dazu einwirkt. Und deshalb wird zuerst gebetet, daß Gott löse, damit sodann die Lossprechung des Priesters ihre Stelle finde.

V. Die Thätigkeit des Priesters erstreckt sich nicht unmittelbar auf das Himmelreich, sondern auf die Sakramente, vermittelst deren der Mensch in den Himmel eintritt.

Dritter Artikel.

Es giebt zwei Schlüssel.

a) Nur einen giebt es. Denn:

I. Zur Entfernung eines einzigen Riegels ist nur ein Schlüssel erfordert. Nur ein Riegel aber schließt den Himmel: die Sünde.

II. Die Wissenschaft kann nicht als ein Schlüssel bezeichnet werden. Denn in der Weihe wird die Schlüsselgewalt verliehen. Manche aber sind geweiht und haben wenig Wissen; während andere nicht geweiht sind und Wissen haben; nicht nämlich teilt die Priesterweihe ein eingegossenes Wissen mit. Also ist nur die Macht, zu urteilen, der Schlüssel, welcher hier in Frage kommt; und nicht die Wissenschaft.

III. Die Macht des Priesters über den mystischen Leib Christi hängt ab von seiner Gewalt über den wahren Leib. Letztere aber ist nur eine; also auch die erstere und somit giebt es nur einen Schlüssel.

IV. Auf der anderen Seite ist nicht nur die Wissenschaft, um zu unterscheiden, ein Schlüssel, und nicht nur die Macht, um zu urteilen; — sondern zudem noch der Wille, um loszusprechen. Also sind drei Schlüssel.

V. Die ganze Dreieinigkeit läßt die Sünde nach. Damit also der Sünder ähnlich werde der Dreieinigkeit, müssen drei Schlüssel bestehen.

b) Ich antworte, der Priester müsse, wie das in ähnlichen Fällen immer statthat, zuerst urteilen darüber, ob der betreffende, der das Sakrament empfangen will, geeignet dazu ist; und dann den Akt selber der Spendung des Sakramentes setzen. Zu Beidem ist eine gewisse Autorität nötig. Denn wir können einerseits nicht das geben, was nicht in unserer Gewalt ist; und andererseits kann ein Urteil im wahren Sinne des Wortes nicht gefällt werden, wenn nicht damit die erzwingende Gewalt verbunden ist. Deshalb also ist zuerst erfordert für den Richter im Bußtribunale das Urteil, um zu unterscheiden den würdigen vom unwürdigen; und dann das Urteil, welches den thatsächlichen Empfang des Sakramentes ausspricht. Danach sind also zwei Schlüssel; — dem einen gemäß wird geurteilt, ob der betreffende geeignet sei; dem anderen gemäß wird die Lossprechung erteilt.

Dieſe beiden Schlüſſel ſind nicht weſentlich geſchieden rückſichtlich der Autorität deſſen, der ſie gebraucht, denn ſie wohnen immer zuſammen der nämlichen Autorität inne; ſondern gemäß der Verſchiedenheit in der Wirkſamkeit, wonach der eine den anderen als thatſächlich angewandt vorausſetzt.

c) I. Es kann für den gleichen Riegel der eine Schlüſſel dem anderen dienen, wo auch nur einer unmittelbar öffnet. So iſt es hier. Der Schlüſſel der Unterſcheidung zeigt, wem der Schlüſſel der Macht öffnen ſoll.

II. Hier beſtehen zwei Meinungen. Die eine iſt der Anſicht (Petrus Lombardus), daß nur ſo das Wiſſen hier, als erworbenes oder eingegoſſenes, Schlüſſel genannt wird, inwiefern es dient dem anderen Schlüſſel. In einem gelehrten Manne alſo, der nicht Prieſter iſt, würde ſein Wiſſen nicht „Schlüſſel“ in unſerem Sinne genannt werden. Und mögen im Gegenteil Prieſter kein beſonderes Wiſſen haben, ſo heißt bei ihnen Schlüſſel ihr natürlicher Scharfſinn; und zwar mit Beziehung auf den anderen Schlüſſel. Danach würde alſo der Schlüſſel der Unterſcheidung nicht in der Prieſterweihe gegeben werden; ſondern er beſtände ſchon vorher und würde nach dieſer nur in ſolcher Weiſe bezeichnet.

Dies ſcheint aber gegen Matth. 16. zu ſein, wonach der Herr dem Petrus die „Schlüſſel“ (claves) giebt; und wonach alſo zwei Schlüſſel in der Weihe gegeben werden. Deshalb beſagt die zweite Anſicht, der erſte Schlüſſel ſei hier nicht ein Zuſtand des Wiſſens, ſondern die Autorität, das Wiſſen auf den gegebenen Fall anzuwenden. So erhält der Richter, mag er viel oder wenig wiſſen, durch das ihm übertragene Amt die Macht, ſein Wiſſen auf einen beſtimmten Kreis anzuwenden. Deshalb alſo darf die Macht loszuſprechen nicht ohne Wiſſen angenommen werden; es wäre ja ſündhaft, ein Amt anzunehmen, wenn man nicht die Fähigkeit hat, es würdig zu verwalten. Aber das Wiſſen kann ohne Sünde beſtehen, wenn auch keine Autorität damit verbunden iſt.

III. Die Macht zu konſekrieren erſtreckt ſich nur auf einen Akt, der einem anderen Seinsbereiche zugehört; deshalb iſt da keine Mehrheit und ſie wird nicht unter die Schlüſſel gezählt.

IV. Das Wollen iſt für jeden frei; dazu gehört keine Autorität.

V. Die ganze Dreieinigkeit läßt die Sünde ganz ebenſo nach wie eine einzige Perſon. Alſo darf aus dieſem Grunde der Prieſter nicht drei Schlüſſel haben; zumal der Wille im Prieſter als entſprechend dem heiligen Geiſte, keinen eigenen Schlüſſel verlangt.

Achtzehntes Kapitel.

Die Wirkung der Schlüsselgewalt.

Erster Artikel.

Die Schlüsselgewalt erstreckt sich auf den Nachlaß der Sünden.

a) Kraft der Schlüsselgewalt werden ohne weiteres die Sünden nachgelassen. Denn:

I. Joh. 20. heißt es: „Denen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen." Dies bedeutet aber nicht bloß, daß der Priester offenbar macht den geschehenen Nachlaß der Sünden; denn sonst hätte er nicht mehr Gewalt wie im Alten Testamente.

II. Die Gnade im Bußsakramente hat zum Zwecke den Nachlaß der Sünden. Dieses Sakramentes Verwalter aber ist der Priester kraft der Schlüsselgewalt.

III. Mehr Kraft empfängt der Priester durch die Weihe wie das Wasser durch die Heiligung. Das Wasser in der Taufe aber „berührt den Leib und wäscht rein die Seele" (Aug. 80. in Joan.). Also reinigt der Priester um so mehr im Bußsakramente das Herz von der Schuld.

IV. Auf der anderen Seite sagt Petrus Lombardus, daß Gott diese Gewalt dem Priester nicht übertragen hat, in der Reinigung des innerlichen menschlichen Herzens mitzuwirken. Also läßt der Priester kraft der Schlüsselgewalt nicht die Schuld nach.

V. Nur durch den heiligen Geist wird die Sünde nachgelassen. Diesen zu geben aber ist nicht Sache eines Menschen.

b) Ich antworte, „die Sakramente enthalten kraft der ihnen gewordenen Heiligung eine unsichtbare Gnade" (Hugo a S. Viet. 2. sacr. 9, 11.). Bisweilen nun ist als notwendig für die Gültigkeit des Sakramentes erfordert, daß der Spender sowohl geheiligt oder geweiht sei, als auch die Materie, wie bei der Firmung. Bisweilen ist nur die Heiligung der Materie notwendig wie bei der Taufe, die ja gültig von jedem gespendet werden kann. Bisweilen ist nur die Weihe des Spenders erfordert ohne irgend eine Weihe der Materie wie bei der Buße. In der nämlichen Weise also verhält sich die Schlüsselgewalt im Spender des Bußsakramentes wie die Kraft des Wassers in der Taufe. Darin zudem kommen die Taufe und die Buße überein, daß sie direkt gegen die Sündenschuld gerichtet sind. Dagegen unterscheiden sie sich darin, daß die Buße als Materie hat die Akte des büßenden und somit nur erwachsenen gespendet werden darf, während man die Taufe Kindern und erwachsenen spenden darf.

Den Kindern nämlich wird die Gnade und der Sündennachlaß gegeben ohne irgend eine Vorbereitung von seiten des empfangenden; in den erwachsenen wird vorher erfordert eine Vorbereitung, wodurch die Verstellung entfernt wird, so daß sie also nicht verlangen dürfen, durch die Taufe von Sünden rein zu werden, während sie im Innern an der Sünde haften bleiben

wollen. Diese Vorbereitung nun geht manchmal der Zeit nach vorher der Taufe; bisweilen ist sie zugleich mit dem Empfangen der Taufe. Durch das Bußsakrament aber wird niemals Gnade gegeben, wenn nicht die Vorbereitung vorhanden oder wenn sie nicht früher ist. Wie also das Taufwasser, so wirkt die Schlüsselgewalt auf den Nachlaß der Sünden hin; mag man thatsächlich oder nur dem Verlangen nach sich der Schlüsselgewalt unterwerfen, gerade wie dies auch bei der Taufe der Fall ist.

Die Taufe nun wirkt nicht als erstwirkende Ursache die Gnade, sondern als Werkzeug; und sie verursacht auch nicht die Aufnahme der Gnade selber, sondern sie disponiert oder bereitet vor zu der Gnade, durch welche der Nachlaß der Sünden sich vollzieht. Und ebenso verhält es sich mit der Schlüsselgewalt. Gott allein läßt die Schuld nach. In seiner Kraft wirkt die Taufe als unbelebtes Werkzeug, der Priester als ein lebendiges Werkzeug, also als Diener (nach 8 Ethic. 11.). Die Schlüsselgewalt also hat Beziehung, sie erstreckt sich auf den Nachlaß der Schuld; aber nicht als direkte Ursache, sondern als vorbereitend und disponierend dazu. Wenn sonach jemand vor der Lossprechung nicht vollkommen vorbereitet gewesen wäre, um die Gnade zu empfangen; so würde das Bekenntnis und die Lossprechung selber diese Vorbereitung vollenden und er somit Gnade erhalten, wenn er kein Hindernis entgegenstellt. Denn wäre die Schlüsselgewalt in keiner direkten geregelten Beziehung zum Nachlasse der Schuld, sondern nur zum Nachlasse der Strafe; so würde für den Nachlaß der Schuld nicht erfordert sein das Verlangen nach der Wirkung der Schlüsselgewalt, also das Verlangen zu beichten; wie ja nicht dafür erfordert wird das Verlangen, die anderen Sakramente zu empfangen, welche nicht zum nächsten Zwecke haben den Nachlaß der Schuld, sondern den der Strafe. Man kann zudem daraus sehen, daß das Bußsakrament direkte Beziehung hat zum Nachlasse der Schuld, weil die Anwendung der Schlüsselgewalt, damit eine Wirkung sich ergebe, vorher erfordert die Vorbereitung von seiten des empfangenden. Ähnlich wäre es bei der Taufe, wenn diese nur erwachsenen gegeben würde.

c) I. Petrus Lombardus sagt, den Priestern sei die Gewalt, die Sünden nachzulassen, anvertraut worden; nicht damit sie dieselben auf Grund eigener Kraft vergeben, weil das Gott allein zugehört, sondern damit sie wie Diener das Wirken des nachlassenden Herrn zeigen. Doch dies kann in dreifacher Weise geschehen: 1. so, daß sie dieses Wirken Gottes nicht als ein gegenwärtiges zeigen, sondern als zukünftiges verheißen und in nichts dazu mitwirken; — das war im Alten Testamente der Fall, wo die Sakramente nur etwas bezeichneten und der Priester nur zeigte und nichts thatsächlich wirkte; — 2. so, daß sie die Wirksamkeit Gottes als eine gegenwärtige zeigen, aber nichts mitwirken; — dies ist nach einigen die Art und Weise des Wirkens der Sakramente des Neuen Bundes, demgemäß Gott beim Setzen der Sakramente, bei Gelegenheit derselben allein wirkt, ohne daß in den Sakramenten eine die Gnade wirkende Kraft sei; danach würde also die Schlüsselgewalt in unserem Falle nur hinzeigen auf das Wirken Gottes, der bei Gelegenheit der Spendung des Sakramentes die Schuld nachläßt; — 3. so, daß sie wohl Zeichen sind für das göttliche Wirken, aber auch zugleich in der Weise eines Werkzeuges vorbereitend thatsächlich wirken; dies ist die gemein geltende Meinung rücksichtlich der Sakramente des Neuen Bundes; sie reinigen wirksam und zugleich zeigen sie die von Gott ausgehende Reinigung.

II. Weder die Taufe noch die Buße reicht bis dahinan, daß sie direkt Gnade wirken oder die Schuld nachlassen können; sondern sie disponieren.

III. Damit beantwortet.

IV. und V. Wird zugestanden. Unmittelbar aus sich heraus wirkt die Schlüsselgewalt nicht den Nachlaß der Sünde.

Zweiter Artikel.

Die Schlüsselgewalt und der Nachlaß der zeitlichen Strafen.

a) Der Priester kann keine zeitliche Strafe nachlassen. Denn:

I. Auch nach der Lossprechung bleibt der büßende noch verpflichtet zu zeitlicher Strafe, die er im Fegfeuer oder hier im Leben ertragen muß.

II. Der Priester darf nicht der göttlichen Gerechtigkeit vorgreifen. Diese aber bemißt den büßenden deren Strafe.

III. Wer eine geringe Sünde begangen hat, ist nicht minder empfänglich für die Wirkung der Schlüsselgewalt, wie jener, der eine große begangen. Erläßt also der Priester etwas von der verdienten Strafe diesem letzteren, so wäre es möglich, daß er die ganze Strafe dem ersteren allmählich nachlassen könnte; was falsch ist.

IV. Die ganze zeitliche Strafe hat den gleichen Charakter. Läßt also die erste Lossprechung etwas von der Strafe nach, so auch die zweite Lossprechung rücksichtlich der nämlichen Sünde; da ja die folgende Lossprechung nicht mindere Wirksamkeit besitzt wie die erste. Also könnte so nach und nach die ganze Strafe fortfallen und bliebe die Sünde gänzlich unbestraft; was unzulässig ist. Und somit dasselbe was sub III.

Auf der anderen Seite ist die Schlüsselgewalt die Gewalt, zu binden und zu lösen. Der Priester kann aber eine zeitliche Strafe auflegen. Also kann er auch von zeitlicher Strafe lösen.

b) Ich antworte, es gelte das Nämliche von der Wirkung der Schlüsselgewalt rücksichtlich desjenigen, in welchem die vollkommene Reue der Zeit nach vorhergegangen ist, wie von der Wirkung der Taufe rücksichtlich desjenigen, der schon im Stande der Gnade ist. Denn der letztere hat bereits den Nachlaß der Schuld erhalten; empfängt er also thatsächlich die Taufe, so wird die Gnade in ihm vermehrt und die verschuldete Strafe ganz und gar nachgelassen, weil er teilhaft wird der Kraft des Leidens Christi. Ähnlich also wird in jenem, dem kraft der bestehenden Reue bereits die Schuld nachgelassen ist und die ewige Strafe kraft der Schlüsselgewalt, die vom Leiden Christi ihre Wirksamkeit hat, nun, wenn die kirchliche Schlüsselgewalt nicht bloß dem Verlangen nach, sondern thatsächlich auf ihn angewandt wird, die Gnade vermehrt und zeitliche Strafe nachgelassen; nicht aber die ganze, sondern ein Teil.

Denn in der Taufe wird der Mensch kraft des Leidens Christi, das da hinreicht um alle Strafe zu tilgen, neu erzeugt zu einem ganz neuen Leben; und nichts bleibt deshalb von der Strafe für die getilgten Sünden übrig. Die Buße aber ist keine Wiedergeburt, sondern eine Heilung. Sonach wird da ein Teil der zeitlichen Strafe kraft der Schlüsselgewalt nachgelassen, deren Verschuldung bleibt nach dem Nachlasse der ewigen Strafe. Und zwar ist dies nicht bloß jener Teil der Strafe, welcher etwa der freiwillig übernommenen Pein beim Beichten entspricht; sondern auch ein Teil der

Strafe im Fegfeuer, so daß ein solcher losgesprochener, der vor der Genugthuung stürbe, weniger im Fegfeuer zu leiden hätte.

c) I. Nur einen Teil der zeitlichen Strafe erläßt der Priester.

II. Das Leiden Christi ist hinreichend, um alle Strafen der Sünden in der Welt zu tilgen. Ohne der göttlichen Gerechtigkeit also vorzugreifen, kann etwas von der Strafe dem Sünder nachgelassen werden dadurch, daß er vermittelst der Sakramente teilnimmt am Leiden Christi.

III. Für jede Sünde muß eine entsprechend genugthuende Strafe bleiben, welche als Medizin dient gegen die Sünde. Wenn also auch für eine große Sünde ein gewisser Umfang der Strafe erlassen wird, so ist damit nicht gesagt, daß der nämliche Umfang nun für jede Sünde nachgelassen wird. Vielmehr läßt die Schlüsselgewalt von den Strafen nach im Verhältnisse zu der Beschaffenheit der einzelnen Sünden.

IV. Manche sagen, die erste Lossprechung für sich allein lasse nach, was auch immer an Strafe nachgelassen werden kann; die folgenden Lossprechungen seien deshalb nicht unnütz teils wegen der Belehrung teils wegen der größeren Sicherheit oder auch wegen der Fürbitte des Priesters und der damit verbundenen Scham.

Das aber gäbe wohl einen Grund ab, die Beichte der nämlichen Sünden zu wiederholen; aber nicht dafür, daß man die Lossprechung wiederholt. Auch kann man ebenso gut zweifeln an der zweiten Lossprechung wie an der ersten. So sehen wir auch nicht, daß in der nämlichen Krankheit die letzte Ölung wiederholt wird; denn Alles, was dieses Sakrament thun kann, thut es bei einmaliger Spendung. Zudem brauchte jener, der die wiederholte Beichte hört, nicht die Schlüsselgewalt, da dieselbe ja nichts wirkte.

Danach ist zu sagen, die zweite Lossprechung mindere im nämlichen Grade die Strafe, als sie die Gnade vermehrt; denn die Gnade reinigt, und so bedarf es nicht der Strafe um zu reinigen. Es liegt auch darin nichts Unzulässiges, daß durch die wiederholte Lossprechung die ganze Strafe gelöst wird, wie ja durch die Heftigkeit und Größe des Reueschmerzes dies schon geschehen kann (Kap. 5, Art. 2.); — vermag ja doch ganz gut eine Sünde ungestraft zu bleiben, für die Christus genuggethan hat.

Dritter Artikel.

Vermöge der Schlüsselgewalt kann der Priester binden.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die sakramentale Kraft soll wie eine Medizin gegen die Sünde sich richten. „Binden" aber heißt die Krankheit zu einer schwereren machen.

II. Wie das Öffnen oder Lossprechen ein Hindernis entfernt, so stellt das Binden ein solches hin. Nun ist das Hindernis für den Eintritt in den Himmel allein die Sünde; diese aber kann von einem anderen nicht uns aufgelegt werden, da nur kraft des eigenen Willens gesündigt wird. Also kann der Priester gar nicht binden.

III. Die Schlüsselgewalt ist wirksam durch das Leiden Christi, dessen Wirkung nicht darin besteht, daß es bindet.

Auf der anderen Seite steht die Stelle bei Matth. 16, 19.: „Was du binden wirst ꝛc."

Die Gewalten, die in der Vernunft ihren Sitz haben, schließen immer Gegensätze ein. Die Schlüsselgewalt aber hat ihren Sitz im vernünftigen Teile. Also kann sie auch binden, wenn sie lösen kann.

b) Ich antworte; die priesterliche Gewalt im Gebrauchen der geistigen Schlüssel sei gleichförmig dem Wirken Gottes. Gottes Wirken nun ist direkt und mit Absicht auf die Schuld gerichtet, wenn es gilt dieselbe zu lösen; indirekt aber und ohne die Schuld zu wollen, wenn es verhärtet, sofern Gott die Gnade nicht verleiht. In Anbetracht der Strafe aber geschieht Beides direkt; Gott löst die Strafe ebenso wie er sie auflegt, weil Er die Strafe als solche will. So verhält es sich auch mit dem Priester. Er hat, um von der Schuld zu lösen, in der oben beschriebenen Weise ein direktes Einwirken in der Weise eines Werkzeuges; um zu binden, wirkt er nichts, sondern zeigt bloß die von der Schuld gebundenen. Strafe aber verhängt und löst er direkt, kraft seiner Macht. Und zwar, wird die Strafe in ihrem ganzen Umfange im allgemeinen genommen, so bindet er d. h. verhängt er sie nicht, sondern zeigt nur den von der Strafe gebundenen; — wird aber eine besondere bestimmte Strafe genommen, so bindet er, indem er sie verhängt.

c) I. Jene Strafe, zu welcher der Priester verpflichtet, ist Medizin, welche von der Sünde reinigt.

II. Nicht nur die Sünde, sondern auch die Strafe ist ein Hindernis für den Eintritt in den Himmel; mit Bezug auf sie bindet der Priester direkt.

III. Auch das Leiden Christi bindet uns, indem es zu einer Strafe verpflichtet, um selbigem gleichförmig zu werden.

Vierter Artikel.

Nach seinem Gutdünken darf der Priester nicht binden und lösen.

a) Das Gegenteil wird dargethan. Denn:

I. Hieronymus sagt (c. 86. de poen. dist. 1.): „Das Maß der Zeit für die Buße stellen deshalb die Kanones nicht für jede einzelne Sünde fest; und ebenso nicht, wie jede Sünde gebessert werden müsse; — weil sie dies dem verständigen Gutdünken des Priesters überlassen."

II. Der Herr lobte den ungerechten Verwalter wegen seiner Klugheit, weil derselbe nämlich reichlich den Schuldnern seines Herrn nachgelassen hatte. Also ist der Priester desto mehr zu loben, je mehr er nach dem Vorbilde des barmherzigen Gottes nachläßt.

III. Das Wirken Christi ist unsere Belehrung. Der Herr aber hat gewissen Sündern gar keine Strafe auferlegt, sondern nur die Besserung des Lebens (Joh. 8.). Also kann nach seinem Gutdünken der Priester auch die ganze Strafe nachlassen.

Auf der anderen Seite schreibt Gregor VII. (conc. V. Rom. an. 1078 can. 5.): „Wir nennen jene Buße eine falsche, welche nicht gemäß der Autorität der heiligen Väter für die betreffende Beschaffenheit der einzelnen Sünde aufgelegt wird." Also ist da nichts dem Gutdünken des Priesters überlassen.

Zu der für die Schlüsselgewalt erforderten Thätigkeit gehört die Kraft der Unterscheidung. Wäre es aber einzig dem Gutdünken des Priesters

überlassen, beliebige Strafen aufzulegen, so wäre eine solche Unterscheidungsgabe nicht notwendig.

b) Ich antworte; der Priester sei im Gebrauche der Schlüsselgewalt einzig Werkzeug und Diener Gottes. Deshalb sagt Dionysius (in fine eccl. hier.): „Die Priester sollen die ihnen anvertrauten heiligen Gewalten gebrauchen, je nachdem die Gottheit sie dazu bewegt und bestimmt.“ Um dies anzuzeigen wird Matth. 16. zuerst erwähnt die Offenbarung von seiten der Gottheit, ehe dem Petrus die Schlüsselgewalt gegeben wird; und Joh. 20. wird zu allererst den Jüngern der heilige Geist gegeben: „Empfanget den heiligen Geist; welchen ihr die Sünden nachlasset ꝛc.;“ denn „durch den heiligen Geist werden die Kinder Gottes getrieben,“ nach Röm. 8. Wer also, ohne auf das Einsprechen und Einwirken Gottes Rücksicht zu nehmen, die Gewalt gebraucht, wird nicht deren Wirkung erreichen (Dionys. l. c.) und noch dazu von der göttlichen Ordnung sich entfernen und somit sich einer Sünde schuldig machen.

Und weil die genugthuenden Strafen Arzneien sind, die nämliche Arznei aber nicht allen zukommt; deshalb müssen die betreffenden Strafen geändert werden nach dem Urteile des geistigen Arztes mit Rücksicht auf die verschiedenen geistigen Krankheiten. Sowie nun der Arzt nicht seiner Willkür, sondern den Regeln der Arzneiwissenschaft folgt; wie er zudem auch nicht immer eine so starke Arznei giebt, daß sogleich oder durch sie allein die Heilung herbeigeführt wird, insofern durch die daraus entstehende Schwächung der Natur ein größeres Übel verursacht werden könnte; — so muß auch der geistige Arzt sich nach den Regeln der göttlichen Wissenschaft und dem Einsprechen des heiligen Geistes, nicht aber nach seinem bloßen Willen richten; und zudem manchmal nicht die ganze verdiente Strafe gleich auf einmal verhängen, damit der büßende nicht verzweifle wegen der Größe der Buße und ganz den Weg der Buße verlasse.

c) I. Jenes Gutdünken ist zu regeln durch den Antrieb seitens Gottes.

II. Es muß Klugheit angewandt werden im Bemessen der geistigen Arznei.

III. Christus hatte in einziger Weise die allhervorragende Gewalt in der sakramentalen Welt. Er konnte kraft eigenster Autorität die ganze Strafe erlassen oder einen Teil wie Er wollte.

Neunzehntes Kapitel.

Die Verwalter der Schlüsselgewalt.

Erster Artikel.

Die Priester des Neuen Bundes allein haben die Schlüsselgewalt.

a) Auch die des Alten Bundes hatten solche Gewalt. Denn:

I. Die Schlüsselgewalt folgt der Weihe. Die Priester des Alten Bundes aber waren geweiht; denn sie waren eben Priester.

II. Zwei Schlüssel giebt es: 1. Die Wissenschaft um zu unterscheiden; und 2. die Macht um zu urteilen. Beides aber hatten die Priester des Alten Bundes.

III. Die Priester im Alten Bunde hatten eine gewisse Gewalt über das Volk. Diese aber war keine zeitliche; denn eine solche war die königliche. Also war es eine geistige; was das Nämliche bedeutet wie die Schlüsselgewalt.

Auf der anderen Seite hat die Schlüsselgewalt den Zweck, das Himmelreich zu öffnen, welches vor dem Leiden des Herrn geschlossen war.

Die Sakramente des Alten Bundes verliehen keine Gnade. Nur durch die Gnade aber kann man in den Himmel eintreten.

b) Ich antworte; es seien einige der Ansicht gewesen, die Priester im Alten Testamente hätten die Schlüsselgewalt, aber nur in unvollkommener Weise, besessen, nämlich nur um Strafe für Sünden aufzulegen (Lev. 5.); vollendet sei diese Gewalt worden durch Christum in den Priestern des Neuen Bundes.

Dies aber scheint gegen die Worte des Apostels zu sein (Hebr. 9.). Denn da wird das Priestertum Christi dem levitischen vorgezogen deshalb, weil „Christus, der Hohepriester der zukünftigen Güter, durch sein eigenes Blut in das Tabernakel, das keine Menschenhand gemacht, einführt; der levitische Priester aber im Gesetze durch das Blut von Böcken und Rindern." Also erstreckte sich das letztgenannte Priestertum nicht auf das Himmlische, sondern bloß auf Zeichen und Figuren für das Himmlische. Und danach hatte es auch keine Schlüsselgewalt, sondern die Figur dieser war es.

c) I. Die Schlüsselgewalt folgt dem Priestertume. Durch das levitische Priestertum ward aber der Mensch nicht in den Himmel eingeführt. Also war da auch keine diesbezügliche Schlüsselgewalt.

II. Die Priester des Alten Bundes hatten Gewalt zu unterscheiden und zu urteilen; aber nicht um den Himmel zu öffnen, sondern nur um zu den Figuren des Himmlischen zuzulassen.

III. Sie hatten keine geistige Gewalt. Denn sie reinigten durch die Sakramente des Alten Bundes nicht von der Schuld, sondern von gewissen äußerlichen Unregelmäßigkeiten oder Irregularitäten; damit den gereinigten der Zutritt zum irdischen, von Menschenhand gemachten Tabernakel freistehe.

Zweiter Artikel.

Christus hatte die Schlüsselgewalt.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Diese Gewalt folgt dem sakramentalen Charakter der Weihe, den Christus nicht hatte.

II. Christus verlieh kraft seiner potestas excellentiae die Wirkung der Sakramente ohne die Sakramente. Die Schlüsselgewalt aber ist etwas aus dem Sakramente Folgendes.

Auf der anderen Seite heißt es Apok. 3.: „Dies sagt, der den Schlüssel Davids hat."

b) Ich antworte, die betreffende Kraft um zu wirken sei im Werkzeuge und im erstwirkenden; in diesem aber in mehr vollkommener Weise. Nun wirkt die Schlüsselgewalt in den Priestern in der Weise eines Werkzeuges. Also ist sie in Christo, dem haupt- und erstwirkenden, in weit vollkommenerer Weise. Denn Er hat sie als Gott kraft eigenster Autorität; und als Mensch kraft seines eigenen Verdienstes.

c) I. Der sakramentale Charakter besagt etwas, in der Weise eines Siegels, vom anderen Abgeleitetes. Deshalb folgt die Schlüsselgewalt, die von Christo her sich bis zu uns ableitet, dem sakramentalen Charakter in uns, durch den wir Christo gleichförmig werden; — in Christo aber der substantiellen Wesensform selber.

II. Die Schlüsselgewalt in Christo war nichts Sakramentales, sondern das Princip der sakramentalen Schlüsselgewalt.

Dritter Artikel.

Die Priester allein haben die Schlüsselgewalt der Weihe.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. „Die Ostiarier scheiden zwischen guten und bösen; die ersteren lassen sie als würdig ein, die anderen weisen sie als unwürdig zurück;" sagt Isidor (7 Etymol. 12.). Also die Ostiarier haben ebenfalls die Schlüsselgewalt und nicht die Priester allein.

II. Die Könige werden wie die Priester gesalbt und erhalten von Gott Gewalt über das Volk. Also haben sie die Schlüsselgewalt.

III. Ganze Gemeinschaften, wie z. B. die Kapitel, haben manchmal das Recht zu exkommunizieren; also die Schlüsselgewalt. Folglich haftet letztere nicht an einer besonderen Weihe.

IV. Frauen, wie Äbtissinnen, haben Schlüsselgewalt; sie besitzen geistige Gewalt über untergebene.

Auf der anderen Seite sagt Ambrosius (1. de poen. 2.): „Dieses Recht zu binden und zu lösen kommt den Priestern allein zu."

Durch die Schlüsselgewalt wird jemand Mittler zwischen dem Volke und Gott. Solch ein Mittler aber zu sein kommt nur den Priestern allein zu, „welche aufgestellt sind in dem, was auf Gott Bezug hat, daß sie Gaben und Opfer darbringen für die Sünden" (Hebr. 5.).

b) Ich antworte; es gebe eine Schlüsselgewalt, welche unmittelbar den Zutritt zum Himmel öffnet; und diese sei nur bei den Priestern, die kraft der Weihe die Gewalt haben, Sünden nachzulassen; — eine andere erstrecke sich nicht direkt auf den Himmel, sondern nur vermittelst dem daß jemand zur streitenden Kirche zugelassen oder durch die Exkommunikation davon ausgeschlossen wird. Diese letztere nennt man „den Schlüssel der Jurisdiktion", während man die erste bezeichnet als „den Schlüssel der Weihe". Den Schlüssel nun der Jurisdiktion kann jemand haben, der nicht Priester ist; derselbe ist aber nur wie eine Vorbereitung für den Schlüssel des Himmels.

c) I. Die Ostiarier sollen die materiellen Gegenstände in der Kirche bewachen, daß diese keinen Schaden nehmen. Dann sollen sie den Eintritt in die Kirche überwachen, die einen ausschließen und die anderen zulassen; aber nicht kraft eigener Autorität sondern als Vollzieher der Befehle des Priesters.

II. Die Könige haben keine geistige Gewalt, sondern nur in zeitlichen Dingen, die aber auch von Gott ist (Röm. 13.). Sie werden nicht gesalbt, als ob sie dadurch eine der heiligen Weihen erhielten; sondern damit gezeigt werde, wie sie ihre Macht von Christo haben, und sie so unter Christo im christlichen Volke herrschen.

III. Auch in staatlichen Dingen hat manchmal eine einzige richterliche Person die Gewalt und manchmal mehrere zusammen, die je in verschiedenen Stellungen befindlich miteinander ein einziges Kollegium ausmachen. So haben z. B. ganze Kapitel den Schlüssel der „Jurisdiktion", aber nicht alle zusammen den Schlüssel der „Weihe".

IV. Der Frau gebührt es, unterworfen zu sein (1. Tim. 2.; Tit. 2.). Sie hat deshalb nie im eigentlichen Sinne eine geistige Jurisdiktion; wie ja auch nach Aristoteles (8 Ethic. 10.) es das Verderben einer Gemeinde ist, wenn Frauen das Regiment führen. Jedoch wird der thatsächliche Gebrauch einer gewissen Schlüsselgewalt Frauen überlassen, wie z. B. die Zucht aufrechtzuhalten unter ihresgleichen; weil eine Gefahr bestände, wenn Männer mit Frauen zusammenwohnten.

Vierter Artikel.

Heilige Personen haben aus diesem Grunde nicht von vornherein die Schlüsselgewalt.

a) Das Gegenteil wird festgehalten. Denn:

I. Das Lossprechen und Binden, was mit der Schlüsselgewalt verbunden ist, hat seine Wirksamkeit aus dem Verdienste des Leidens Christi. Jene aber haben den meisten Anteil an diesem Verdienste, welche dem Herrn gleichförmig sind in der Geduld und in den anderen Tugenden.

II. Hebr. 7. heißt es: „Ohne allen Widerspruch wird das Mindere gesegnet vom Besseren." „Im Bereiche des Geistigen aber ist dies dasselbe: größer sein und besser sein." Also kann wer mehr Liebe hat den anderen lossprechen durch seinen Segen.

Auf der anderen Seite ist jemand nur thätig, wenn er das Vermögen oder die Gewalt dazu hat (Arist. de somno et vig. 2.). Die Schlüsselgewalt aber ist mit der Priesterweihe verbunden.

b) Ich antworte; der haupt- und ersteinwirkende unterscheide sich darin vom bloßen Werkzeuge, daß er die Ähnlichkeit mit sich selber der Wirkung aufprägt, das Werkzeug aber die mit der Haupturſache. Von da aus also ist jemand der an der Spitze stehende haupteinwirkende, daß er eine Form in sich hat, deren Ähnlichkeit er mitteilt; das Werkzeug ist aber nicht aus diesem Grunde wirkend, sondern weil es, um eine Wirkung zu erzielen, vom haupteinwirkenden angewandt wird. Da also bei der Schlüsselgewalt Christus der haupteinwirkende ist, so folgt bei ihm die Wirkung dieser Gewalt aus der Fülle der göttlichen Güte in Ihm selber und aus der Vollendung der Gnade in Ihm. Der Mensch aber handelt da nur als Werkzeug, so daß jener, der die Wirkung dieser Schlüsselgewalt in sich erfährt, nicht dem betreffenden Priester ähnlich wird, sondern Christo. Welchen Grad der Gnade also auch immer jemand erreicht; er kann nicht wirken das, was die Schlüsselgewalt im Priester wirkt, wenn er nicht durch die Weihe Werkzeug und Diener Christi wird.

c) I. Wie keine Ähnlichkeit zu bestehen braucht zwischen der inneren Beschaffenheit der Wirkung und der inneren Beschaffenheit des Werkzeuges, außer insoweit das Werkzeug brauchbar ist, um zu der betreffenden Wirkung hin in Thätigkeit gesetzt zu werden; — so besteht auch nicht notwendig eine solche innere Ähnlichkeit zwischen dem Werkzeuge und dem haupteinwirkenden. Eine solche Ähnlichkeit mit Christo haben die heiligen, aber sie bringt nicht die Schlüsselgewalt mit sich.

II. Das Verdienst des einen Menschen kann in etwa mitwirken zum Heile des anderen; und danach kann jeder beliebige Mensch, in welchem Christus durch die Gnade wohnt, segnen den anderen; es ist dazu erfordert, daß eine größere Gnade nach der betreffenden Seite hin im segnenden ist. Den Segen aber, der von da aus gespendet wird, daß das Verdienst Christi wie durch ein Werkzeug angewendet werden soll, kann nur jener geben, welcher die diesbezügliche Weihe hat, um als Werkzeug Christi zu dienen.

Fünfter Artikel.

Die schlechten Priester auch haben den Gebrauch der Schlüsselgewalt.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Joh. 20. wird der Übertragung der Schlüsselgewalt vorausgeschickt die Verleihung des heiligen Geistes. Diesen aber haben die schlechten Priester nicht.

II. Kein weiser König überläßt die Verwaltung seines Schatzes seinem Feinde. Die schlechten Priester aber sind durch die Sünde Feinde des himmlischen Königs, dessen Schatz verwaltet wird durch die Schlüsselgewalt.

III. Augustin schreibt (5. de bapt. cont. Donat. 21.): „Die Sakramente der Gnade verleiht Gott auch durch die bösen; die Gnade selber nur vermittelst seiner selbst oder der heiligen. Deshalb verleiht Er den Sündennachlaß entweder durch Sich selbst oder durch die Glieder der Taube." Der Sündennachlaß aber eben ist nichts Anderes wie der Gebrauch der Schlüsselgewalt.

IV. Die Fürbitte eines schlechten Priesters hat keinerlei wirkende Kraft: „Wird einer, der mißfällt, gesandt, um Fürsprache einzulegen, so wird des beleidigten Herz nur noch mehr gereizt," sagt Gregor (I. pastor.

c. 11.). Der Schlüsselgebrauch aber ist wie eine gewisse Fürsprache, da er vermittelst der Lossprechung sich vollzieht. Also hat er bei schlechten Priestern keine Wirksamkeit.

Auf der anderen Seite kann niemand vom anderen wissen, ob dieser im Stande der Gnade sei. Also wüßte man in dem vorausgesetzten Falle nie, ob man wirklich die Lossprechung erhalten hätte; was unzulässig ist.

Die Bosheit des Dieners kann nicht der Freigebigkeit des Herrn vorgreifen. Der Priester aber ist nur Diener Christi. Also kann er durch seine Bosheit nicht die Gabe des Herrn von uns entfernen.

b) Ich antworte, wie die Teilnahme an der nämlichen inneren Form, welche der Wirkung mitgeteilt werden soll, nicht den Charakter eines Werkzeuges herstellt; so nimmt auch nicht der Mangel an solcher Form dem Werkzeuge seine Brauchbarkeit. Da also der Mensch beim Gebrauche der Schlüsselgewalt nur wie ein Werkzeug thätig ist, so mag er immerhin der Form der Gnade, welche durch ihn der Wirkung mitgeteilt werden soll, ermangeln; diese Gnade, nämlich der Sündennachlaß, wird trotzdem vermittelst seines Gebrauches der Schlüsselgewalt verliehen.

c) I. Die Gabe des heiligen Geistes ist dazu erfordert, daß in geziemender Weise die Schlüsselgewalt gebraucht wird, nämlich zum Vorteile des sie anwendenden Verwalters selber; aber nicht dazu, daß ohne sie überhaupt die Schlüsselgewalt nicht wirksam gebraucht werde zum Vorteile dessen, auf den sie angewandt wird.

II. Der irdische König kann getäuscht werden; der himmlische König aber nicht. Denn wenn auch schlechte Priester zu ihrem eigenen Verderben die Schlüsselgewalt gebrauchen; so gereicht doch dies ebenfalls zur Ehre Gottes, der ja eben auch Übel zum Guten hinleiten und durch böse vieles Gute machen kann.

III. Augustin spricht da vom Sündennachlasse; insoweit heilige Menschen dazu mitwirken auf Grund ihrer Verdienste, nicht auf Grund der Schlüsselgewalt. Deshalb sagt Augustin, „die Gnade der Sakramente verleihe Gott auch durch schlechte Spender," denn offenbar gehört dazu die sakramentale Lossprechung; „aber durch die Glieder der Taube" d. h. durch heilige Menschen „lasse Er die Sünden nach," nämlich „auf deren verdienstvolle Fürbitte hin."

Oder Augustin nennt da „Glieder der Taube" alle, die nicht außerhalb der Kirche sind. Denn die von diesen die Sakramente empfangen, erhalten Gnade; nicht aber die von den aus der Kirche ausgeschlossenen die Sakramente empfangen, denn dadurch selber sündigen sie. Ausgenommen ist da nur die Taufe, die man auch von exkommunizierten empfangen darf.

IV. Die Fürsprache bei Gott, die der schlechte Priester kraft der eigenen Person einlegt, ist nicht wirksam. Als Diener der Kirche aber tritt er für das Volk ein kraft der Wirksamkeit der Verdienste Christi. In beiderlei Weise aber sollte seine Fürbitte bei Gott nützlich sein.

Sechster Artikel.

Schismatiker, Häretiker, Exkommunizierte, Suspendierte haben nicht mehr den Gebrauch der Schlüsselgewalt.

a) Das Gegenteil scheint wahr. Denn:

I. Der Priester kann immer gültigerweise konsekrieren. Also kann er auch gültigerweise absolvieren. Beides kommt ja von der Weihe.

II. Jede geistige Gewalt, die im Princip thätig wirksamen Einflusses ist, kann derjenige, der den Gebrauch des freien Willens hat, anwenden, wann er will. Die Schlüsselgewalt aber als solche bleibt in den vorbesagten; denn da sie nur in der Weihe verliehen wird, müßte man dieselben von neuem weihen, wenn sie zur Kirche zurückkehren; was nicht geschieht. Also können sie ihre Gewalt gültig gebrauchen, wann sie wollen.

III. Die geistige Gnade wird mehr gehindert durch die Schuld wie durch die Strafe. Die Exkommunikation 2c. aber sind gewisse Strafen. Da also wegen der Sündenschuld jemand den Gebrauch der Schlüsselgewalt nicht verliert, so noch weniger wegen solcher Strafen.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (121. in Joan.): „Die heilige Liebe der Kirche erläßt die Sünden." Da also die vorbenannten von der Einheit der Kirche, die durch die Liebe hergestellt wird, abgefallen sind; so haben sie nicht mehr den Gebrauch der Schlüsselgewalt, durch welche die Sünden nachgelassen werden.

Keiner wird von der Sünde losgesprochen gerade auf Grund dessen, worin er sündigt. Die aber von den vorbesagten die Lossprechung verlangen, sündigen eben dadurch, indem sie gegen das Gebot der Kirche verstoßen. Also können sie von solchen nicht von Sünden losgesprochen werden.

b) Ich antworte, in den vorbenannten bleibe die Schlüsselgewalt gemäß dem inneren Wesen; der Gebrauch aber werde gehindert wegen des Mangels des Gegenstandes oder der Materie. Denn da der Gebrauch dieser Gewalt in sich einschließt die Vorsteherschaft mit Rücksicht auf jenen, auf den sie angewendet wird; so ist der eigentliche Gegenstand solchen Gebrauchs, auf den die Schlüsselgewalt angewandt wird, der untergebene Mensch. Wie aber durch die Anordnung der Kirche der eine dem anderen untergeben wird, so kann durch die Vorsteher der Kirche auch wieder dieses Verhältnis aufgelöst werden. Da also die Kirche den Schismatikern, Häretikern 2c. die Vorsteherschaft, d. h. die untergebenen, entzieht, so können dieselben nicht die Schlüsselgewalt gebrauchen oder anwenden.

c) I. In der Eucharistie ist es nicht ein Mensch, auf den die konsekrierende Gewalt angewendet wird, sondern Weizenbrot; und in der Taufe ist es ein Mensch als schlechthin Mensch und nicht als untergebener. Wie also ein Häretiker nicht konsekrieren könnte, wenn man ihm das Weizenbrot entzieht; so kann der Vorsteher nicht lossprechen, wenn er keine untergebenen hat.

II. Hier fehlt die Materie oder der Gegenstand; da nützt kein Wollen.

III. Die Schuld entzieht nicht den Gegenstand des Vorstehens oder Lossprechens; das thut aber die genannte Strafe.

Zwanzigstes Kapitel.

Über die Menschen, die der Gegenstand des Gebrauches der Schlüsselgewalt sind.

Erster Artikel.

Nicht jeder Mensch ist Gegenstand der Schlüsselgewalt, die der Priester hat.

a) Das Gegenteil wird dargethan. Denn:

I. Ohne weitere Bestimmung und Beschränkung ist den Aposteln und in ihnen den Priestern gesagt worden: „Empfanget den heiligen Geist; welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie nachgelassen.“ Also kann sich der Priester, vorausgesetzt die Weihe, unbeschränkterweise der Schlüsselgewalt bedienen.

II. Welcher Schlüssel die eine Thüre öffnet, der öffnet auch alle dieser einen gleichen Thüren. Jede Sünde aber eines jeden beliebigen Menschen ist gleicherweise ein Riegel für den Eintritt in den Himmel. Also wer einmal den Schlüssel hat, kann allen den Himmel öffnen.

III. Das Priestertum des Neuen Bundes ist vollkommener wie das des Alten Bundes. Im Alten Bunde aber konnte jeder Priester unbeschränkt unterscheiden zwischen Aussatz und Aussatz in jedem Menschen. Also kann dies jetzt im geistigen Sinne jeder Priester, der einmal die Schlüsselgewalt hat, mit Rücksicht auf jeden Menschen.

Auf der anderen Seite heißt es (16. q. 1. cap. Adjiciamus): „Es solle keinem Priester erlaubt sein, das Pfarrkind eines anderen zu absolvieren.“

Das geistige Tribunal muß mehr der Ordnung unterliegen wie das weltliche. Im Bereiche des weltlichen Richtens aber darf nicht ein Richter gleichmäßig alle beliebigen richten. Da nun die Schlüsselgewalt ein gewisses Richten ist, so kann nicht jeder sich seiner Schlüsselgewalt gegenüber allen gleichmäßig bedienen.

b) Ich antworte: Wie außer den allgemeinen Vorschriften der Arzneikunde die Ärzte für die besonderen Krankheiten noch besondere Arzneien bereithalten und den kranken eigens anpassen; so giebt es in einem Königreiche außer denen, die allgemeine Gesetze allen zugänglich machen, noch andere, welche dieselben oder besondere Gesetze nach den jeweiligen Bedürfnissen den einzelnen Provinzen oder Gemeinden anpassen. Und so geht es auch im Bereiche der himmlischen Geisterordnungen. Denn außer denen, die allen vorstehen ohne Unterschied giebt es deren, die einzelnen Provinzen vorgesetzt sind, und andere, die den einzelnen Menschen leiten sollen. Deshalb steht auch in der Kirche einer als Vorsteher da für alle ohne Unterschied und unter diesem regeln sich dann die Vorsteherschaften über die verschiedenen Teile des gläubigen Volkes. Da also die Schlüsselgewalt eine Vorsteherschaft in sich schließt, so hat jener, welcher allen vorsteht,

den Gebrauch der Schlüſſelgewalt unterſchiedslos für alle; die anderen Vorſteher aber haben denſelben nur gegenüber den ihnen eigens unterſtehenden.

c) I. Die Schlüſſelgewalt, wie ſie in der Weihe allein begründet iſt, haben alle Prieſter gemeinſam; da iſt kein Unterſchied. Deshalb ſpricht Joh. 20., wo der Herr die Schlüſſel der Weihe giebt, unterſchiedlos, ganz im allgemeinen. Matth. 16. aber begründet die Schlüſſelgewalt der Jurisdiktion; da ſpricht Chriſtus zu Petrus allein, um zu zeigen, daß in Petrus die Vorſteherſchaft über alle ruhe. Nur alſo beſteht ein beſtimmter Gebrauch der Schlüſſelgewalt auf Grund der Anordnung Petri und ſeiner Nachfolger, als der Vorſteher der ganzen Kirche.

II. Der materielle Schlüſſel bezieht ſich einzig auf die ihm angepaßte Thüre als den Gegenſtand. Der eigens angepaßte Gegenſtand für den Gebrauch der Schlüſſelgewalt iſt nnn beſtimmt durch die vom Oberen erteilte Jurisdiktion.

III. Israel war ein einziges Volk und hatte nur einen Tempel. Alſo war da eine Unterſcheidung in der Jurisdiktion gegenſtandslos. Die Kirche aber umfaßt viele Völker.

Zweiter Artikel.

Der Prieſter im Verhältniſſe zu den ihm untergebenen.

a) Er kann nicht immer ſeine untergebenen abſolvieren. Denn:

I. Auguſtin (de ver. et fals. poen. 20.) ſagt: „Kein Prieſter ſoll ſeines Amtes walten in dem, worin er ſelber ebenſo ſchuldig iſt wie der büßende.“ Bisweilen aber trägt der Prieſter dieſelbe Schuld wie der untergebene, wie z. B. wenn er mit dem Beichtkinde Unzucht getrieben hat. Er darf alſo in dieſem Falle nicht losſprechen.

II. Die Schlüſſelgewalt ſoll alle Mängel heilen. Bisweilen aber iſt mit einer Sünde verbunden eine Irregularität oder die Exkommunikation, von der ein einfacher Prieſter nicht löſen kann. Alſo kann er dieſen gegenüber nicht ſeine Schlüſſelgewalt anwenden.

III. Das Prieſtertum im Alten Bunde war eine Figur des Prieſtertums im Neuen Bunde. Den tiefer ſtehenden Richtern ſtand es aber da nicht frei, Alles vor ihren Richterſtuhl zu ziehen; ſondern „wenn eine bedeutendere Frage erſteht, ſo bringt ſie an dieſe“, nämlich an die höheren Richter; heißt es Exod. 24. Alſo kann der einfache Prieſter nicht ſeinen eigenen untergebenen von ſchwereren Sünden löſen, ſondern muß ihn zu den vorgeſetzten ſenden.

Auf der anderen Seite wird jenem, dem das Wichtigere anvertraut wird, auch das minder Wichtige übertragen. Die Prieſter aber dürfen ihren untergebenen die Euchariſtie reichen, wozu die Losſprechung von den Sünden wie zum Zwecke hingeordnet iſt. Alſo kann der Prieſter ſeinen untergebenen, ſoweit auch immer die Schlüſſelgewalt ſich erſtreckt, von jeder Sünde losſprechen.

Die Gnade entfernt alle Sünden, ſo gering ſie iſt. Der Prieſter aber ſpendet die Sakramente, welche Gnade wirken. Alſo kann, ſoweit es auf die Schlüſſelgewalt ankommt, er von allen Sünden losſprechen.

b) Ich antworte; die in der Weihe erhaltene Gewalt iſt an ſich

hinreichend, um alle Sünden nachzulaſſen. Der Gebrauch dieſer Gewalt aber hängt von der Jurisdiktion ab, die von den kirchlichen Vorſtehern den einzelnen Prieſtern gegeben wird. Der kirchliche Vorſteher alſo kann ſich Manches vorbehalten, worüber er Jurisdiktion dem untergeordneten Prieſter nicht giebt.

In fünf Fällen aber muß immer der letztere ſeinen untergebenen an den kirchlichen Vorſteher weiſen: 1. Wenn es ſich um die Auflegung öffentlicher feierlicher Buße handelt, welche zu ordnen Sache des Biſchofs iſt; — 2. wenn es ſolche betrifft, die vom Oberen exkommuniziert ſind; — 3. wenn er eine Irregularität vorfindet, die nur der Obere löſen kann; — 4. wenn Brandſtifter kommen; — 5. wenn ſich der Biſchof gewohnheitsgemäß einzelne ſchwerere Fälle eigens vorbehalten hat.

c) I. Der Prieſter darf die Frau in einem ſolchen Falle nicht beichthören, ſondern muß dieſelbe zu einem anderen ſchicken. Die Frau ſelber ebenſo darf nicht bei ihm beichten, ſondern muß nötigenfalls den Oberen um die Erlaubnis bitten, zu einem anderen Prieſter zu gehen. Denn ſowohl beſteht da neue Gefahr, als auch iſt die Scham nicht ſo groß. Würde aber der Prieſter losſprechen, ſo wäre ſie losgeſprochen. Denn das Wort Auguſtins iſt zu verſtehen von dem, was ſich ſchickt; nicht von dem zur Gültigkeit des Sakramentes Erforderten.

II. Die Buße befreit von allen Sünden, aber nicht von allen Strafen; denn wenn auch jemand für einen Mord die Buße vollbracht hat, bleibt er noch immer irregulär. In dieſem Falle kann der Prieſter von der Schuld löſen und für das Weitere zum Oberen ſchicken. Handelt es ſich aber um eine Exkommunikation, ſo darf er nicht von der Schuld losſprechen; denn die Löſung von der Exkommunikation muß vorhergehen der Löſung von der Schuld. So lange jemand nämlich exkommuniziert iſt, darf er kein kirchliches Sakrament empfangen.

III. Dies betrifft die von den Oberen vorbehaltenen Fälle.

Dritter Artikel.

Der Gebrauch der Schlüſſelgewalt gegenüber den Oberen.

a) Der Prieſter kann die Schlüſſelgewalt nicht gebrauchen gegenüber ſeinem vorgeſetzten. Denn:

I. Der eigenſte Gegenſtand für den Gebrauch der Schlüſſelgewalt iſt der untergebene. Dies iſt aber nicht der Obere.

II. Die ſtreitende Kirche ahmt die triumphierende nach. Nie aber erleuchtet oder reinigt ein niedrigerer Engel einen höheren. Alſo kann kein tiefer ſtehender Prieſter von Sünden reinigen ſeinen eigenen vorgeſetzten.

III. Das kirchliche Richteramt muß ſich einer größeren Ordnung befleißigen wie das weltliche. In dieſem aber kann der niedrigere Richter nicht verurteilen oder freiſprechen den höheren.

Auf der anderen Seite iſt der kirchliche Obere auch von Schwäche umgeben und kann ſündigen. Da er alſo nicht auf ſich ſelbſt die eigene Schlüſſelgewalt als das Heilmittel gegen die Sünde anwenden kann, iſt doch nicht der ſchuldige zugleich Richter; ſo kann der tieferſtehende Prieſter ihn abſolvieren.

Die Losſprechung, welche kraft der Schlüſſelgewalt ſich vollzieht, iſt

hingeordnet, wie zum Zwecke, zum Empfange der Eucharistie. Diese aber kann der untergebene dem Oberen spenden. Also.

b) Ich antworte, die Schlüsselgewalt an sich, in ihrem Wesen betrachtet, erstrecke sich auf alle. Daß der Priester einen gewissen Menschen nicht lossprechen kann, kommt daher, weil der Gegenstand seiner Gewalt beschränkt worden ist. Wer also diese Gewalt beschränkt hat, der kann sie auch erweitern und zwar auch auf sich selbst. Also kann der Obere sich der Schlüsselgewalt des untergebenen unterwerfen; nicht aber kann er sich seiner eigenen Gewalt unterwerfen. Und so kann der untergebene den Oberen absolvieren.

c) I. Der Bischof ist in diesem Falle tieferstehend als der Priester, wenn er sich ihm unterwirft.

II. In den Engeln kann keine Sünde sein, mit Bezug auf welche jener, der schlechthin Oberer ist, sich unterwerfen müßte einem tiefer stehenden.

III. Das außen erscheinende Gericht vollzieht sich vor und gemäß den Menschen. Das Gericht im Beichtstuhle findet statt vor Gott, vor dem jemand untergebener wird durch die Sünde, was bei den menschlichen Obrigkeiten nicht der Fall ist. Wie also in solch außen erscheinendem Gerichte niemand gegen sich selbst die Sentenz der Exkommunikation fällen kann, so kann er auch nicht einem anderen es übertragen, daß er ihn exkommuniziere. Vor dem Richterstuhle der Buße jedoch kann zwar niemand sich selbst lossprechen; wohl aber einem anderen sich unterwerfen, daß dieser ihn lossprechen.

Oder man kann sagen, die Lossprechung im Richterstuhle der Buße sei an erster Stelle inbegriffen in der Schlüsselgewalt; und erst an zweiter Stelle und folgegemäß die Jurisdiktion. Nun sind in der Gewalt der Weihe alle gleich; nicht aber in der Jurisdiktion. Deshalb ist da keine Analogie.

Einundzwanzigstes Kapitel.

Die Begriffsbestimmung, das Zweckgemäße und die Ursache der Exkommunikation.

Erster Artikel.

Die Exkommunikation ist die Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft mit Rücksicht auf die Frucht und die öffentlichen Fürbitten.

a) Diese Begriffsbestimmung ist keine entsprechende. Denn:

I. Die Kirche betet für die Ketzer und die Heiden und exkommunizierten. Dies wäre aber unnütz, wenn diese Gebete keine Frucht hätten.

II. Nur durch die Schuld verliert jemand die Frucht der öffentlichen Gebete. Die Exkommunikation aber ist keine Schuld, sondern Strafe.

III. Die Frucht ist dasselbe wie die kirchlichen Fürbitten. Also wird da zwecklos geschieden.

IV. Die kleinere Exkommunikation ist immerhin eine Exkommunikation; durch sie verliert man aber nicht die Teilnahme an den öffentlichen Fürbitten.

b) Ich antworte, durch die Taufe werde jemand aufgenommen in die Gemeinschaft der Kirche und zugelassen zu den Sakramenten. Das Erstere ist die Voraussetzung des Zweiten. Deshalb kann jemand 1. getrennt werden von der Teilnahme an den Sakramenten; das ist die kleinere Exkommunikation; — 2. von aller Gemeinschaft; das ist die größere, welche hier definiert worden ist. Er kann aber nicht von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen werden, ohne daß er ausgeschlossen sei von der Teilnahme an den Sakramenten; denn eben nur die Glieder der Kirche nehmen teil an den Sakramenten. Nun besteht die Gemeinschaft der gläubigen einmal im Bereiche der geistigen Güter, wie z. B. dies sind die wechselseitigen Gebete und die Zusammenkünfte zu heiligen Zwecken; und dann im Bereiche des Körperlichen, Äußerlichen. Es wird Beides in den Versen ausgedrückt:

Si pro delictis anathema quis efficiatur
Os, orare, vale, communio, mensa negatur.

Es wird also 1. kein Friedenskuß gegeben; 2. nicht gemeinschaftlich gebetet; 3. nicht gegrüßt; 4. keine Gemeinschaft in den Sakramenten gepflegt; 5. nicht an demselben Tische gegessen. In der aufgestellten Definition will „Frucht" besagen: die Trennung von den Sakramenten. Eine umfassendere Definition ist diese: „Die Exkommunikation ist die Trennung von jeder sonst erlaubten Gemeinschaft unter den gläubigen."

c) I. Es wird für die ungläubigen gebetet. Aber sie empfangen von diesem Gebete die Frucht nicht, wenn sie sich nicht bekehren. Ebenso verhält es sich mit den exkommunizierten. Es wird für sie, aber getrennt von den anderen Gebeten, gebetet, daß ihnen Gott den Geist der Reue verleihen möge.

II. Die Fürbitten hängen einmal zusammen mit jenen, für die gebetet wird kraft der heiligen Liebe in der Kirche, nach Ps. 118.: „Ich habe Gemeinschaft oder Anteil gehabt an allen, die dich fürchten;" und so nehmen die exkommunizierten nicht teil an den Fürbitten, denn es kann jemand nur wegen einer Todsünde exkommuniziert werden, mit welcher also die Liebe nicht bestehen kann; ist die Exkommunikation ungerecht, so kann sie nicht die Liebe entfernen, die, weil zu den größten Gütern gehörig, gegen den eigenen Willen nicht entschwindet; — dann kraft der Absicht des fürbittenden. Und so schneidet auch die ungerechte Exkommunikation, die bloße Thatsache derselben, den Zusammenhang ab. „Denn die Kirche hat die exkommunizierten getrennt von der Gemeinschaft der gläubigen, für die gebetet wird." Jedoch können Privatpersonen für sie beten.

III. Die „Frucht" bezieht sich auf die Sakramente und das Zusammenleben mit den gläubigen.

IV. Die kleine Exkommunikation hat nicht den vollendeten Charakter einer Exkommunikation.

Zweiter Artikel.

Die Kirche thut gut und hat die Pflicht, gewisse Menschen zu exkommunizieren.

a) Sie sollte keinen exkommunizieren. Denn:

I. Die Exkommunikation ist gewissermaßen ein Fluch. Das ist aber gegen Röm. 12.

II. Die streitende Kirche muß die triumphierende nachahmen, von der geschrieben steht im Briefe des Judas: „Als der Erzengel Michael mit dem Teufel stritt um des Leibes des Moses willen, hat er nicht gewagt, den Richterspruch der Gotteslästerung zu fällen, sondern sagte: Gott möge dir befehlen."

III. Nur an dem man ganz verzweifelt, den darf man den Händen des Feindes übergeben. Wer aber exkommuniziert wird, den übergiebt man dem Satan, nach 1. Kor. 5. Da man also an niemandem während dieses Lebens verzweifeln soll, darf die Kirche niemanden exkommunizieren.

Auf der anderen Seite exkommunizierte Paulus selber jemanden 1. Kor. 5.

Matth. 18. heißt es: „Wer die Kirche nicht hört, der sei dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder;" d. h. wie einer, der außerhalb der Kirche ist.

b) Ich antworte, der Urteilspruch der Kirche müsse dem Gottes gleichförmig sein. Gott aber straft zumal in zweifacher Weise den Menschen, damit Er ihn zum Guten ziehe: Er geißelt ihn mit Trübsalen; Er überläßt ihn sich selbst, damit er, ohne den Beistand Gottes gelassen, erkenne was seine eigene Kraft wert ist und demütig zu Gott zurückkehre, von dem er stolz sich entfernt hatte. Insoweit also die Kirche jemanden durch die Exkommunikation von der Gemeinschaft der gläubigen trennt, damit er vor Scham erröte, ahmt sie Gott nach, der mit Trübsalen geißelt; — indem sie ihm dann die Hilfe ihrer Fürbitte, Sakramente ꝛc. entzieht, ahmt sie Gott nach, der den Menschen sich selbst überläßt.

c) I. Bleibt beim Fluche die Absicht des fluchenden dabei stehen, daß der verfluchte unter einem Übel leide; — so ist dies in jeder Weise verboten. Wird aber jemandem ein Übel gewünscht, damit sein besserer Teil, die Seele, heil werde, so ist dies heilsam. So schneidet auch der Arzt manchmal beim kranken, damit er ihn von der Krankheit befreie.

II. Der Teufel ist unverbesserlich, die Strafe hilft da nicht mehr zum Guten.

III. Wer der Fürbitten der Kirche beraubt wird, verliert ein dreifaches Gut. Denn dieselben dienen, 1. um die Gnade zu vermehren oder sie zu verdienen für jene, die sie nicht haben; — 2. um die Tugend zu bewahren, insofern Gott seine Kinder in besonderer Weise schützt; — 3. um gegen den Feind sich zu verteidigen. Deshalb sagt Petrus Lombardus (4. d. 18.): „Durch die Exkommunikation wird Gnade entzogen, Gottes Schutz entfernt und dem Teufel größere Macht gegeben, um gegen Leib und Seele zu wüten." Deshalb erschien in der Urkirche die Exkommunikation ähnlich wie die Gnade auch nach außen hin, indem der Teufel den Körper quälte. Man überläßt aber den exkommunizierten nicht wie einen ver-

dammten, an dem verzweifelt wird, dem Feinde; sondern wie einen, den man bessern will; — kann ihn doch die Kirche, sobald sie will, aus des Feindes Händen befreien.

Dritter Artikel.

Die Ursache der Exkommunikation.

a) Nicht darf jemand wegen eines zeitlichen Nachteils exkommuniziert werden. Denn:

I. Die Exkommunikation beraubt geistiger Güter, die hoch stehen über allen zeitlichen.

II. Man soll nicht Übles mit Üblem vergelten, nach Röm. 12. Dies fände aber statt, wenn man für einen zeitlichen Schaden jemanden exkommunizierte.

Auf der anderen Seite wurden deshalb Ananias und Sapphira von Petrus mit dem Tode bestraft, weil sie den wahren Preis für den Acker verheimlicht hatten (Act. 5.). Also kann auf Grund zeitlichen Nachteils die Kirche jemanden exkommunizieren.

b) Ich antworte, der kirchliche Richter schließe durch die Exkommunikation jemanden gewissermaßen vom Himmelreiche aus. Da also nur die Todsünde den Verlust der heiligen Liebe mit sich bringt und somit des Himmels unwürdig macht; so darf nur wegen Todsünde jemand exkommuniziert werden. Soweit demgemäß jemand dadurch daß er einem anderen an dessen Leibe oder Gütern Schaden zufügt gegen die heilige Liebe handelt; — kann für solchen zeitlichen Schaden die Kirche exkommunizieren. Weil jedoch die Exkommunikation die schwerste Strafe ist und die Strafen Arzneien sind (2 Ethic. 2.), der Arzt aber nicht gleich mit den schärfsten Arzneien anfangen darf; so darf man die Strafe der Exkommunikation erst verhängen, wenn der schuldige hartnäckig ist; also z. B. gar nicht vor dem Richterstuhle erscheint oder ohne Erlaubnis wieder fortgeht. Deshalb wird jemand erst exkommuniziert, wenn er vom Richter gemahnt worden und zu hören verschmäht hat; wenn dem Richter also nichts mehr Anderes übrigbleibt.

c) I. Der Umfang der Schuld wird bemessen, nicht nach dem Umfange des gemachten Schadens; sondern nach dem schlechten Wollen, das der heiligen Liebe fremd ist. Die Exkommunikation entspricht der Schuld.

II. Die Strafen sind Arzneien, also etwas Gutes und nicht ein Übel.

Vierter Artikel.

Die Wirkung der ungerechten Exkommunikation.

a) Die ist gleich Null. Denn:

I. Die Gnade und der Schutz Gottes (s. oben) werden nicht ungerechterweise entzogen.

II. Zu Matth. 16, 19. sagt Hieronymus: „Dies gehört zum Stolze der Pharisäer zu meinen, es sei einer gelöst oder gebunden, der dies nicht mit Recht ist.“

Auf der anderen Seite „ist der Spruch des Hirten, ob gerecht oder ungerecht, zu fürchten" (Greg. 26. in Evgl.).

b) Ich antworte; ist die Exkommunikation ungerecht von seiten des exkommunizierenden, der dies aus Zorn oder Haß thut, so sündigt zwar der exkommunizierende, aber die Exkommunikation hat ihre Wirkung; denn gerechterweise leidet der exkommunizierte, wenn auch der exkommunizierende für sich nicht in rechter Weise exkommuniziert. Besteht jedoch die Ungerechtigkeit auf seiten des Spruches selber, so ist dies der Fall entweder weil die Ursache der Exkommunikation eine ungebührliche ist oder weil man in der Weise des Vorgehens die Vorschriften des Rechts beiseite gelassen hat. Ist nun der Irrtum ein solcher, daß er den Spruch ganz und gar zunichte macht, so hat die Exkommunikation gar keine Wirkung; denn es ist keine Exkommunikation. Macht aber der Irrtum den Spruch nicht zu nichte, so hat die Exkommunikation ihre Wirkung; es muß der exkommunizierte sich unterwerfen (es wird dies seine Verdienste erhöhen) und entweder an den Oberen sich wenden oder die Lossprechung beantragen. Würde er den Spruch verachten, so beginge er eine Todsünde. Es kann aber auch die Ursache eine gebührliche sein auf seiten des exkommunizierenden und keine gebührliche auf seiten des exkommunizierten; wie wenn jemand wegen eines Verbrechens, das man fälschlich ihm anrechnet, exkommuniziert wird. Dann wird die Demut, mit der er das Unrecht trägt, ausgleichen den Nachteil der Exkommunikation.

c) I. Die Gnade Gottes kann der Mensch nicht ungerechterweise verlieren; wohl aber das, was von unserer Seite aus zur Gnade vorbereitet, wie z. B. das Wort der Predigt und Belehrung. Auf diese Weise entzieht die Exkommunikation die Gnade.

II. Hieronymus spricht von der Schuld, nicht von der Strafe; welche auch die Kirchenoberen ungerechterweise verhängen können.

Zweiundzwanzigstes Kapitel.

Wer exkommunizieren und exkommuniziert werden kann.

Erster Artikel.

Nicht jeder Priester kann exkommunizieren.

a) Dies scheint aber. Denn:

I. Jeder Priester hat die Schlüsselgewalt.

II. Mehr ist es, im Gewissen zu binden und zu lösen wie vor dem öffentlichen Richterstuhle. Das Erstere aber kann der Priester gegenüber seinen untergebenen.

Auf der anderen Seite ist das, was Gefahren einschließt, den höheren Oberen vorbehalten. Die Strafe der Exkommunikation aber schließt

viele Gefahren ein, wenn sie nicht mit großer Mäßigung verhängt wird. Also wird sie nicht jedem Priester überlassen.

b) Ich antworte, vor dem Richterstuhle des Gewissens gelte es, zu vermitteln zwischen Gott und dem Menschen; vor dem öffentlichen Richterstuhle aber gelte es, zu richten zwischen dem einen Menschen und dem anderen. Das Binden und Lossprechen also, was den Menschen verpflichtet mit Rücksicht auf Gott, gehört vor den Richterstuhl des Gewissens; was aber den Menschen verpflichtet mit Rücksicht auf die anderen Menschen gehört vor den öffentlichen Richterstuhl. Weil nun der Mensch durch die Exkommunikation von der Gemeinschaft der gläubigen getrennt wird, so gehört die Exkommunikation vor den öffentlichen Richterstuhl. Jene allein also können exkommunizieren, welche Jurisdiktion haben mit Rücksicht auf den öffentlichen Richterstuhl. Und deshalb haben die Bischöfe allein kraft eigener Autorität und, der gewöhnlichen Meinung gemäß, die höheren Prälaten das Recht zu exkommunizieren; die Pfarrer aber nur kraft Übertragung oder in kleineren Dingen, wie bei Diebstahl, Straßenraub, in denen das gemeine Recht dies ihnen zuspricht. Andere meinen, auch die Pfarrer können exkommunizieren; jedoch ist die eben erwähnte Meinung vernunftgemäßer.

c) I. Die Exkommunikation ist nicht ein direkter Ausfluß der Schlüsselgewalt, sondern bezieht sich mehr auf das öffentliche Gericht. Weil aber der Spruch der Exkommunikation immerhin auf den Eintritt in den Himmel Beziehung hat, insofern die streitende Kirche der Weg ist zur triumphierenden; deshalb ist auch jene Jurisdiktion, kraft deren jemand exkommunizieren kann, eine gewisse Schlüsselgewalt. Danach unterscheidet man eine Schlüsselgewalt der Weihe, die alle Priester haben, und eine Schlüsselgewalt der Jurisdiktion, welche nur die öffentlichen Richter haben. Beides hat aber der Herr dem Petrus verliehen; und von Petrus kommt Beides in jene, die Beides haben.

II. Die Pfarrer haben Jurisdiktion vor dem Richterstuhle des Gewissens über ihre untergebenen; aber nicht vor dem öffentlichen Richterstuhle. Sie können deshalb nicht exkommunizieren, wohl aber im Gewissen lossprechen. Und zwar ist der Richterstuhl des Gewissens höher, aber der öffentliche Richterstuhl ist mit mehr Feierlichkeit umgeben; denn vor ihm wird nicht nur vor Gott, sondern auch vor den Menschen der Gerechtigkeit genuggethan.

Zweiter Artikel.

Auch Nicht-Priester können exkommunizieren.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Exkommunizieren ist ein Akt der Schlüsselgewalt, welche nur Priester haben.

II. Mehr wird verlangt, um öffentlich zu richten wie um vor dem Gewissen zu richten. Ein Nicht-Priester aber kann nicht einmal vor dem Gewissen lossprechen, also noch weniger exkommunizieren.

Auf der anderen Seite steht die Thatsache, daß Archidiakone, Legaten und erwählte Bischöfe, die noch keine Weihe haben, exkommunizieren.

b) Ich antworte; Sakramente spenden, von denen ja Gnade ausgeht, ist allein Sache der Priester; sie allein also können die sakramentale Lossprechung erteilen. Die Exkommunikation aber beraubt nicht direkt der

Gnade, sondern nur kraft dessen, was aus ihr folgt, indem sie der öffentlichen kirchlichen Fürbitten beraubt, welche zur Gnade vorbereiten oder dieselbe bewahren helfen. Also steht dem nichts entgegen, daß auch Nicht-Priester, wenn sie nur die betreffende Jurisdiktion haben, exkommunizieren können.

c) I. Die betreffenden haben zwar nicht den Schlüssel der Weihe, aber den der Jurisdiktion.

II. Beide Schlüssel schließen sich nicht immer gegenseitig ein; dem der eine zukommt, gebührt oft nicht der andere.

Dritter Artikel.

Ein exkommunizierter oder suspendierter kann nicht exkommunizieren.

a) Dies scheint doch. Denn:

I. Wer exkommuniziert oder suspendiert ist, verliert weder die Weihe noch die Jurisdiktion; denn weder wird er von neuem geweiht noch ihm von neuem sein Amt anvertraut. Also kann er exkommunizieren.

II. Mehr ist es, den Leib Christi zu konsekrieren wie zu exkommunizieren. Die genannten aber können gültig konsekrieren.

Auf der anderen Seite kann wer selber körperlich gefesselt ist, nicht einen anderen fesseln. Die geistige Fessel aber ist weit stärker wie die körperliche. Wer also selbst exkommuniziert ist, der kann nicht exkommunizieren.

b) Ich antworte; der Gebrauch oder die Anwendung der Jurisdiktion, die jemand hat, vollzieht mit Rücksicht auf andere Menschen. Nun ist jeder exkommunizierte getrennt von der Gemeinschaft der gläubigen. Also ist jeder exkommunizierte ermangelnd des Gebrauches der Jurisdiktion. Da aber die Exkommunikation ein Akt oder eine Anwendung der Jurisdiktion ist, so kann der exkommunizierte nicht selber exkommunizieren. Ist nun jemand suspendiert von dem, was von der Weihegewalt ausgeht, so kann er von der Weihegewalt keinen Gebrauch machen; ist er suspendiert von dem, was von der Jurisdiktion ausgeht, so kann er von dieser keinen Gebrauch machen.

c) I. Der exkommunizierte oder suspendierte verliert den Gebrauch der Jurisdiktion.

II. Die Macht zu konsekrieren ist eine Folge des untilgbaren sakramentalen Charakters. Die Macht zu exkommunizieren aber folgt der Jurisdiktion, die gegeben oder entfernt werden kann. Gültig konsekrieren, wenn auch nicht immer erlaubterweise, kann jeder Priester kraft der Weihe; aber nicht gültig exkommunizieren.

Vierter Artikel.

Es kann niemand sich selbst oder einen gleichgestellten oder einen höherstehenden exkommunizieren.

a) Dies kann wohl geschehen. Denn:

I. Paulus hat einen Engel vom Himmel exkommuniziert (Gal. 1.). Ein solcher aber stand höher wie Paulus, nach Matth. 11, 2.: „Der

geringste im Himmelreiche ist größer wie er" (Johannes der Täufer), dem größten unter den vom Weibe geborenen.

II. Der Pfarrer exkommuniziert bisweilen im allgemeinen wegen Diebstahls oder Ähnlichem. Es kann aber sein, daß ein höherstehender der Thäter ist.

III. Es kann der Priester seinen Oberen im Richterstuhle der Buße lossprechen; wie wenn der Bischof seinem untergebenen Priester beichtet. Also kann er ihn auch exkommunizieren.

Auf der anderen Seite ist die Exkommunikation eine thatsächliche Äußerung der Jurisdiktion. Nur aber über untergebene hat jemand Jurisdiktion.

b) Ich antworte, die Jurisdiktion schließe in sich ein, daß jemand Richter, also Oberer desjenigen ist, auf den seine Jurisdiktion sich erstreckt. Da also niemand Jurisdiktion hat über sich selbst oder über einen gleichen oder höherstehenden, so kann niemand dementsprechend solche exkommunizieren.

c) I. Der Apostel spricht in der Voraussetzung, daß ein Engel im Himmel sündigte; denn dann stände der Engel tiefer als der Apostel. Daß aber aus Bedingungssätzen, deren Bedingungen etwas Unmögliches enthalten, eine Unmöglichkeit folgt; ist nicht unzulässig.

II. In diesem Falle wird der gleich- oder höherstehende nicht exkommuniziert; es fehlt die Gewalt dazu.

III. Das sakramentale Binden und Lossprechen vollzieht sich einzig Gott gegenüber, vor welchem der eine höher oder tiefer steht wie der andere mit Rücksicht auf die Sünde. Die Exkommunikation aber hat Bezug auf den öffentlichen Richterstuhl; und da verliert einer nichts von seiner Vorsteherschaft durch die Sünde. Jedoch auch im Beichtstuhle absolviert niemand sich selbst oder den gleich- oder höherstehenden; denn im genannten Falle macht eben der Obere sich selbst zu einem untergebenen; oder es wird dem Priester die betreffende Jurisdiktion übertragen.

Fünfter Artikel.

Eine ganze Gemeinschaft von Menschen kann nicht exkommuniziert werden.

a) Dies kann wohl geschehen. Denn:

I. Eine ganze solche Gemeinschaft kann sich zum Bösen wenden und sonach wert sein exkommunizert zu werden.

II. Manchmal wird ein ganzer Staat mit dem Interdikte belegt, ermangelt also der Teilnahme an den Sakramenten; was dasselbe ist wie exkommuniziert sein.

Auf der anderen Seite sagt die Glosse zu Matth. 11. (vis imus, Aug. ep. 250.): „Ein Fürst und eine ganze Menge soll nicht exkommuniziert werden."

b) Ich antworte; nur um einer Todsünde willen solle jemand exkommuniziert werden. Die Sünde nun ist eine Handlung; eine solche aber gehört an sich nicht einer ganzen Gemeinschaft an, sondern für gewöhnlich einer einzelnen Person. Es können also die einzelnen Glieder einer solchen menschlichen Gemeinschaft exkommuniziert werden, nicht aber letztere selber. Zudem kann wohl eine gewisse Handlung einer ganzen Gemeinschaft zugehören,

wie wenn viele ein Schiff ziehen; jedoch ist es nicht wahrscheinlich, daß eine ganze Gemeinschaft so hingeneigt sei zum Bösen, daß nicht einzelne mit dem Bösen nicht einverstanden seien. Und „da es nicht Sache Gottes ist, der die Erde richtet, daß Er den guten mit dem bösen verdamme“ (Gen. 18.); so hat die Kirche, welche Gottes Gericht nachahmt, mit weiser Vorsicht festgesetzt, daß nicht ein ganzes Gemeinwesen exkommuniziert werde, damit man nicht mit dem Unkraute auch den guten Weizen ausreiße.

c) I. Es ist nicht glaublich, daß ein ganzes Gemeinwesen ohne Ausnahme schlecht sei.

II. Die Suspension ist keine so große Strafe wie die Exkommunikation; denn sie beraubt nicht der Fürbitten der Kirche; so daß auch ohne eigene Sünde jemand suspendiert werden kann. So wird manchmal ein ganzes Land mit dem Interdikte bestraft wegen der Sünde des Königs.

Sechster Artikel.

Wer bereits einmal exkommuniziert ist, kann noch mehreren Exkommunikationen unterliegen.

a) Dies ist nicht möglich. Denn:

I. 1. Kor. 5. heißt es: „Was habe ich zu urteilen über jene, die draußen sind?“ Das sind aber die exkommunizierten.

II. Die Exkommunikation ist die Trennung von den Sakramenten und von der Gemeinschaft der Gläubigen. Wer aber einmal getrennt ist, braucht nicht wieder getrennt zu werden.

Auf der anderen Seite ist die Exkommunikation Strafe und Arznei. Dergleichen wird aber wiederholt, wenn die Ursache es erfordert.

b) Ich antworte, die nämliche bereits verhängte Exkommunikation könne wiederholt werden zur Beschämung des betreffenden, damit er so von der Sünde sich entferne. Oder es kann aus anderen Gründen eine andere Exkommunikation verhängt werden; und dann bestehen so viele Exkommunikationen wie Gründe dafür vorhanden sind.

c) I. Der Apostel spricht von ungläubigen, die den Taufcharakter nicht haben. Wer getauft ist, gehört immer einigermaßen zur Kirche; über ihn also kann immer die Kirche urteilen.

II. Ein Mangel kann wohl an und für sich kein „mehr“ und „minder“ zulassen; er kann es aber mit Rücksicht auf seine Ursache. Und danach, nach den verschiedenen Ursachen, kann jemand mehrmals exkommunizert werden, so daß er weiter entfernt ist von den kirchlichen Fürbitten wie der nur einmal exkommunizierte.

Dreiundzwanzigstes Kapitel.

Über die Gemeinschaft mit den exkommunizierten.

Erster Artikel.

Die Gemeinschaft in rein körperlichen Dingen.

a) Darin ist es gestattet, mit den exkommunizierten Gemeinschaft zu haben. Denn:

I. Die Schlüsselgewalt, deren Bethätigung die Exkommunikation ist, erstreckt sich nur auf Geistiges.

II. Durch die heilige Liebe sind wir gehalten, den Feinden beizustehen, also mit ihnen in Gemeinschaft zu treten. „Die Exkommunikation aber ist zu Gunsten der Liebe eingesetzt, streitet also nicht wider die Liebe" (siehe oben).

Auf der anderen Seite schreibt der Apostel vor, „mit dergleichen Menschen auch nicht einmal zusammen zu speisen" (1. Kor. 5.).

b) Ich antworte, die kleine Exkommunikation stelle sich nicht der Gemeinschaft mit den gläubigen entgegen, wohl aber der Teilnahme an den Sakramenten. Die große jedoch trennt den Menschen vom gemeinschaftlichen Leben mit den anderen gläubigen. Weil aber die Exkommunikation von der Kirche als Arznei für das ewige Heil betrachtet wird und nicht als Verdammnisurteil für den ewigen Tod, so sind folgende Fälle ausgenommen: 1. Man darf mit dem exkommunizierten in Gemeinschaft treten rücksichtlich alles dessen, was zum Heile gehört; man kann also mit ihm darüber sprechen und zwar ist das nicht eng zu nehmen, so daß man auch Anderes mit ihm besprechen kann, aber immer in der Absicht daß man ihn leichter gewinne. 2. „Die Gattin, die Kinder, die Knechte, die Pächter, das Dienstpersonal im allgemeinen, solche Personen also, welche speciell für den betreffenden zu sorgen haben, dürfen mit ihm Gemeinschaft haben." 3. Die vorgesetzten können mit den untergebenen Gemeinschaft haben und umgekehrt in den Dingen, wo der Obere verpflichtet ist, für den untergebenen zu sorgen, wo das gegenseitige besondere Verhältnis maßgebend ist, obwohl hier nicht alle übereinstimmen. 4. Wenn die Exkommunikation nicht gewußt wird. 5. Wenn fremde, Pilger 2c. in der Heimat der exkommunizierten sich finden, so können sie mit ihnen verkehren, von ihnen kaufen. 6. Wenn man den exkommunizierten in Not sieht, so kann man ihm zu Hilfe kommen, denn dann verpflichtet das Gebot der Liebe. Diese Fälle sind zusammengefaßt in diesem Verse:

Utile, lex, humile, res ignorata, necesse.

Das „Nützliche" bezieht sich auf die Worte des Heils; das „Gesetz" auf die Ehe, also überhaupt die Familienbande; das „demütig" auf die untergebenen.

c) I. Das Körperliche hat seinen Zweck im Geistigen. Also kann die geistige Gewalt sich auch auf Körperliches erstrecken; wie die den Zweck erreichende Kunst regelt auch das Zweckdienliche.

II. Das ist nicht verboten.

Zweiter Artikel.

Der mit einem exkommunizierten verkehrt, ist exkommuniziert.

a) Dem wird widersprochen. Denn:

I. Mehr getrennt von der Kirche ist der Heide oder Jude, mit dem man doch verkehren kann, ohne exkommuniziert zu sein.

II. Das geht ins Endlose im vorausgesetzten Falle. Wer mit dem exkommunizierten verkehrt, wäre exkommuniziert und dann wieder wer mit diesem verkehrt u. s. w.

Auf der anderen Seite ist außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft der exkommunizierte. Also entfernt sich von der kirchlichen Gemeinschaft, wer mit ihm in Gemeinschaft tritt und somit ist er exkommuniziert.

b) Ich antworte; ist die Exkommunikation verhängt über jemanden zugleich mit allen denen, die mit ihm sind, so ist unzweifelhaft jeder mit der großen Exkommunikation belegt, der mit ihm ist oder ihm anhängt. Ist er aber für sich allein exkommuniziert, so ist jener ebenfalls unter der großen Exkommunikation, der im betreffenden Verbrechen ihm beisteht oder ihn begünstigt; wer aber nur in Worten oder im Gruße oder ähnlich mit ihm verkehrt, der unterliegt der kleinen Exkommunikation.

c) I. Die Kirche will nicht so die ungläubigen heilen wie ihre Kinder, die gläubigen, deren Sorge sie hat und die ihr durch die Taufe unterworfen sind.

II. Mit dem der kleinen Exkommunikation unterliegenden kann man verkehren.

Dritter Artikel.

Das Verkehren mit den exkommunizierten in den nicht ausgenommenen Fällen ist nicht immer Todsünde.

a) Dasselbe ist immer Todsünde. Denn:

I. Eine Dekretale (cap. Sacris) sagt: „Selbst aus Furcht vor dem Tode darf man nicht mit einem exkommunizierten verkehren; da es besser ist zu sterben wie schwer zu sündigen."

II. Gegen das Gebot der Kirche handeln ist Todsünde. Hier liegt aber ein Gebot der Kirche vor.

III. Nur wegen einer Todsünde darf man nicht kommunizieren. Der mit einem exkommunizierten verkehrt, unterliegt aber der kleinen Exkommunikation und darf somit nicht kommunizieren.

IV. Gemäß den rechtlichen Bestimmungen unterliegt manchmal jener, der mit dem exkommunizierten verkehrt, der größeren Exkommunikation (c. 3, 4, 16. et sq.; 11. q. 13.). Also ist dieser Verkehr schwer sündhaft.

Auf der anderen Seite kann von einer Todsünde nur jener Priester lossprechen, der über den betreffenden Todsünder Jurisdiktion hat. Vom Verkehr mit einem exkommunizierten aber kann jeder Priester lossprechen, wie jeder Priester von läßlichen Sünden lossprechen kann (vgl. Kap. 22, Art. 3 ad III.), da die Gewalt des Nachlasses läßlicher Sünden eine Folge der Weihe ist.

Aus der Strafe kann auf den Umfang der Schuld geschlossen werden. Für den Verkehr mit exkommunizierten aber besteht nicht eine Strafe, wie solche gewöhnlich für Todsünden aufgelegt wird.

b) Ich antworte; manche meinen, wann auch immer jemand außer in den rechtlich zugestandenen Fällen mit einem exkommunizierten verkehrt, so sei dies eine schwere Sünde. Doch ist dies zu hart, daß jemand wegen eines mit einem exkommunizierten gewechselten Wortes gleich eine schwere Sünde begehen soll. Es würde dies vielen zum Fallstricke der Todsünde werden, welcher Fallstrick auf jene, die dies vorschreiben, zurückfiele. Nur also ist es Todsünde, mit den exkommunizierten zu verkehren, wenn jemand in ihren Sünden ihnen hilft, in göttlichen Dingen mit ihnen Gemeinschaft hält oder dies aus Verachtung der Kirche thut.

c) I. Jene Dekretale spricht von der Gemeinschaft im Kulte, also in göttlichen Dingen. Oder man kann sagen, auch eine läßliche Sünde (in der Weise wie man sie vermeiden kann) dürfe man nicht thun aus Furcht vor dem Tode. Und somit steht mit Bezug darauf die läßliche mit der Todsünde auf derselben Stufe.

II. Das Gebot der Kirche richtet sich unmittelbar und direkt auf Geistiges und erst, insoweit dieses dadurch gefördert werden kann, auf rechtmäßige Akte überhaupt. Wer also in geistigen Dingen, z. B. im Kulte, mit den exkommunizierten Gemeinschaft hält, der thut direkt gegen das Gebot der Kirche und sündigt schwer. Wer in zeitlichen Dingen mit ihnen verkehrt, handelt nur außerhalb des Gebotes und sündigt läßlicherweise.

III. Auch ohne Schuld kann jemand von der Eucharistie ferngehalten werden, wie dies beim Interdikte z. B. der Fall ist. Solche Strafen werden bisweilen verhängt für die Schuld eines anderen, damit dieser geheilt oder die Größe der Schuld zum Schrecken aller gezeigt werde.

IV. In hartnäckiger Weise mit dem exkommunizierten verkehren ist Todsünde. Und deshalb kann der betreffende selber aus diesem Grunde exkommuniziert werden gemäß dem Rechte.

Vierundzwanzigstes Kapitel.

Die Lösung von der Exkommunikation.

Erster Artikel.

Nicht jeder Priester kann seinen untergebenen von der Exkommunikation lossprechen.

a) Das Gegenteil wird bewiesen. Denn:

I. Von der Sünde, als dem größeren Übel, kann der einfache Priester seinen untergebenen lossprechen; also auch von der Exkommunikation.

II. Schwindet die Ursache, so entfernt sich die Wirkung. Die Ursache der Exkommunikation aber ist die Todsünde, von welcher der Priester lossprechen kann.

Auf der anderen Seite können die einfachen Priester über ihre untergebenen keine Exkommunikation verhängen; also können sie dieselben auch nicht von einer solchen lösen.

b) Ich antworte; von der kleinen Exkommunikation könne jeder lösen, der da lossprechen kann von der Sünde des Verkehrs mit einem exkommunizierten. Die große Exkommunikation nun ist entweder verhängt durch den Spruch des Richters; und so kann jener sie lösen, der sie verhängt hat, oder dessen vorgesetzter; — oder sie ist vom Rechte selber verhängt; und so kann der Bischof oder auch ein Priester, je nachdem, davon lösen. Ausgenommen sind sechs Fälle, die sich der Gründer des Rechts, der Papst, vorbehalten hat. Die Fälle sind folgende: 1. Wenn jemand Gewalt anthut einem Kleriker oder einer Ordensperson; — 2. wenn jemand in eine Kirche gewaltsam einbricht und angezeigt wird; — 3. wenn jemand eine Kirche anzündet und angezeigt wird; — 4. wenn jemand mit Wissen und Willen in göttlichen Dingen Gemeinschaft hält mit denen, die der Papst namentlich exkommuniziert hat; — 5. wenn jemand die amtlichen Briefe des Papstes fälscht; — 6. wenn jemand den exkommunizierten in ihren betreffenden Verbrechen hilft und mit ihnen sie begeht. Denn der letztere darf nur von jenem Richter gelöst werden, welcher den Haupttäter exkommuniziert hat; wenn er auch nicht diesem Richter unterworfen ist; — besteht eine zu große Schwierigkeit, um zu diesem Richter zu gehen, so kann er vom eigenen Bischofe oder einem dazu bestellten Priester gelöst werden; jedoch muß er sich rechtlich verpflichten, dem Gebote jenes Richters zu folgen, der den Spruch gefällt hat.

Vom ersten Falle sind ausgenommen: 1. Jene, die in articulo mortis sind, denn da kann von jeder Exkommunikation jeder Priester lösen; — 2. jener, der Pförtner ist bei einem Machthaber und nicht aus Haß und eigenem Willen Gewalt angethan hat; — 3. wenn eine Frau den Kleriker geschlagen hat; — 4. wenn es ein Knecht ist und dem Herrn, der keine Schuld hat, würde aus dessen Abwesenheit ein Schaden erwachsen; — 5. wenn ein Regularkleriker den anderen schlägt, falls nicht die Sache zu

weit geht; — 6. wenn es ein armer ist; — 7. wenn er unmündig, sehr alt oder kränklich reizbar ist; — 8. wenn eine Hauptfeindschaft besteht.

Sodann wird, der einen Kleriker schlägt, nicht exkommuniziert: 1. Wenn es auf Grund der Zucht z. B. von seiten des Lehrers, Oberen ꝛc. geschieht; — 2. wenn es Scherz ist; — 3. wenn der Kleriker gefunden wird in unanständiger Unterhaltung mit der Gattin, Mutter, Tochter, Schwester dessen, der schlägt; — 4. wenn Gewalt mit Gewalt zurückgewiesen wird; — 5. wenn sein Stand nicht erkannt wird; — 6. wenn der Kleriker im Abfalle vom Glauben gefunden wird, nach dreimaliger Mahnung; — 7. wenn der Kleriker eine seinem Stande ganz entgegengesetzte Thätigkeit ausübt, Kriegsdienste thut oder eine Witwe heiratet.

c) I. Die Fessel der Exkommunikation ist *schlechthin* schwächer; aber unter *einem gewissen Gesichtspunkte* ist sie stärker wie die Sünde. Denn sie bindet nicht allein vor Gott, sondern auch vor der Kirche. Deshalb muß die Lösung von der Exkommunikation von dem öffentlichen Richterstuhle ausgehen; während die Lösung von der Sünde vor dem Richterstuhle der Buße sich vollzieht.

II. Der exkommunizierte hat nicht Anteil an den Sakramenten; und somit kann der Priester ihn in der Beichte nicht sakramentalisch lossprechen, wenn derselbe nicht zuvor von der Exkommunikation gelöst ist.

Zweiter Artikel.

Gegen seinen Willen kann jemand von der Exkommunikation gelöst werden.

a) Das kann nicht sein. Denn:

I. Niemand erhält geistige Güter gegen seinen Willen.

II. Die Ursache der Exkommunikation ist Hartnäckigkeit. Wer aber nicht gelöst werden will und so die Exkommunikation verachtet, der ist im höchsten Grade hartnäckig.

Auf der anderen Seite wird die Exkommunikation gegen den Willen des betreffenden verhängt; also kann sie auch gegen seinen Willen gehoben werden. So kann man jemandem gegen seinen Willen Reichtum geben und in derselben Weise wieder von ihm entfernen.

b) Ich antworte, der Unterschied zwischen Schuld und Strafe bestehe darin, daß das Princip der Schuld *in uns* ist, weil alle Sünde freiwillig ist; wogegen die Strafe zuweilen ihr Princip *außerhalb* hat, denn für sie ist nicht erfordert, daß sie eine freiwillige sei. Wie also Sünden nur mit freiem Willen begangen werden, so werden sie wider Willen nicht fortgenommen. Die Exkommunikation aber wird verhängt gegen den Willen des betreffenden; also kann sie in der gleichen Weise gehoben werden.

c) I. Was von geistigen Gütern in uns sein Princip und in unserem Willen seinen Bestand hat, das wird nicht gegen unseren Willen entfernt; wie dies bei den Tugenden der Fall ist. Die Wissenschaft aber, doch auch ein geistiges Gut, können wir gegen unseren Willen verlieren. Also stimmt das nicht.

II. Auch wenn die Hartnäckigkeit im exkommunizierten bleibt, kann der Obere in weiser Unterscheidung die Exkommunikation nachlassen; falls er sieht, dies komme mehr dem Heile desselben zu, für den ja die Exkommunikation eine Arznei sein sollte.

Dritter Artikel.

Es kann jemand von der einen Exkommunikation gelöst werden und unter der anderen bleiben; falls er mehreren unterliegt.

a) Das Gegenteil erhellt aus Folgendem:

I. Die Ursache der Exkommunikation ist die Sünde. Es kann aber jemand nicht von der einen schweren Sünde losgesprochen werden und in der anderen bleiben.

II. Die Lösung der Exkommunikation geschieht in der Kirche. Wer aber trotzdem noch anderen Exkommunikationen unterliegt, von denen er nicht gelöst ist, bleibt außerhalb der Kirche. Also muß er von allen zugleich gelöst werden.

Auf der anderen Seite ist die Exkommunikation eine gewisse Strafe. Es kann aber jemand von der einen Strafe befreit werden und die andere kann bleiben.

b) Ich antworte; die Exkommunikationen haben in nichts ein gemeinschaftlich sie verknüpfendes Band. Also kann jemand ganz gut von der einen losgesprochen werden und der anderen noch weiter unterliegen.

Unterliegt nun jemand verschiedenen Exkommunikationen von seiten des nämlichen Richters, so wird vorausgesetzt, wenn dieser ihn von der einen löst, daß er ihn von allen löse; es müßte denn das Gegenteil ausdrücklich festgestellt sein oder man müßte um die Lossprechung gebeten haben, bloß soweit eine einzige Ursache in Frage kommt. Sind aber die Richter, welche die Exkommunikationen verhängt haben, verschieden, so ist der betreffende nicht von den anderen befreit, wenn bloß ein Richter ihn gelöst hat; es müßten denn auf die Bitten des schuldigen die anderen mit diesem Richter sich vereint oder ihn beauftragt haben, in ihrem Namen zu handeln.

c) I. Alle Sünden sind verknüpft in der Abkehr von Gott; ist also eine nicht nachgelassen, so bleiben alle anderen. Dies kann aber von der Exkommunikation nicht gesagt werden, zumal diese ja auch gegen den Willen des exkommunizierten nachgelassen werden kann.

II. Von der einen Ursache her kann die Trennung von der Kirche gehoben werden; und von seiten der anderen nicht.

Fünfundzwanzigstes Kapitel.

Über den Ablaß an sich.

Erster Artikel.

Durch den Ablaß wird etwas von der genugthuenden Strafe nachgelassen.

a) Dies ist nicht möglich. Denn:

I. Zu 2. Tim. 2. (negare se ipsum non potest) sagt die Glosse (St. Petrus Lomb.): „Dies (nämlich sich selbst verleugnen) würde Gott thun, wenn Er seine Worte nicht erfüllte.“ Deut. 25, 5. aber steht geschrieben: „Nach dem Maße der Sünde wird sein das Maß der Peinen.“ Also kann von der nach dem Umfange der Schuld bemessenen Strafe Gott nichts nachlassen.

II. Wozu der höhere verpflichtet, das kann der niedrigere nicht nachlassen. „Gott aber verpflichtet beim Lossprechen den Sünder zu einer zeitlichen Strafe,“ nach Hugo von St. Viktor (tract. 6. Summ. sent. c. 11.). Kein Mensch also kann da etwas davon ablassen.

III. Dies gehört zu der nur Christo zukommenden hervorragenden Gewalt, zur potestas excellentiae, daß die Wirkung der Sakramente verliehen werde unabhängig von den Sakramenten. Da nun die Genugthuung ein Teil des Bußsakramentes ist und dazu beiträgt, die gebührende Strafe zu mindern, so kann dies nicht unabhängig vom Bußsakramente geschehen.

IV. Die Genugthuung ist ein Heilmittel. Also würde man etwas Gutes zerstören, wenn man durch den Ablaß sie hinwegnähme. Dazu aber haben die Diener der Kirche ihre Gewalt nicht empfangen.

Auf der anderen Seite sagt Paulus (2. Kor. 10.): „Auch ich, wenn ich etwas geschenkt, habe es geschenkt in der Person und im Namen Christi;“ und die Glosse bemerkt dazu „d. h. als ob Christus es geschenkt hätte.“ Christus aber konnte ohne alle Genugthuung die Sünde nachlassen, wie wir dies bei der ehebrecherischen Frau sehen (Joh. 8.). Also konnte es auch Paulus. Und somit kann es der Papst, der keine geringere Gewalt hat in der Kirche wie Paulus.

Die allgemeine Kirche kann nicht irren. Denn Christus „hat für Petrus,“ das Fundament der ganzen Kirche, „gebetet, damit sein Glaube nicht wanke;“ und Christus „ist in Allem erhört worden wegen seiner Würde.“ Die allgemeine Kirche aber billigt und macht Abläße. Also gelten sie etwas.

b) Ich antworte, gottlos wäre es, zu sagen, die Kirche thue etwas Inhalts- und Zweckloses; und deshalb gestehen alle zu, daß die Abläße etwas gelten.

Manche aber meinen, sie gälten nicht zur Befreiung oder Verminderung der verschuldeten Strafe im Fegfeuer; sondern sie befreiten nur von der seitens der Priester oder von den Kanones auferlegten Strafen. Doch dies

ist ausdrücklich gegen die dem Petrus gegebene Verheißung (Matth. 16.): „Was du lösen wirst auf Erden, das wird auch im Himmel gelöset sein.“ Also gilt der von dem Richterstuhle der Kirche gewährte Ablaß auch vor dem Richterstuhle Gottes. Zudem würde die Kirche durch solche Abläße unter der gemachten Voraussetzung vielmehr die Seelen schädigen, wie denselben nützen; denn sie würde von der Genugthuung hier auf Erden befreien und die Strafen des Fegfeuers würden dadurch nur um so schwerer sein.

Die Abläße also gelten vor Gott zum Nachlasse der verschuldeten Strafe überhaupt, die übrigbleibt nach der Reue und Beichte und Lossprechung. Der Grund, infolgedessen sie Geltung haben, ist die Einheit des mystischen Körpers der Kirche. Denn viele Glieder der Kirche haben mehr genuggethan als das Maß ihrer Sünden erheischte; und viele haben ganz unschuldig, also ungerechterweise große Trübsale geduldig ertragen. Diese so erworbenen Verdienste übersteigen nun alle Sündenmenge der lebenden Menschen; zumal auf Grund des Verdienstes Christi, welches wohl in den Sakramenten bereits wirkt, aber alle wirksame Kraft der Sakramente noch unendlich weit übersteigt. Nun kann der eine für den anderen genugthun (Kap. 13, Art. 5.). Da also die heiligen ihre überfließenden Verdienste nicht für eine bestimmte Person angesammelt haben (in welchem Falle diese Person ohne Ablaß die Befreiung von den Strafen erlangen würde), sondern für die ganze Kirche im allgemeinen, wie der Apostel sagt, „er fülle an das, was fehlt in den Leiden Christi, in seinem eigenen Leibe für die Kirche“ (Kol. 1.); so können diese Verdienste gemäß dem Urteile des Vorstehers der Kirche unter die bedürftigen Glieder derselben verteilt werden und so wird die Genugthuung des einen zu teil dem anderen.

c) I. Das entsprechende Strafmaß für die Schuld wird durch die Abläße nicht berührt; aber der eine hat genuggethan für den anderen und der Vorsteher der ganzen Kirche bestimmt unter angemessenen Bedingungen, wem der Überfluß zu gute kommen soll.

II. Wer Abläße gewinnt, wird nicht von der Strafe befreit; aber es wird ihm gleichsam in die Hand gegeben, wovon er bezahlen kann.

III. Die sakramentale Wirkung ist die Minderung des Verschuldeten; und diese Wirkung hat der Ablaß nicht. Vielmehr bezahlt jener, der Abläße erteilt, die verschuldeten Strafen aus den der ganzen Kirche gemeinsamen Gütern.

IV. Ein größeres und wirksameres Heilmittel gegen die Sünde wird durch die Gnade gewährt wie durch die Wiederholung unserer Bußwerke. Und weil, der da Abläße empfängt, auf Grund der Hinneigung zu der Ursache, aus welcher sie fließen, zur Gnade vorbereitet wird; so liegt in den Abläßen auch ein Heilmittel, um Sünden zu vermeiden. Wird also der Ablaß nicht in ungeregelter Weise erteilt, so dient er in gar nichts zur Zerstörung von etwas Gutem. Trotzdem muß man den betreffenden Personen anraten, sie möchten wegen der Abläße, die sie empfangen, nicht mit den auferlegten Bußwerken aufhören, damit sie auch von da her ein Heilmittel erlangen, obgleich sie von der verschuldeten Strafe frei wären; zumal sie oft mehr Schulden haben als sie meinen.

Zweiter Artikel.

Der wahre Wert der Ablässe im Verhältnisse zu dem angekündigten.

a) Die Ablässe gelten nicht so viel wie sie angekündigt werden. Denn:

I. Die Ablässe haben ihre Wirkung nur auf Grund der Schlüsselgewalt. Kraft dieser aber kann der betreffende Priester von der zeitlichen Strafe nur nachlassen einen bestimmten Umfang, der im Verhältnisse steht zum Umfange der Sünde und zu der entsprechenden Reue. Da also die Ablässe nur verliehen werden gemäß dem Gutdünken des sie erteilenden, so scheinen sie nicht jenen Wert zu haben, den sie ankündigen.

II. Durch die verschuldete Strafe wird der Mensch abgehalten, von der Herrlichkeit Besitz zu nehmen. Hätten aber die Ablässe den Wert, welchen sie ankündigen, so würde der Mensch in kurzem von aller Strafe befreit sein. Danach also müßte der Mensch nichts Anderes thun wie danach streben, Ablässe zu erringen.

III. Manchmal werden Ablässe verliehen zu Gunsten eines Kirchenbaues, so daß, wer so und so viel giebt, den dritten Teil des Nachlasses (der Strafe seiner Sünde) erlange. Würde er also heute einen Denar geben, morgen wieder einen und den anderen Tag noch einen, so würde er gar keine Strafen für seine Sünden mehr zu büßen haben; was Thorheit ist.

IV. Manchmal wird ein Ablaß gegeben, daß, wer eine bestimmte Kirche besucht, sieben Jahre Nachlaß gewinnt. Wer also nahe bei dieser Kirche wohnt oder da Kleriker ist und täglich daselbst verkehrt, der würde ebensoviel gewinnen wie jener, der von weit herkommt; und zudem würde er oftmals am Tage den Ablaß gewinnen, weil er oft diese Kirche besucht. Das Alles ist ungerecht.

V. Wer über das rechte Maß hinaus Strafen nachläßt, der thut dies insoweit ohne Ursache. Derjenige aber, welcher Ablässe erteilt, kann nicht ohne Ursache die ganze Strafe oder einen Teil nachlassen, wenn auch der Papst sagt: „Ich erlasse dir alle Strafe, welche für deine Sünden du schuldest." Also kann er nicht über das rechte Maß hinaus etwas nachlassen. Da nun die Ablässe meistenteils über das rechte Maß hinausgehen beim Ankündigen, so gelten sie nicht so viel als sie angekündigt werden.

Auf der anderen Seite heißt es Job 13.: „Bedarf Gott euerer Lüge, daß ihr für Ihn Trügerisches sprechet?" Also lügt die Kirche nicht, wenn sie einen Ablaß ankündigt; derselbe gilt sonach ebensoviel als er besagt.

1. Kor. 15. heißt es: „Wenn unsere Predigt eitel ist, dann ist auch eitel unser Glaube." Wenn also der Ablaß nicht so viel in Wahrheit gilt, als er gepredigt wird, so sündigen alle, welche ihn verkünden, schwer; denn sie machen eitel den Glauben.

b) Ich antworte, rücksichtlich dieses Punktes herrschen mehrere Ansichten. Manche sagen, derartige Ablässe gelten in Wahrheit nicht so viel als sie gepredigt werden; sondern passen sich dem Glauben und der Andacht des betreffenden an, der sie gewinnen will. Die Kirche kündige so und so viel an, um die Menschen zum Wohlthun anzulocken; wie etwa eine Mutter ihr Kind zum Gehen anlockt, indem sie ihm einen Apfel zeigt. Doch ist dies sehr gefährlich, so zu meinen. Denn, sagt Augustin (ep. 78. ad Hier.):

„wenn in der heiligen Schrift eine einzige Lüge oder etwas Falſches entdeckt wird, ſo geht die Autorität der Schrift zu Grunde.“ Ähnlich wenn in der Predigt der Kirche etwas Falſches, ein frommer Trug, gefunden wird; ſo hätten ihre Ausſprüche gar kein Gewicht mehr, um den Glauben zu kräftigen.

Deshalb ſagen andere: Die Abläſſe gelten gemäß dem, was angekündigt wird; aber nicht nach der Schätzung desjenigen, der ſie giebt, welcher vielleicht zu hoch ſchätzt, und auch nicht nach der Schätzung jenes, der ſie empfängt, welcher vielleicht zu gering ſchätzt; — ſondern nach der gewiſſenhaften Schätzung der guten, die in Erwägung der betreffenden empfangenden Perſon und des Nutzens oder Bedürfniſſes der Kirche den Wert feſtſtellen; da die Kirche zu der einen Zeit mehr bedarf wie zu der anderen. Doch auch dies kann nicht aufrecht gehalten werden, denn danach würden die Abläſſe nicht für den Nachlaß der Strafe gelten, ſondern nur einen gewiſſen Tauſch bedeuten. Zudem würde die Kirche immer noch Falſches predigen, da bisweilen der Ablaß gemäß der Ankündigung weit über den genannten rechten Wert hinausgeht, auch wenn alle jene Bedingungen erwogen werden; wie z. B. der Papſt einen Ablaß von ſieben Jahren für den Beſuch einer gewiſſen Kirche verleiht, was aus Gregor und dem Ablaſſe für die Stationen Roms geſehen werden kann.

Andere nun ſagen, der Umfang des Nachlaſſes ſei nicht zu bemeſſen gemäß der Andacht allein des empfangenden, wie die erſte Meinung wollte; und nicht gemäß dem Umfange deſſen was gegeben wird, wie die zweite wollte; — ſondern gemäß der Urſache, infolge deren der Ablaß gegeben wird und auf Grund deren jemand würdig wird, daß ihm Strafen nachgelaſſen werden, ſoweit er alſo zu jener Urſache herantrete, erlange er das Angekündigte, ganz oder teilweiſe. Aber auch dies kommt nicht überein mit dem Gebrauche der Kirche, die für die nämliche Angelegenheit, alſo wegen der gleichen Urſache, manchmal einen größeren und manchmal einen geringeren Ablaß gewährt. So werden bisweilen vierzig Tage verliehen für den Beſuch einer Kirche und bisweilen für den Beſuch der nämlichen Kirche ein ganzes Jahr; gerade wie der Papſt den Beſuchern eine Gunſt erweiſen will, welcher den Ablaß beſtimmt.

Deshalb muß man anders ſagen. Der Umfang nämlich der Wirkung folgt dem Umfange ihrer Urſache. Die Urſache aber für den Nachlaß der Strafe in den Abläſſen iſt keine andere wie der Überfluß der Verdienſte in der Kirche; dieſer Überfluß nun iſt hinreichend für die Sühnung der ganzen Strafe. Die wirkende Urſache des Nachlaſſes iſt ſonach weder die Andacht noch die Mühe noch die Gabe des empfangenden noch der Gegenſtand, um deſſentwillen man einen Ablaß giebt. Vielmehr iſt das beſtimmende Verhältnis einzig zu bemeſſen nach der Beziehung zu den Verdienſten der Kirche, die immer überfließen. Damit eine ſolche Beziehung nun hergeſtellt werde, iſt 1. notwendig die Autorität, aus dieſem Schatze der Verdienſte behufs der Verteilung zu ſchöpfen; — 2. die Einigung und Verbindung deſſen, dem der Ablaß gegeben wird, mit dem Schatze ſelber d. h. mit dem, der die Verdienſte erwarb; was durch die heilige Liebe geſchieht; — 3. die maßgebende Richtſchnur, gemäß welcher die Abſicht derer gewahrt wird, welche die Verdienſte gewannen durch ihre guten Werke; denn ſie thaten dieſelben zur Ehre Gottes und zum allgemeinen Nutzen der Kirche. Wenn alſo eine Urſache beſteht, welche zur Ehre Gottes und zum Nutzen der Kirche gereicht, ſo iſt dies ein Grund, um Abläſſe zu erteilen.

Sonach gelten die Ablässe so viel sie ankündigen, wenn 1. vorhanden ist von seiten des erteilenden die Autorität; 2. von seiten des empfangenden die heilige Liebe; 3. von seiten der Ursache der fromme Zweck, worin die Ehre Gottes und der Nutzen des Nächsten eingeschlossen ist. Damit wird nicht zu viel zugeschrieben der Barmherzigkeit Gottes und zu wenig der Gerechtigkeit; denn nichts wird umsonst von der Strafe nachgelassen, sondern die Strafe des einen tritt an die Stelle der Strafe des anderen.

c) I. Es giebt einen Schlüssel der Weihe und einen der Jurisdiktion. Der erstere gehört eng und direkt zum Sakramente. Und weil die Wirkungen der Sakramente nicht vom Menschen aus bestimmt werden sondern von Gott aus; deshalb kann nicht der Priester in der Beichte bemessen, wie viel von der geschuldeten Strafe nachzulassen sei; vielmehr wird so viel nachgelassen als Gott angeordnet hat. Der Schlüssel der Jurisdiktion aber hängt nicht direkt vom Sakramente ab und seine Wirkung unterliegt sonach der Bestimmung des Menschen. Diese Wirkung nun ist der Nachlaß, wie er den Ablässen folgt; da nicht dem Spender der Sakramente ein solcher Nachlaß unterliegt, sondern dem Verteiler und Verwalter der Güter, welche der ganzen Kirche gemeinsam sind. Darum können auch Legaten des heiligen Stuhles, die nicht Priester sind, solche Ablässe erteilen. Am Gutdünken des Verleihers der Ablässe also liegt es zu bemessen, wie viel er von der Strafe durch den Ablaß mindert. Thut er dies in ungeregelter Weise, so daß die Menschen, wie um nichts, von den Werken der Buße abgezogen werden, so sündigt er; — die angekündigte Wirkung des Ablasses aber bleibt.

II. Die Ablässe gelten wohl viel, um die Strafe nachzulassen; andere Werke der Genugthuung aber sind verdienstvoller mit Rücksicht auf den wesentlichen Lohn; und der steht unendlich höher wie der Nachlaß zeitlicher Strafe.

III. Wann ohne sonstige weitere Bestimmung ein Ablaß demjenigen erteilt wird, der zu einem Kirchenbau beiträgt; so ist darunter ein Beitrag verstanden, der den Verhältnissen des gebenden entspricht. Und je nach dem er diesem Maße mehr oder minder entspricht, erlangt er mehr oder minder vom Ablasse. Wenn also der arme einen Denar z. B. giebt, so kann er damit den ganzen Ablaß erlangen; während dies beim reichen nicht der Fall ist, für den es sich nicht schickt, so wenig zu geben für ein so frommes und fruchtbares Werk. So steht ein König nicht dem armen bei, wenn er ihm einen Pfennig giebt.

IV. Wer nahe an der Kirche wohnt, hat so viel Ablaß, wie der von ferne kommt; denn der Ablaß hängt in seinem Maße nicht ab von der Mühewaltung des empfangenden. Jedoch hat der letztere mehr Verdienst. Das Übrige hängt Alles von den einzelnen Bestimmungen des Ablasses ab. Gewöhnlich ist beim Besuche einer Kirche aber ein einmaliger Besuch in der gegebenen Zeit zu verstehen, wenn nichts Besonderes hinzugefügt wird; wie z. B. der Ablaß von vierzig Tagen in St. Peter ein ununterbrochener ist, so daß man ihn so oft gewinnt als man St. Peter besucht.

V. Eine solche Ursache wird für das Verleihen eines Ablasses nicht gefordert, daß gemäß ihr bemessen werden müßte der Nachlaß der Strafe; sondern deshalb ist eine Ursache nötig, damit die Absicht oder gute Meinung jener, deren Verdienste mitgeteilt werden, zu dem betreffenden Empfänger des Ablasses gelange. Nun wird das Gute vom einen mitgeteilt dem anderen 1. durch die heilige Liebe; und so ist ohne Ablaß jener, der in

der Liebe iſt, teilhaft des Guten im anderen; — 2. durch die Abſicht des handelnden; und ſo kann, wenn eine gültige Urſache oder ein frommer Zweck da iſt, die Abſicht jenes, der für den Nutzen der Kirche gewirkt hat, in Zuſammenhang kommen mit jenem, der den Ablaß empfängt.

Dritter Artikel.

Für zeitlichen Beiſtand kann man Abläſſe erteilen.

a) Das ſcheint nicht. Denn:

I. Geiſtiges für Zeitliches geben iſt Simonie. Ein Ablaß aber iſt etwas Geiſtiges.

II. Man giebt keinen Ablaß für geiſtigen Beiſtand, der doch notwendiger iſt.

Auf der anderen Seite erteilt gewohnheitsgemäß die Kirche Abläſſe für Pilgerfahrten, für Almoſen ꝛc.

b) Ich antworte, wegen der geiſtigen Güter müſſen wir uns des Zeitlichen bedienen. Für Zeitliches an ſich alſo kann man keinen Ablaß geben; wohl aber für Zeitliches, das dem Geiſtigen dient; z. B. für die Zurückweiſung der Feinde, die den Frieden der Kirche ſtören; für den Bau von Kirchen, Brücken; für Almoſengeben. Da iſt keine Simonie. Denn Geiſtiges wird da nicht gegeben für Zeitliches, ſondern für Geiſtiges.

c) I. Damit beantwortet.

II. Auch für rein Geiſtiges giebt man Abläſſe; wie z. B. wenn man für den König von Frankreich betet, hat man zehn Tage Ablaß, nach Innocenz IV.; wenn man das Kreuz predigt ꝛc.

Sechsundzwanzigſtes Kapitel.

Über jene, die da Abläſſe verleihen.

Erſter Artikel.

Nicht jeder Pfarrprieſter kann Abläſſe verleihen.

a) Dies kann jeder. Denn:

I. Es giebt keine Pfarre, wo nicht nach irgend einer Seite hin ein Überfluß von Verdienſt wäre. Daraus aber werden die Abläſſe genommen und der Pfarrer iſt ja der Verwalter der geiſtigen Güter in der ihm untergebenen Pfarre.

II. Dasſelbe gilt im höheren Grade von jedem geiſtigen Vorſteher, der in ſeiner Perſon eine Menge Menſchen vertritt und ſomit die Güter dieſer Menge verteilen kann.

Auf der anderen Seite iſt dies mehr: einen Ablaß erteilen, wie:

jemanden exkommunizieren. Letzteres aber kann der einfache Pfarrprieſter nicht; alſo auch nicht einen Ablaß erteilen.

b) Ich antworte, die Abläſſe ſeien wirkſam, inſoweit die Werke der Genugthuung des einen für den anderen angerechnet werden und zwar nicht nur kraft der Liebe, ſondern auch kraft der Abſicht deſſen, der ſie gethan, welche in irgend einer Weiſe auf den Empfänger des Ablaſſes gerichtet wird. Nun kann eine ſolche Abſicht oder gute Meinung in dreifacher Weiſe auf jemanden gerichtet werden: 1. In ganz beſonderer Weiſe, wenn jemand für eine einzelne Perſon betet und genugthut; — 2. in mehr allgemeiner Weiſe, wenn jemand für eine Gemeinſchaft von Menſchen, für ein Kapitel, für eine Gemeinde, für ſeine Wohlthäter und Bekannte betet und genugthut; — 3. in ganz allgemeiner Weiſe, wenn jemand für die ganze Kirche betet und genugthut. In der erſten Weiſe kann jeder auf den anderen ſeine Abſicht lenken; in der zweiten kann der Obere der Gemeinſchaft die Abſicht jener betenden und ihre genugthuenden Werke auf einen einzelnen beſtimmten in ſeiner Gemeinſchaft lenken; in der dritten kann dies der Papſt.

Wie der einzelne Menſch jedoch der Teil einer Gemeinſchaft iſt (des Staates, eines Kloſters), ſo iſt jede ſolche Gemeinſchaft ein Teil der Kirche; und ſo wird in der Abſicht, die ſich auf ein beſonderes, privates Gut bezieht, immer eingeſchloſſen die Abſicht, die ſich auf das der Gemeinſchaft zukommende Gut bezieht ſowie jene, die auf das Gut der ganzen Kirche geht. Der alſo an der Spitze der ganzen Kirche ſteht, kann mitteilen zum Beſten des Ganzen das, was dem der Gemeinſchaft zukommenden Gute entſpricht und das dem einzelnen Menſchen entſprechende Gute; dasſelbe gilt vom Vorſteher einer Gemeinſchaft mit Rückſicht auf die einzelnen beſtimmten Glieder ſeiner Gemeinſchaft; — aber nicht umgekehrt.

Weder aber die erſte Mitteilung des einzelnen mit Rückſicht auf einen einzelnen, noch die zweite, welche die engere Gemeinſchaft betrifft, wird „Ablaß“ genannt; ſondern nur die dritte, welche vom Vorſteher der ganzen Kirche ausgeht. Und dies geſchieht aus zwei Gründen. Denn obgleich der Menſch durch jene erſten beiden Arten Mitteilungen der genugthuenden Kraft jenes Guten, was ein anderer gethan, von der verſchuldeten Strafe entſprechend vor Gott befreit wird; ſo wird er doch nicht befreit von der Genugthuung, zu der er verpflichtet iſt auf Grund des Gebotes der Kirche; was der Fall iſt bei der dritten Art Mitteilung, die vom erſten Vorgeſetzten der Kirche ſelbſt ausgeht. Sodann findet ſich in einer einzelnen Perſon oder in einer engeren Gemeinſchaft nicht die Unerſchöpflichkeit des Schatzes der Verdienſte, ſo daß dieſe allen anderen ebenfalls ganz und gar genügen könnten; infolgedeſſen wird da niemand ganz und gar von der geſchuldeten Strafe befreit, außer wenn für einen im beſonderen und kraft beſonderer Abſicht gerade ſo viel genuggethan wird wie viel er ſchuldet. In der ganzen Kirche aber iſt eine Unerſchöpflichkeit von Verdienſten, zumal auf Grund der Verdienſte Chriſti. Nur alſo der Vorſteher der ganzen Kirche kann Abläſſe machen.

Da nun die Kirche die Gemeinſchaft der gläubigen iſt und jede Gemeinſchaft entweder eine Hausgemeinſchaft iſt, wie die der Familie, oder eine ſtaatliche, wie die eines Volkes; ſo iſt die Kirche zu der letzteren Art Gemeinſchaft zu rechnen, ſo daß das chriſtliche Volk ſelber „Kirche“ genannt wird, und die verſchiedenen Pfarreien oder Klöſter ſind wie Familien in einer Diöceſe. Der Biſchof alſo allein wird als der eigentliche Vorſteher (praelatus) in der Kirche ſchlechthin betrachtet und er allein empfängt den

Ring wie Bräutigam der Kirche. Er allein also hat die Vollgewalt in der Spendung der Sakramente und in der Jurisdiktion betreffs der öffentlichen Verhandlungen als öffentliche Person; die anderen, soweit es ihnen übertragen wird. Diese anderen Priester sind nicht eigentlich Vorsteher (praelati), sondern wie Helfer (coadjutores). Deshalb heißt es bei ihrer Weihe von seiten des Bischofs: „Je gebrechlicher wir sind, desto mehr bedürfen wir dieses Beistandes;" und darum spenden diese Priester nicht alle Sakramente. Also die Pfarrpriester, Äbte u. dgl. Vorsteher können keine Ablässe machen.

c) Damit beantwortet.

Zweiter Artikel.

Ein Diakon oder sonst ein Nicht-Priester kann Ablässe erteilen.

a) Das ist nicht so. Denn:

I. Der Nachlaß der Sünden und der dadurch verschuldeten Strafen ist eine Wirkung der Schlüsselgewalt, die nur der Priester hat.

II. Die Strafe wird im Ablasse in noch höherem Grade nachgelassen wie im Richterstuhle der Buße. Also kann das noch weit weniger einer, der nicht Priester ist.

Auf der anderen Seite verwaltet den Schatz der Kirche jener, dem die Regierung anvertraut ist. Das ist aber manchmal ein Nicht-Priester. Also kann ein Nicht-Priester auch Ablässe machen, die ja eben aus dem Schatze der Verdienste in der Kirche ihre Kraft schöpfen.

b) Ich antworte, die Macht Ablässe zu erteilen sei eine Folge der Jurisdiktion. Da nun manchmal auch Diakone und andere Nicht-Priester Jurisdiktion haben können, sei es eine übertragene, wie die Legaten, sei es eine mit dem Amte gegebene (ordinaria), wie die erwählten Bischöfe, so können diese auch Ablässe machen.

c) Ablässe zu machen geht den Schlüssel der Jurisdiktion an, nicht den der Weihe.

Dritter Artikel.

Bischöfe können Ablässe geben.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Der Schatz der Verdienste gehört der ganzen Kirche, kann also nur verwaltet werden vom Vorsteher der ganzen Kirche.

II. Die vom Rechte bestimmten Strafen kann niemand nachlassen, der nicht das Recht gegründet hat. Die für die Sünden genugthuenden Strafen aber sind im Rechte bestimmt. Also nur der Papst kann sie nachlassen.

Auf der anderen Seite steht die Gewohnheit der Kirche, nach der Bischöfe Ablässe erteilen.

b) Ich antworte, der Papst habe die bischöfliche Vollgewalt wie der König in seinem Reiche. Die Bischöfe aber nehmen an seiner Hirtensorge teil, wie Richter, die den einzelnen Provinzen oder Städten vorgesetzt sind. Deshalb nennt einzig und allein sie der Papst „Brüder", die übrigen Christen

„Söhne“. Die Vollgewalt also im Ablaßwesen ruht ganz im Papste, der, immer auf Grund einer vernunftgemäßen Ursache, wie er will, Abläſſe geben kann. In den Biſchöfen iſt dieſe Gewalt bemeſſen gemäß der Anordnung des Papſtes. Dementſprechend und nicht darüber hinaus kann ein Biſchof Abläſſe verleihen.

c) Damit beantwortet.

Vierter Artikel.

Der Stand der Todſünde hindert es nicht, daß man Ablaß erteilen kann.

a) Das Gegenteil wird behauptet. Denn:

I. Ein von der Quelle getrennter Bach trocknet aus und giebt kein Waſſer. Wer alſo von der Quelle der Gnade, vom heiligen Geiſte, getrennt iſt, kann keine Gnaden anderen geben.

II. Mehr iſt es, Abläſſe zu machen, wie deren zu empfangen. Im Stande der Todſünde aber kann niemand einen Ablaß gewinnen.

Auf der anderen Seite nimmt die Todſünde dem Menſchen, daß er ſittlich gut iſt; nicht aber daß er Gewalt hat. Weil aber jemandem die entſprechende Gewalt anvertraut iſt, kann er Abläſſe machen. Alſo ſteht dem die Todſünde nicht entgegen.

b) Ich antworte, die Todſünde hebe nicht die Gewalt der Jurisdiktion auf. Es iſt alſo für dieſen Zweck ganz gleich, ob der betreffende überaus heilig ſei oder ein Todſünder, da er ja nicht aus ſeinen eigenen Verdienſten Abläſſe giebt, ſondern kraft der Verdienſte Chriſti und der Heiligen.

c) I. Nicht aus ſeiner perſönlichen Gnade ſchöpft der Vorſteher einen Ablaß, ſondern aus den Verdienſten Chriſti und der heiligen.

II. Mehr iſt es, Abläſſe zu geben, wie zu gewinnen, mit Rückſicht auf die Gewalt, die da bleibt; weniger iſt es mit Rückſicht auf den eigenen Nutzen.

Siebenundzwanzigſtes Kapitel.

Über jene, welche Abläſſe gewinnen.

Erſter Artikel.

Für die im Stande der Todſünde befindlichen hat der Ablaß keinen Wert.

a) Dies ſcheint doch. Denn:

I. Der eine kann dem anderen die Gnade und andere geiſtige Güter verdienen, trotzdem dieſer im Stande der Todſünde iſt. Die Abläſſe aber

haben ihre Wirksamkeit aus den Verdiensten der heiligen, die auf den betreffenden angewandt werden. Also kann dieser im Stande der Todsünde sein.

II. Wo mehr Barmherzigkeit notwendig ist, bedarf es mehr des Ablasses. Die Todsünder aber haben die Barmherzigkeit mehr nötig.

Auf der anderen Seite ist der Todsünder ein totes Glied am Leibe der Kirche, erhält also nicht in sich den wirksamen Einfluß der lebendigen Glieder.

b) Ich antworte, manche sagen, die Ablässe seien wirksam auch in den im Stande der Todsünde befindlichen; freilich nicht zur Befreiung von der Strafe, die nicht nachgelassen werden kann, da die Schuld, also die Quelle der Strafe, noch besteht; jedoch um Gnade zu erlangen. Dies aber scheint nicht richtig. Denn obgleich die Verdienste, welche im Ablasse mitgeteilt werden, gelten können, um Gnade zu erlangen (nicht als gleichwertig, de condigno, sondern weil Gott sie so annehmen will, de congruo); so werden doch die Ablässe nicht deshalb gegeben, sondern damit die Strafe erlassen werde. Sie können also nichts den Todsündern nützen. Und darum wird bei jedem Ablasse Erwähnung gemacht, daß man vorher seine Sünden bereuen und beichten müsse. Würde z. B. eine solche Formel gebraucht: „Ich mache dich teilhaft der Verdienste der ganzen Kirche oder einer besonderen Gemeinschaft oder einer einzelnen Person;" so könnten die Ablässe dazu dienen, um einer einzelnen Person in etwa die Gnade zu verdienen, auch wenn diese im Stande der Todsünde ist.

c) I. Damit beantwortet.

II. Der Todsünder bedarf mehr der Gnade, aber ist minder fähig für deren Empfang.

Zweiter Artikel.

Die Ablässe nützen den Ordensleuten.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Vielmehr fließen die Ablässe aus den überfließend genugthuenden und guten Werken der Ordensleute. Also bedarf es da keines Ablasses.

II. Die Kirche darf den Ordensleuten nichts bieten, was der Ordenszucht nachteilig wäre. Würden aber ihnen die Ablässe nützen, so wäre dies eine Gelegenheit umherzuschweifen, um deren zu gewinnen.

Auf der anderen Seite darf das Gut des Ordenslebens keinen Nachteil im Guten bringen. Die Ablässe aber sind etwas Gutes. Also darf das Ordensleben dieselben nicht abschneiden.

b) Ich antworte, Welt- und Ordensleuten nützen die Ablässe, wenn sie nur im Stande der Liebe sind und die entsprechenden Bedingungen erfüllen. Zudem bedürfen die Ordensleute nicht minder wie die Weltleute des Beistandes von seiten der Verdienste anderer.

c) I. Die Ordensleute sind im Stande der Vollkommenheit. Das heißt aber noch lange nicht, daß sie ohne Sünde leben können und somit der Befreiung von der Strafe durch den Ablaß bedürfen. Sie können nach der einen Seite hin etwas mehr thun, zumal zu gewissen Zeiten, und danach überfließen; nach der anderen Seite aber bedürfen sie. Deshalb heißt es Gal. 6: „Der eine trage die Lasten der anderen."

II. Die Ordensleute verdienen für das ewige Leben mehr durch die

Befolgung ihrer Regel wie durch den Gewinn von Abläſſen; wenn auch die Strafe nicht im entſprechenden Grade vermindert wird, was ein geringeres Gut iſt. Alſo darf die Regel nie vernachläſſigt werden um des Gewinnes von Abläſſen willen. Auch werden durch Abläſſe bei ihnen nicht die im Ordenskapitel verhängten Strafen hinweggenommen, da das Kapitel mehr ein öffentlicher Richterſtuhl iſt wie ein ſakramentales Bußgericht und ſomit auch von einem Nicht-Prieſter gehalten werden kann; — ſondern die Abläſſe nehmen die Strafe hinweg, die man vor Gott für die Sünden, die man beichtet, verdient hat.

Dritter Artikel.

Wer die Bedingungen des Ablaſſes nicht erfüllt, kann den Ablaß nicht gewinnen.

a) Das Gegenteil ſcheint wahr. Denn:

I. Demjenigen, der dieſe Bedingungen nicht erfüllen kann, wird der Wille als That angerechnet. Manchmal aber wird für ein Almoſen ein Ablaß gegeben, das der arme nicht reichen kann. Alſo gewinnt er durch ſeinen guten Willen den Ablaß.

II. Der eine kann für den anderen genugthun; alſo kann der eine für den anderen das Ablaßwerk verrichten.

Auf der anderen Seite ſchwindet die Wirkung, wenn die Urſache aufhört. Die Urſache aber, um derentwillen der betreffende Ablaß gegeben wird, iſt das entſprechende gute Werk. Wer alſo dieſes nicht thut, gewinnt nicht den Ablaß.

b) Ich antworte: Da der Ablaß nur unter einer beſtimmten Bedingung gegeben wird, ſo gewinnt ihn jener nicht, der die Bedingung nicht ſetzt.

c) I. Dieſer Grundſatz hat ſeine Geltung mit Rückſicht auf den weſentlichen Lohn, das ewige Leben; nicht aber mit Rückſicht auf den Nachlaß der zeitlichen Strafe, was nur ein noch hinzutretender (accidenteller) Lohn iſt.

II. Sein eigenes Werk kann wohl jemand aufopfern, für wen er will. Der Ablaß aber kann nur auf jemanden angewandt werden kraft der Abſicht desjenigen, der ihn giebt. Da dieſer nun denſelben auf den betreffenden anwendet unter der Bedingung daß dieſer dies oder jenes thue, ſo kann, wer dies thut, dieſe Abſicht des verleihenden nicht auf einen anderen hinwenden, der dies nicht thut. Würde die Formel ſo ſein: „Wer dies thut oder für wen dies geſchieht, hat ſo und ſo viel Ablaß," ſo würde der eine für den anderen gelten. Nicht aber wer dies für den anderen thut, würde dieſem anderen den Ablaß geben, ſondern wer den Ablaß unter ſolcher Bedingung verleiht.

Vierter Artikel.

Der Ablaß gilt für den, der ihn verleiht.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Niemand ſteht unter ſeiner eigenen Jurisdiktion.

II. Es könnte dann wer den Ablaß verleiht unter ganz leichten Be-

dingungen sich von der ganzen Strafe für alle Sünden befreien; was unvernünftig wäre.

III. Niemand kann sich selber exkommunizieren, also auch nicht für sich einen Ablaß machen.

Auf der anderen Seite wäre dann der betreffende in einer schlechteren Lage wie die anderen, wenn er selber des von ihm verliehenen Ablasses nicht teilhaft werden und somit aus dem Schatze der Kirche nicht schöpfen könnte.

b) Ich antworte, der Ablaß müsse auf Grund einer Ursache gegeben werden, damit jemand ein Werk thue, das zur Ehre Gottes und zum Nutzen der Kirche gereicht. Der geistliche Vorsteher aber, dem die Sorge für die Verbreitung der Ehre Gottes und für den Nutzen der Kirche kraft seines Amtes übertragen ist, kann nicht für sich allein ein Werk aufstellen, das da Ursache sei, um ihn selber anzuregen, der Ehre Gottes zu dienen und der Kirche nützlich zu sein. Also kann er sich allein keinen Ablaß geben. Er kann aber die Abläße gebrauchen, die er für andere macht; denn für sie besteht eine solche erwähnte Ursache.

c) I. Was kraft der Jurisdiktion anderen gegeben wird, das kann der betreffende auch für sich gebrauchen, sowohl im Zeitlichen wie im Geistigen. So giebt der Priester sich selbst die Eucharistie, die er anderen giebt; und der Bischof kann die öffentlichen Fürbitten auch für sich benützen, die er anderen aufgiebt, deren unmittelbare Wirkung ist der Nachlaß der Strafe wie auch beim Ablasse.

II. Oben beantwortet.

III. Die Exkommunikation wird vollzogen vermittelst eines Richterspruches, den niemand gegen sich selbst richten kann; denn vor Gericht kann der schuldige und der Richter nicht die gleiche Person sein. Der Ablaß aber ist eine gewisse Verteilung, welche der verteilende selber benützen kann.

Achtundzwanzigstes Kapitel.

Über die öffentliche Buße.

Erster Artikel.

Die öffentliche, feierliche Buße ist gestattet.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Es ist dies gegen das Beichtsiegel.

II. Es ist dies gegen den Charakter des Bußgerichts, das ein geheimes ist.

III. „Die Buße führt alle Mängel zurück zur Vollendung," sagt Ambrosius. Das Gegenteil thut die öffentliche Buße. Sie vervielfältigt die Mängel; denn nach einer solchen darf ein Laie nicht Kleriker werden, ein Kleriker nicht zu einer höheren Stufe des Klerikats gelangen.

Auf der anderen Seite ist die Buße ein Sakrament. Mit jedem Sakramente aber wird eine gewisse Feierlichkeit verbunden oder kann es werden; also auch mit der Buße.

Die Arznei muß der Krankheit entsprechen. Manchmal aber ist die Sünde eine öffentliche; also muß es auch die Buße sein, damit viele nun erbaut werden, die früher geärgert worden sind.

b) Ich antworte, es müsse eine öffentliche, feierliche Buße bestehen wegen viererlei: 1. Damit die Arznei für eine öffentliche Sünde eine öffentliche sei; — 2. weil der größten Schande, auch vor der Welt, jener würdig ist, der ein schweres Verbrechen begangen hat; — 3. damit andere zurückschrecken; — 4. damit ein Beispiel der Buße gegeben werde, auf daß die noch im Stande schwerer Sünden befindlichen nicht verzweifeln.

c) I. Der Priester offenbart nicht die Sünde, wenn er solche Buße auflegt, mag auch ein Mutmaßen damit gegeben sein. Denn nicht kann aus der Strafe mit Gewißheit geschlossen werden auf die Schuld. Und manchmal thut jemand Buße für einen anderen; wie in den vitae Patrum, lib. 2. c. 32. gelesen wird, daß jemand, um seinen Freund zur Buße zu ermuntern, selber mit ihm Buße gethan hat. War aber die Sünde eine öffentliche, so offenbart durch die öffentliche Buße der schuldige selber die von ihm gemachte Beichte.

II. Die öffentliche Buße wird insgeheim im Bußgerichte aufgelegt. Wie also jemand insgeheim beichtet, so erhält er insgeheim die Buße. Die Ausführung der Buße aber ist öffentlich, und das ist zulässig.

III. Die Buße giebt die frühere Gnade zurück, aber nicht die frühere Würde. Deshalb verhüllen nach vollbrachter Buße die Frauen, die gesündigt haben, nicht mehr ihr Antlitz; denn sie erhalten nicht wieder die Würde der Jungfräulichkeit. Nun ebenso erhält nach der öffentlichen Buße der Sünder nicht diese Würde zurück, daß er Kleriker werden kann. Und weiht ihn trotzdem ein Bischof, so muß diesem der Gebrauch der Weihegewalt entzogen werden; es sei denn daß das Bedürfnis seiner Kirche oder die Gewohnheit ihn entschuldigt. In diesem Falle wird dispensiert, daß der betreffende zu den niederen Weihen zugelassen werde, nicht aber zu den höheren; und zwar: 1. wegen der mit diesen verbundenen hohen Würde; 2. wegen der Furcht vor dem Rückfalle; 3. um das Ärgernis zu vermeiden, welches im Volke entstehen könnte auf Grund der Erinnerung an die früheren Sünden; 4. weil er kaum die Stirne haben kann, andere zu bessern.

Zweiter Artikel.

Die feierliche, öffentliche Buße wird nicht wiederholt.

a) Das Gegenteil ist zulässiger. Denn:

I. Die Buße prägt keinen unauslöschlichen Charakter ein.

II. Nach der öffentlichen Buße kann jemand wieder in solch schwere Sünden fallen.

Auf der anderen Seite bezeichnet die öffentliche Buße das Ausstoßen des ersten Menschen aus dem Paradiese; was nur einmal geschehen ist.

b) Ich antworte, die öffentliche Buße werde nicht wiederholt wegen dreierlei: 1. Damit sie nicht der Verachtung anheimfalle; 2. weil sie das Ausstoßen des ersten Menschen aus dem Paradiese bezeichnet; 3. weil diese

Feierlichkeit wie eine Profeß und feierliche Erklärung ist, fortwährend Buße zu thun. Fällt der Sünder zurück, so wird der Buße wohl wieder stattgegeben, aber nicht der öffentlichen.

c) I. In den mit einer gewissen Feierlichkeit gespendeten Sakramenten widerstreitet die Wiederholung selber nicht der Feierlichkeit; wie das hier der Fall ist.

II. Die öffentliche Buße würde zwar der Sünder noch einmal verdienen; aber sie wird nicht gewährt aus den genannten Gründen.

Dritter Artikel.

Die öffentliche Buße kann auch Frauen, aber nicht Klerikern, und zwar nicht von jedem Priester aufgelegt werden.

a) Das Gegenteil wird behauptet. Denn:

I. Dem Manne, der öffentliche Buße thun soll, wird das Haar geschnitten; was für die Frau (1. Kor. 11.) nicht passend ist.

II. Für die nämlichen Sünden muß der Kleriker mehr bestraft werden wie der Laie; denn er sündigt wegen seines Standes schwerer.

III. Der einfache Priester hat die Schlüsselgewalt, um im Richterstuhle der Buße loszusprechen. Also kann er auch öffentliche Buße auflegen.

b) Ich antworte, jede feierliche Buße sei eine öffentliche; aber nicht ist jede öffentliche Buße eine feierliche. Letztere vollzieht sich folgendermaßen: „Solche büßende stellen sich am Beginne der Fastenzeit, begleitet von ihren Priestern, dem Bischofe vor und bleiben vor der Thüre der Kirche, in einen Sack gehüllt, mit nackten Füßen, das Auge zum Erdboden gesenkt, die Haare geschnitten. Nachdem sie in die Kirche eingeführt worden sind, betet der Bischof mit seinem ganzen Klerus die sieben Bußpsalmen, nachher legt er ihnen die Hand auf, besprengt sie mit Weihwasser, streut Asche auf ihr Haupt, bedeckt ihren Hals mit dem Bußgürtel und zeigt ihnen unter Thränen an, daß, wie Adam aus dem Paradiese gestoßen worden ist, nun sie aus der Kirche ausgewiesen werden würden. Nachher befiehlt er den Dienern, sie sollen dieselben aus der Kirche jagen und der Klerus folgt mit den Worten: Im Schweiße deines Antlitzes sollst du dein Brot essen .... Am grünen Donnerstage aber werden sie jedes Jahr von ihren Priestern in die Kirche zurückgeführt; und sollen da bleiben bis zur Oktave der heiligen Ostern, so nämlich, daß sie nicht kommunizieren und das Liebesbrot (Agape) nicht erhalten. Und so geschehe es jedes Jahr, so lange der Eintritt in die Kirche ihnen untersagt ist. Die letzte Aussöhnung nun wird dem Bischofe vorbehalten, dem allein es zugehört, die feierliche öffentliche Buße aufzulegen" (c. 64. dist. 50.).

Männern und Frauen kann sie aufgelegt werden, nicht aber den Klerikern, wegen des Ärgernisses. Eine solche Buße darf jedoch nur wegen einer Sünde aufgelegt werden, welche die ganze Stadt in Bewegung gesetzt hat.

Öffentlich aber ist eine Buße und nicht feierlich, wenn sie wohl vor der Kirche, in facie Ecclesiae, geschieht, jedoch nicht mit besagter Feierlichkeit; wie eine Pilgerfahrt durch alle Wallfahrtsorte der Welt mit einem besonderen, als solchem erkennbaren Stabe. Diese Buße kann ein einfacher Priester auflegen; sie kann wiederholt werden und auch ein Kleriker kann

ſie thun. Manchmal aber werden dieſe beiden Bezeichnungen nicht genau in ihrer Bedeutung eingehalten, ſo daß man „feierlich“ eine Buße nennt, die nur „öffentlich“ iſt; und danach muß man die Anſichten der verſchiedenen Autoren bemeſſen.

c) I. Die Frau hat langes Haar zum Zeichen der Unterwürfigkeit; nicht aber der Mann. Alſo gebührt es ſich, daß, wie dem Manne, ſo auch der Frau, bei der feierlichen Buße das Haar geſchoren wird.

II. Dem Kleriker wird keine feierliche Buße aufgelegt, damit die heilige Weihe nicht der Verachtung preisgegeben werde.

III. Große Sünden bedürfen zu ihrer Heilung großer Vorſicht. Das Auflegen der feierlichen Buße alſo, die nur für die ſchwerſten Sünden auferlegt wird, iſt deshalb dem Biſchofe vorbehalten.

Die letzte Ölung.

Jetzt iſt zu behandeln das Sakrament der letzten Ölung und zwar: 1. ſeine Weſenheit und Einſetzung; — 2. ſeine Wirkung; — 3. ſein Spender; — 4. der Empfänger; — 5. das Wiederholen desſelben.

Neunundzwanzigſtes Kapitel.

Die innere Natur und die Einſetzung der letzten Ölung.

Erſter Artikel.

Die letzte Ölung iſt ein Sakrament.

a) Dies iſt nicht richtig. Denn:

I. Wie die kranken, ſo werden auch die Katechumenen mit Öl geſalbt. Das letztere Salben aber iſt kein Sakrament.

II. Die Sakramente des Alten Bundes waren Zeichen und Figuren der Sakramente im Neuen Bunde. Für die letzte Ölung aber giebt es kein figürliches Zeichen im Alten Bunde. Alſo iſt ſie kein Sakrament.

III. Nach Dionyſius (3. et 5. de eccl. hier.) dient jedes Sakrament zum Reinigen, Erleuchten oder Vollenden. Von der letzten Ölung aber ſagt man nicht, daß ſie reinige oder erleuchte; dies wird der Taufe allein zugeſchrieben. Das Vollenden aber kommt der Firmung zu und der Euchariſtie (l. c. c. 2.). Alſo iſt die letzte Ölung kein Sakrament.

Auf der anderen Seite kommen die Sakramente den menschlichen Mängeln in jedem menschlichen Zustande hinreichend zu Hilfe. Nun besteht für die sterbenden nur die letzte Ölung. Also ist sie ein Sakrament.

Die Sakramente sind geistige Arzneien. Dies aber ist die letzte Ölung, welche die Sünden nachläßt, nach Jak. 5. Also ist sie ein Sakrament.

b) Ich antworte, in dem, was von der Kirche in sichtbarer Weise gewirkt wird, fänden sich die Sakramente, wie die Taufe; oder die Sakramentalien, wie der Exorcismus. Der Unterschied ist, daß „Sakrament" genannt wird jene Einwirkung der Kirche, welche an die beim Spenden der Sakramente an erster Stelle beabsichtigte Wirkung hinanreicht; „Sakramentale" aber das, was zwar nicht an die Haupt- und an erster Stelle beabsichtigte Wirkung hinanreicht, jedoch etwas zur Folge hat, was zu dieser Wirkung in zweckdienlicher Beziehung steht. Die an erster Stelle beabsichtigte Wirkung nun der Sakramente ist die Heilung von der Sündenkrankheit, nach Isai. 27.: „Dies ist die ganze Frucht, daß die Sünde entfernt werde." Da also an diese Wirkung die letzte Ölung direkt hinanreicht, nach Jak. 5., und nicht zweckdienliche Beziehung hat zu anderen Sakramenten, in deren Begleitung sie gespendet würde, so ist die letzte Ölung ein Sakrament.

c) I. Die Ölung der Katechumenen reicht nicht hinan bis zur Sündenvergebung, das thut die Taufe; aber sie bereitet zur Taufe in etwa vor (III. Kap. 71, Art. 3.), ist somit ein Sakramentale und kein Sakrament.

II. Dieses Sakrament führt den Menschen unmittelbar in die Herrlichkeit ein, da es denen gegeben wird, welche den Leib verlassen. Im Alten Bunde aber war die Zeit noch nicht gekommen, um in die Herrlichkeit einzutreten; „denn in nichts führte das Gesetz zur Vollendung" (Hebr. 7). Also durfte dieses Sakrament im Alten Bunde nicht durch eine Figur, die derselben Art im Bezeichnen angehörte, dargestellt werden; es wurde aber durch entferntere Figuren bezeichnet, wie durch alle Heilungen, die dort gelesen werden.

III. Dionysius spricht weder von der letzten Ölung noch von der Buße noch von der Ehe als Sakramenten. Denn er wollte die Sakramente nur behandeln, insoweit dadurch bekannt gegeben werden konnte die hierarchische, kirchliche Ordnung mit Rücksicht auf die Spender und auf die Thätigkeiten der Spender und auf die empfangenden. Da aber durch die letzte Ölung der Mensch Gnade empfängt und Nachlaß der Sünden, so hat ohne Zweifel dieses Sakrament reinigende und erleuchtende Kraft, wie die Taufe, wenn auch nicht in solcher Fülle.

Zweiter Artikel.

Die letzte Ölung ist ein einziges Sakrament.

a) Es sind da mehrere Sakramente. Denn:

I. Die Einheit eines Dinges hängt ab von seiner Materie und von seiner Form; von Ein und Demselben nämlich her hat etwas seine Einheit, von wo aus es das Sein hat. Nun wird in der letzten Ölung die Form häufig wiederholt und die Materie kommt mehrmals zur Anwendung. Also bestehen da mehrere Sakramente.

II. Lächerlich würde es sein zu sagen, das Öl selber sei Sakrament; vielmehr ist dies die Salbung. Der Salbungen aber sind mehrere.

III. Zudem kann die Ölung durch mehrere Spender vollendet werden; wie, wenn der eine spendende Priester nach der ersten Salbung stirbt, ein anderer das Sakrament fortsetzen muß. Also ist da nicht ein einziges Sakrament.

Auf der anderen Seite verhält sich das Untertauchen zur Taufe wie das Salben zur letzten Ölung. Mehrfaches Untertauchen aber ist das einige Sakrament der Taufe. Also sind die mehrfachen Salbungen nur ein Sakrament.

Wären nicht diese verschiedenen Salbungen ein einziges Sakrament, so brauchte nach der ersten Salbung die Spendung des Sakramentes nicht fortgesetzt zu werden. Dies ist aber notwendig für die Vollendung der letzten Ölung. Also besteht da nur ein Sakrament.

b) Ich antworte, eine Einheit der Zahl nach bilde etwas in dreifacher Weise: 1. Wie das Unteilbare, z. B. der Punkt, wo weder dem Vermögen noch dem thatsächlichen Sein nach eine Mehrheit ist; — 2. wie das Zusammenhängende, z. B. die Linie, wo dem Vermögen nach, wenn nämlich geteilt wird, eine Mehrheit sich findet, und nicht dem thatsächlichen Sein nach; — 3. wie etwas aus Teilen Vollendetes, z. B. das Haus, wo eine Mehrheit ist dem thatsächlichen Sein nach; diese Mehrheit aber findet sich in etwas Einem zusammen.

Und in dieser letzten Weise bildet jedes Sakrament eine Einheit. Denn Vieles findet sich da zusammen, um etwas Eines zu bezeichnen oder zu verursachen, da die Sakramente das verursachen, was sie bezeichnen. Wenn also eine einzige Handlung genügt, um vollkommen etwas zu bezeichnen, so besteht die Einheit des Sakramentes einzig in dieser Handlung; wie dies bei der Firmung klar ist. Wann aber das durch das Sakrament Bezeichnete hinreichend ausgedrückt wird sowohl in einer wie auch in mehreren Handlungen, so wird das Sakrament vollendet sowohl in einer einzigen Handlung wie auch in mehreren; was bei der Taufe der Fall ist, wo die Abwaschung, welche durch die Taufe bezeichnet wird, sein kann vermittelst ein- und vermittelst mehrmaligen Untertauchens. Wann aber das Bezeichnete nicht vollkommen ausgedrückt werden kann durch eine einzige Handlung, sondern nur durch mehrere; dann gehören diese mehreren wesentlich zur Vollendung des Sakramentes; wie bei der Eucharistie, wo die körperliche Erquickung, als das Zeichen der geistigen, nicht anders bestehen kann als in Speise und Trank. Und ähnlich ist es bei der letzten Ölung. Denn die Heilung der inneren Wunden kann nicht vollkommen bezeichnet werden außer dadurch daß auf die verschiedenen Wurzeln der Sünden die Arznei angewandt wird. Deshalb gehören zur Vollendung dieses Sakramentes mehrere Handlungen.

c) I. Die Einheit eines Ganzen, welches aus Teilen heraus sich vollendet, wird nicht entfernt wegen der Verschiedenheit des Stoffes oder der Form in den verschiedenen Teilen. So z. B. ist es nicht der gleiche Stoff: der des Fleisches und der der Knochen, aus welchen der einige Mensch ersteht; und ebenso ist da in diesen Teilen nicht die gleiche Form. Ähnlich hebt auch hier und in der Eucharistie die Mehrheit im Stoffe und in der Form die Einheit des Sakramentes nicht auf.

II. Jene Handlungen unterscheiden sich zwar untereinander. Aber sie finden sich in etwas Einem zusammen: nämlich in der Salbung aller äußeren Glieder und Organe, aus welchen die innerliche Krankheit geschöpft wird.

III. In der Eucharistie kann wohl, wenn der Priester nach der

Konsekration des Brotes stirbt, ein anderer einfach fortfahren, wo jener stehen geblieben ist, mit der Konsekrierung des Weines; oder er kann von neuem anfangen mit einer anderen Materie. Hier aber, bei der letzten Ölung darf im ähnlichen Falle der Priester nicht wieder von neuem anfangen, sondern muß weiter fortfahren; denn die an derselben Stelle wiederholte Ölung würde ebensoviel heißen als wenn man zweimal dieselbe Hostie konsekrierte, was in keiner Weise geschehen darf.

Die Mehrheit der Spender macht da nichts; denn sie wirken nur in der Weise von Werkzeugen. Ebenso unterbricht das nicht die Einheit in der Wirksamkeit des Schmiedes, wenn er einen anderen Hammer nimmt.

Dritter Artikel.

Christus hat dieses Sakrament eingesetzt.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Im Evangelium steht davon nichts.

II. Petrus Lombardus schreibt (4. d. 23.), es sei von den Aposteln eingesetzt worden.

III. Christus hat niemandem die letzte Ölung gegeben, wie Er doch die Eucharistie spendete und die Taufe. Also hat nicht Er selbst es eingesetzt.

Auf der anderen Seite sind die Sakramente des Neuen Bundes bei weitem würdiger wie die des Alten. Diese aber alle hat Gott eingesetzt.

Der nämliche kann etwas einsetzen und es wieder aufheben. Die Kirche aber kann nicht das Sakrament der letzten Ölung aufheben; also hat sie, d. h. die Apostel, es nicht eingesetzt, da sie dieselbe Gewalt besitzt wie die Apostel. Sonach ist die letzte Ölung von Christo eingesetzt.

b) Ich antworte, einige meinten, die letzte Ölung und die Firmung hätte der Herr nicht selber eingesetzt; sondern Er hätte den Aposteln aufgetragen, sie einzusetzen, und zwar aus dem Grunde, weil diese zwei Sakramente eine gewisse Fülle der Gnade wirken und somit erst nach der Herabkunft des heiligen Geistes eingesetzt werden konnten. Deshalb auch beständen von diesen beiden Sakramenten keine Figuren im Alten Bunde. Doch dies will nichts sagen. Denn wie Christus vor seinem Leiden die volle Sendung des heiligen Geistes verhieß, so konnte Er auch diese zwei Sakramente einsetzen.

Darum sagen andere, Christus selbst habe alle Sakramente eingesetzt; jedoch einige auch selber öffentlich bezeugt, die nämlich dem Glauben mehr Schwierigkeiten boten, während er die Veröffentlichung anderer den Aposteln überlassen habe; wie diese beiden. Und diese Meinung hat die höhere Wahrscheinlichkeit für sich. Denn die Sakramente gehören zum Fundamente des Neuen Bundes. Deshalb müssen sie vom Gründer des Neuen Bundes selber eingesetzt sein. Zudem haben sie wirksame Kraft, eben vermöge der Einsetzung; und diese wirksame Kraft hat Gott in sie gelegt.

c) I. Vieles hat der Herr gethan und gesagt, was nicht im Evangelium steht. Was die Evangelisten verzeichnet haben, ist nur das zum Heile und zur kirchlichen Verfassung im höchsten Grade Notwendige. Weil also die Firmung und die letzte Ölung nicht zum Heile streng notwendig sind und nicht zur kirchlichen Verfassung oder zur Unterscheidung der kirchlichen Rang-

ſtufen gehören, deshalb ſind dieſe Sakramente nicht erwähnt. Jedoch findet ſich immerhin, auch im Evangelium, daß die Apoſtel „mit Öl die Kranken ſalbten“ (Mark. 6.).

II. Petrus Lombardus meint die Veröffentlichung durch die Apoſtel.

III. Chriſtus ſpendete kein Sakrament, das Er nicht ſelber vorher als Beiſpiel für die anderen genommen hätte. Die Buße und die letzte Ölung aber zu empfangen, kam Ihm nicht zu, weil Er ohne Sünde war. Deshalb hat Er Sich dieſe Sakramente nicht ſelber gereicht.

Vierter Artikel.

Olivenöl iſt die Materie dieſes Sakramentes.

a) Es iſt dies keine zuläſſige Materie. Denn:

I. Dieſes Sakrament hat unmittelbare Beziehung zur Unvergänglichkeit, die durch den Balſam bezeichnet wird. Alſo müßte der Chriſam die Materie der letzten Ölung ſein.

II. Dieſes Sakrament iſt geiſtige Arznei. Die geiſtige Heilung aber wird ausgedrückt durch einen Zuſatz von Wein, nach Luk. 10. Alſo wäre Wein eine paſſendere Materie.

III. Wo die Gefahr ſo groß iſt, muß das Heilmittel leicht zugänglich ſein. Da alſo dieſes Sakrament den ſterbenden gegeben wird, die in höchſter Gefahr ſind, iſt Olivenöl, das nicht überall gefunden wird, keine zuläſſige Materie.

Auf der anderen Seite giebt Jakobus das Öl an als Materie dieſes Sakramentes. Eigentlich Öl aber wird nur das Olivenöl genannt.

Die geiſtige Heilung wird Iſai. 1. durch Öl bezeichnet: „Die aufgebrochene Wunde iſt nicht mit Arznei geheilt und nicht mit Öl gelindert worden.“ Alſo iſt Öl die zuläſſige Materie für dieſes Sakrament.

b) Ich antworte, die geiſtige Heilung am Ende müſſe ſein 1. vollkommen, weil nach ihr keine andere mehr angewandt wird; — 2. ſanft und mild, damit der Geiſt der ſterbenden nicht gebrochen, ſondern beſänftigt werde; ſie muß danach der Hoffnung gleichen, welche den ſterbenden im höchſten Grade notwendig iſt. Nun wirkt das Öl lindernd; zugleich dringt es durch bis in das Innerſte und breitet ſich aus. Somit iſt es nach beiden Seiten hin eine zuläſſige Materie. Und da nun andere Arten Öl nur wegen einer gewiſſen Ähnlichkeit mit dem Olivenöl ſo genannt werden, dieſes demnach das eigentliche Öl iſt; ſo wird nur Olivenöl für dieſes Sakrament genommen.

c) I. Die Unvergänglichkeit der Herrlichkeit iſt nicht die Wirkung oder der ſachliche Inhalt, der in dieſem Sakramente ſelber enthalten iſt. Alſo braucht das äußere Zeichen dem nicht zu entſprechen. Der Balſam deutet wegen ſeines Wohlduftes auf den guten Namen hin, deſſen die ſterbenden nicht mehr weiter bedürfen. Wohl aber bedürfen ſie des reinen Glanzes im Gewiſſen und dieſen drückt das Öl aus.

II. Der Wein beißt, das Öl mildert. Der Wein alſo bezieht ſich mehr auf die Heilung durch die Buße, das Öl auf dieſes Sakrament.

III. Olivenöl kann leicht beſchafft werden, wenn es auch nicht überall wächſt. Zudem iſt dieſes Sakrament nicht von ſo großer Notwendigkeit, daß ohne dasſelbe die ſterbenden nicht ihr ewiges Heil erreichen könnten.

Fünfter Artikel.

Das Öl muß konsekriert sein.

a) Dies ist nicht notwendig. Denn:

I. Dieses Element wird bereits geheiligt durch den sakramentalen Gebrauch. Also ist eine andere Heiligung überflüssig.

II. Die Sakramente haben ihre wirksame Kraft und ihre Bezeichnung in der Materie selbst. Die hier zutreffende Bezeichnung aber hat das Öl kraft seiner Natur; wirksam ist es auf Grund der Einsetzung. Also bedarf es keiner Konsekration.

III. Die Taufe wirkt noch vollendeter wie die Ölung. Und doch kann sie gültig gespendet werden ohne das konsekrierte Wasser. Also ist dies auch hier der Fall.

Auf der anderen Seite ist bei allen solchen Salbungen die Materie vorher konsekriert.

b) Ich antworte, einige sagen, das einfache Öl sei die Materie dieses Sakramentes, und durch die Weihe des Öls, welche der Bischof vollzieht, werde das Sakrament hergestellt. Doch dies ist falsch. Denn nur die Eucharistie besteht als Sakrament in der Konsekration der Materie.

Wie aber die Taufe im Abwaschen selber besteht, so besteht dieses Sakrament in der Salbung mit geweihtem Öle. Daß dieses Öl geweiht oder konsekriert sein muß, hat einen dreifachen Grund: 1. Weil alle Wirksamkeit der Sakramente von Christo herabströmt; hat Er Sich deshalb selbst der Materie eines Sakramentes bedient, so besitzt dieselbe ihre wirksame Kraft auf Grund dieses Gebrauches, wie das Wasser ohne weitere Weihe die Kraft hat, die Sünden abzuwaschen auf Grund der Berührung mit dem Fleische Christi; dieses Sakrament aber hat Christus nicht gebraucht und ebenso keinerlei körperliche Salbung gemacht, somit ist für alle Salbungen erfordert die vorherige Heiligung; — 2. wegen der Fülle der Gnade, die verliehen wird, daß es nicht nur die Schuld hinwegnehme, sondern auch die Reste der Sünden und die Schwäche des Körpers; — 3. weil nicht die natürlichen Eigenheiten des Öls die Wirkung der letzten Ölung hervorbringen; weshalb solche Wirksamkeit dem Öle erst durch die Heiligung verliehen werden muß.

c) I. Die erste Heiligung bezieht sich auf die Materie an sich; die zweite auf ihren Gebrauch, soweit sie thatsächlich angewandt wird auf die Wirkung. So erhalten auch die Werkzeuge ihre wirkende Kraft vom Künstler, sowohl während sie hergestellt als auch wenn sie angewendet werden.

II. Jene wirksame Kraft eben, welche von der Einsetzung kommt, wird dieser Materie zugewendet durch die Weihe.

III. Oben beantwortet.

Sechster Artikel.

Der Bischof muß diese Materie konsekrieren.

a) Dies ist nicht nötig. Denn:

I. Höher steht die Konsekration der Materie in der Eucharistie wie in diesem Sakramente. Die Eucharistie aber kann jeder Priester konsekrieren.

II. In dem Bereiche des Körperlichen bereitet niemals die höhere Kunst für die niedere deren Stoff vor; denn „höher steht die Kunst, welche gebraucht als jene, die vorbereitet" (2 Physic.). Der Bischof aber steht über dem Priester. Also bereitet er diesem nicht die Materie vor, die er gebrauchen soll.

Auf der anderen Seite wird bei allen Salbungen die Materie vorher vom Bischofe konsekriert; also auch bei der vorliegenden.

b) Ich antworte, der Spender des Sakramentes bringe nicht durch eigene Kraft die Wirkung des Sakramentes hervor, sondern durch die wirksame Kraft des Sakramentes, welches er spendet. Diese wirksame Kraft nun strömt aus an erster Stelle von Christo zum Volke und zwar vermittelst der Spender; und in die tiefer stehenden Spender vermittelst der höheren, welche die Materie weihen. Also in allen Sakramenten, welche einer geweihten oder konsekrierten Materie bedürfen, vollzieht sich die erste Heiligung durch den Bischof und der Gebrauch durch die Priester, damit so gezeigt werde, wie die priesterliche Gewalt sich von der bischöflichen ableitet, nach Ps. 132.: „Wie die Salbe, die vom Haupte" Christus „fließt und hinabsteigt" zuerst „in Aaron" den Bischof und die Priester „bis zum Saume des Kleides," bis zum Volke.

c) I. Das Sakrament der Eucharistie besteht in der Konsekration selber der Materie, nicht im Gebrauche oder in der Anwendung derselben. Also ist, was für dieses Sakrament Materie ist, im eigentlichen Sinne nicht etwas Konsekriertes. Deshalb ist da keine vorherige durch den Bischof vollbrachte Heiligung der Materie erfordert. Aber der Altar wird konsekriert und der Priester selber und die heiligen Gefäße. Darin zeigt sich also auch bei diesem Sakramente, wie die priesterliche Gewalt sich ableitet von der bischöflichen (3. de eccl. hier.). Der Priester nun kann deshalb diese Materie konsekrieren, die in sich Sakrament ist, und nicht jene andere, die als Sakramentale nur zweckdienliche Beziehung hat zu einem Sakramente, welches im Gebrauche der gläubigen besteht, weil mit Rücksicht auf den wahren Körper Christi keine Weihe über der priesterlichen steht. Mit Rücksicht auf den mystischen Körper Christi aber steht die Bischofsweihe über der priesterlichen.

II. Die Materie in den Sakramenten ist nicht eine solche, daß in ihr etwas geschieht von seiten desjenigen, der sie gebraucht, wie dies mit dem Stoffe in den Künsten geschieht; sondern umgekehrt durch die Kraft der sakramentalen Materie geschieht etwas. Und deshalb nimmt sie teil in etwa an dem Charakter der wirkenden Ursache, insoweit sie ein Werkzeug des Einwirkens Gottes ist. Und deshalb muß solche Kraft diese Materie erhalten durch eine höhere Gewalt, weil in den wirkenden Ursachen jede um so vollendeter ist je früher sie einwirkt. In den reinstofflichen Dingen ist das

Gegenteil der Fall: Deſto unvollkommener iſt der Stoff, je früher er iſt, d. h. je weniger er als unter den verſchiedenen einwirkenden Kräften befindlich betrachtet wird.

Siebenter Artikel.

Die Form dieſes Sakramentes.

a) Es hat gar keine Form. Denn:

I. Weder Chriſtus noch die Apoſtel haben die betreffende Form überliefert. Da alſo jedes Sakrament ſeine wirkſame Kraft hat auf Grund der Einſetzung, ſo hat dieſes Sakrament gar keine Form.

II. Da die Form eines Sakramentes notwendig zu deſſen Gültigkeit gehört, ſo muß es die nämliche ſein überall. Hier aber beſtänden verſchiedene Formen, da nicht alle ſich der nämlichen Worte bedienen. Alſo iſt da überhaupt keine Form.

III. In der Taufe wird die Form erfordert, um die Materie zu heiligen; denn „durch das Wort des Lebens wird das Waſſer geheiligt, daß es die Sünden abwaſche“ (Hugo 2. de sacr. 6, 1.). Dieſes Sakrament aber beſitzt bereits eine geheiligte Materie. Alſo bedarf es da keiner Form.

Auf der anderen Seite beſtehen alle Sakramente des Neuen Bundes „in Worten und Sachen.“ Die ſakramentalen Worte aber nennt man Form.

Dies iſt der Gebrauch der allgemeinen Kirche, daß ſie bei Spendung dieſes Sakramentes ſich gewiſſer Worte bedient.

b) Ich antworte; einige meinten, zu dieſem Sakramente ſei keinerlei Form mit Notwendigkeit erfordert. Dies ſcheint aber der Wirkung des Sakramentes entgegenzuſtehen. Denn jedes Sakrament bewirkt etwas dadurch daß es bezeichnet. Die Art und Weiſe aber, wie die Materie im Sakramente bezeichnet, wird, da die letztere an und für ſich Vieles bezeichnen kann, erſt beſtimmt durch die Form der Worte. Und deshalb müſſen in allen Sakramenten des Neuen Bundes „Worte ſein und Dinge.“ Zudem ſcheint der Apoſtel (Jak. 5.) die ganze Kraft dieſes Sakramentes in das Gebet zu ſetzen, welche die Form der letzten Ölung iſt. Alſo ſcheint die vorerwähnte Meinung eine durchaus irrtümliche zu ſein.

c) I. Die heilige Schrift wird allen ohne Ausnahme vorgelegt. Die Form der Taufe alſo, die ja von allen geſpendet werden kann, mußte in der Schrift ausgedrückt werden; und ähnlich die Form der Euchariſtie, welche den Glauben an jenes Sakrament ausdrückt, der zum Heile notwendig iſt. Die Form der anderen Sakramente aber findet ſich nicht in der Schrift, ſondern die Apoſtel haben ſie der Kirche überliefert, nach 1. Kor. 11.: „Ich habe vom Herrn erhalten, was ich euch gelehrt habe.“

II. Was zum Weſen der Form gehört, nämlich das beſchwörende Gebet, wird von allen beobachtet; Verſchiedenheit iſt nur in dem, was zum beſſeren Ausdrucke, zur Ausſchmückung gewiſſermaßen der Form, gehört.

III. Die Materie der Taufe hat an ſich eine gewiſſe Heiligung durch die Berührung mit dem Fleiſche Chriſti; durch die Worte der Form erhält ſie jene Heiligung, die thatſächlich in der augenblicklichen Anwendung heiligt. Ähnlich wird die Materie der letzten Ölung zuvörderſt an ſich geheiligt, damit ſie brauchbar werde für das Sakrament; und dann wird ſie geheiligt durch den thatſächlichen Gebrauch.

Achter Artikel.

Die Form dieses Sakramentes ist ein beschwörendes, wünschendes Gebet und nicht ein die Wirkung anzeigendes.

a) Dies ist nicht zulässig. Denn:

I. Die Wirkung der Sakramente des Neuen Bundes ist eine zuverlässig gewisse. Also muß, wie in der Taufe und in der Eucharistie, so auch hier die rein anzeigende Form gebraucht werden; wie man also sagt: „Ich taufe dich," „dies ist mein Leib;" und nicht die Wunschform.

II. Die Absicht des Spenders muß in der Form ausgedrückt werden; dies aber geschieht nur durch ein die Wirkung anzeigendes Gebet.

III. In einigen Kirchen heißt die betreffende Form: „Ich salbe diese Augen mit geweihtem Öle im Namen ꝛc." Dies entspricht der Form in den anderen Sakramenten.

Auf der anderen Seite muß die Form des Sakramentes von allen gewahrt werden. Die vorbesagten Worte aber sind nicht im Gebrauche bei allen Kirchen, sondern die beschwörenden Worte allein: „Durch diese heilige Salbung und seine überaus gütige Barmherzigkeit lasse dir Gott nach, was du gesündigt hast mit den Augen ꝛc." Also die wünschende oder beschwörende Redeweise ist die Form dieses Sakramentes.

Dies scheint auch aus den Worten des heiligen Jakobus hervorzugehen, der die Wirksamkeit dieses Sakramentes „dem Gebete des Glaubens" zuschreibt, das „den kranken retten wird."

b) Ich antworte, aus den Worten des Apostels und dem Gebrauche der römischen Kirche gehe hervor, daß die wünschende oder beschwörende Redeweise die Form dieses Sakramentes ist. Der Grund davon ist: 1. Der Empfänger ermangelt der eigenen Kräfte und bedarf deshalb des Gebetes der anderen. 2. Die sterbenden beginnen schon dem Richterstuhle der Kirche entzogen zu werden und in der Hand Gottes allein zu sein, so daß sie Ihm durch das Gebet anvertraut werden. 3. Dieses Sakrament hat keinerlei Wirkung, welche immer eine Folge der Worte des Spenders wäre, auch wenn alles zum Wesen des Sakramentes Erforderte richtig vollbracht ist; wie in der Taufe und Firmung immer der sakramentale Charakter folgt, in der Eucharistie immer die Verwandlung, der Nachlaß der Sünde, vorausgesetzt die Reue, immer im Bußsakramente; hier nämlich gehört dieser Nachlaß nicht zum Wesen des Sakramentes. Deshalb wird also in der letzten Ölung nicht die anzeigende Redeweise gebraucht, wie in den vorbesagten Sakramenten.

c) I. Auch dieses Sakrament hat allerdings seine zuverlässige Wirkung. Doch kann dieselbe durch die Verstellung des empfangenden (der in schwerer Sünde ist) gehindert werden, wenn auch dieser wirklich und wahrhaft die Absicht hat, das Sakrament zu empfangen; so daß dann gar keine Wirkung folgt. Also ist darin dieses Sakrament verschieden von den anderen, in welchen immer eine Wirkung folgt.

II. Durch die Worte: „Durch diese heilige Salbung" wird genügend die Absicht ausgedrückt.

III. Jene Worte in der anzeigenden Redeweise sind nicht die Form

bei ſolchen Kirchen, ſondern werden wie eine gewiſſe Vorbereitung für die Form vorausgeſchickt; damit ſo recht die Abſicht des Spenders auf dieſen beſtimmten Akt gerichtet werde.

Neunter Artikel.

Das vorbeſagte Gebet iſt die zuläſſige Form der letzten Ölung.

a) Dies iſt nicht der Fall. Denn:

I. Es geſchieht da der Materie keine Erwähnung wie bei den anderen Sakramenten.

II. Von der Barmherzigkeit gehen alle Wirkungen der Sakramente aus; und doch wird ſie in den anderen Sakramenten nicht erwähnt, ſondern vielmehr die Dreieinigkeit, das Leiden Chriſti. So müßte alſo es auch hier ſein.

III. In der beſagten Form wird nur die eine Wirkung erwähnt: nämlich der Nachlaß der Sünden; und nicht die andere, die körperliche Heilung, die doch Jakobus erwähnt (5, 15.).

b) Ich antworte; die erwähnte Form ſei die gebührende. Denn es wird darin berührt das Sakrament als äußeres Zeichen: „Durch dieſe heilige Salbung;“ die Wirkung: „Er laſſe nach, was du geſündigt haſt;“ die wirkende Kraft: „Durch ſeine gütigſte Barmherzigkeit.“

c) I. Die Materie der letzten Ölung wird verſtanden kraft des Aktes der Salbung und durch die Worte: „Durch dieſe heilige Salbung.“

II. Die Barmherzigkeit bezieht ſich auf das „Arme“, das Elend. Weil alſo in dieſem Sakramente der Menſch im Zuſtande des Elends, der Krankheit nämlich iſt, deshalb wird hier ſpeciell die Barmherzigkeit erwähnt.

III. In der Form muß die an erſter Stelle beabſichtigte Wirkung ausgedrückt werden; und das iſt hier der Nachlaß der Sünden. Die körperliche Heilung folgt manchmal nicht, auch wenn der kranke gut vorbereitet iſt; und manchmal folgt ſie.

Dreißigstes Kapitel.

Die Wirkung der letzten Ölung.

Erster Artikel.

Die letzte Ölung läßt die Sünden nach.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Dies ist überflüssig, da die Buße das bereits bewirkt.

II. In der Sünde ist dreierlei: 1. Der Flecken; 2. die verschuldete Strafe; 3. die Reste der Sünde in den ungeregelten Anhänglichkeiten. Der Sündenfleck wird ohne Reue nicht nachgelassen und, ist die Reue da, auch ohne die Ölung. Die verschuldete Strafe bleibt, auch nach der heiligen Ölung; denn wird der kranke gesund, so muß er die aufgelegte Genugthuung leisten. Die Reste der Sünden bleiben ebenso im kranken, wenn er wieder gesundet; denn es sind dies Verfassungen in der Seele, welche verursacht sind durch die vorhergehenden Sündenakte.

III. Der Nachlaß der Sünden vollzieht sich auf einmal, nicht nach und nach. Die letzte Ölung aber vollzieht sich nach und nach.

Auf der anderen Seite sagt Jakobus: „Und wenn er in Sünden ist, werden sie ihm nachgelassen werden."

Jedes Sakrament im Neuen Bunde wirkt Gnade. Durch die Gnade aber werden die Sünden nachgelassen.

b) Ich antworte; jedes Sakrament sei eingesetzt, hauptsächlich um eine einzige Wirkung hervorzubringen, während aus dieser sich andere ergeben können. Da also jedes Sakrament bewirkt das, was es bezeichnet, so kann aus der Art und Weise des Bezeichnens geschlossen werden auf die besondere Wirkung. Nun wird dieses Sakrament gespendet in der Weise einer gewissen Heilung, wie die Taufe in der Weise des Abwaschens. Eine Arznei aber richtet sich gegen eine Krankheit. Also hauptsächlich soll dieses Sakrament die Krankheit der Sünde heilen. Wie somit die Taufe eine gewisse Wiedergeburt ist, die Buße eine gewisse geistige Auferstehung; so ist die letzte Ölung ein geistiges Gesundwerden.

Wie aber die körperliche Heilung vorausgesetzt das körperliche Leben, so setzt dieses geistige Gesundwerden voraus das geistige Leben. Also gegen jene Mängel richtet sich nicht die letzte Ölung, durch welche das geistige Leben entfernt wird; wie etwa gegen die Tod- oder die Erbsünde; — sondern gegen jene, welche den Menschen geistig schwächen, so daß er nicht die innere gehörige Kraft hat für die Akte des Lebens der Gnade oder der Herrlichkeit. Und dies ist nichts Anderes, wie eine gewisse Schwäche, welche zurückbleibt von der Erb- oder der aktuellen Sünde. Gegen solche Schwäche also stärkt dieses Sakrament. Weil aber diese Stärke durch die Gnade verliehen wird, und die Gnade mit sich die Sünde nicht duldet; so tilgt die letzte Ölung wie als eine weitere Folge ihrer hauptsächlichen Wirkung, wie per accidens, nicht ihrer inneren Natur nach, die Sünde, sobald sie

eine solche, eine Tod- oder läßliche Sünde vorfindet mit Rücksicht auf die Schuld selber; sobald nur der empfangende kein Hindernis entgegengesetzt. Dasselbe wurde ja oben von der Eucharistie und Firmung gesagt. Deshalb spricht auch Jakobus bedingungsweise: „wenn er in Sünden ist." Denn nicht immer tilgt die letzte Ölung die Sündenschuld, sobald sie eine solche nämlich nicht findet; — immer aber tilgt sie und läßt nach „die Reste der Sünden," nämlich die vorbesagte Schwäche.

Andere sagen, die letzte Ölung sei hauptsächlich eingesetzt gegen die läßlichen Sünden, die ja in diesem Leben nicht vollständig geheilt werden. Doch dies ist falsch. Denn dafür genügt die Buße. Daß jedoch die läßlichen Sünden auch nach Empfang des Bußsakramentes wieder vorkommen, nimmt dem vorhergehenden Empfange nicht seine Wirkung; sondern dies gehört eben zur vorbesagten Schwäche.

Zuerst und direkt also läßt die letzte Ölung die Sünden nach mit Rücksicht auf deren Reste; und erst infolge dessen rücksichtlich der Schuld.

c) I. Es kann wohl die Wirkung eines Sakramentes empfangen werden ohne den thatsächlichen Empfang des betreffenden Sakramentes oder durch den Empfang eines anderen Sakramentes als eine Folge desselben; — nicht aber ohne das Verlangen nach diesem Sakramente. Da also die Buße hauptsächlich eingesetzt ist gegen die thatsächliche aktuelle Schuld, so kann ein anderes Sakrament wohl als Folge seiner eigensten Wirkung die eigenste Wirkung der Buße haben, nämlich den Nachlaß der Schuld; — aber nicht ohne das Verlangen nach dem Bußsakramente; und so ist da nichts Überflüssiges.

II. Die letzte Ölung tilgt in gewisser Weise: 1. die Schuld selber, indem sie Gnade verleiht, damit jene betreffende freie Willensbewegung im empfangenden ein wirklicher wahrer Reueakt werde; wie dies bei der Eucharistie und der Firmung ebenfalls eintritt; — 2. die geschuldete Strafe, insoweit sie stärkt; und ein starker mit mehr Leichtigkeit leidet wie ein geschwächter; — 3. die Reste der Sünde direkt; und zwar werden hier darunter nicht so sehr die Verfassungen im Innern verstanden, welche den Sündenakten gedankt sind und somit einen Anfang von Zuständen bilden, sondern eine gewisse geistige Schwäche, welche im Geiste selber, nicht in den Vermögen, sich findet. Eine solche Schwäche kann entfernt werden und die bereits vorhandenen Zustände in den Vermögen können bleiben; und so kann der Geist nicht mehr so stark wie vorher zur Sünde hinneigen.

III. Wenn viele Handlungen hingeordnet sind zu einer einzigen Wirkung, dann ist die letzte Handlung rücksichtlich der übrigen die formal bestimmende und wirkt kraft dieser übrigen. Also in der letzten Salbung wird die Gnade eingeflößt und somit die Wirkung des Sakramentes erreicht.

Zweiter Artikel.

Die körperliche Gesundheit ist eine Wirkung dieses Sakramentes.

a) Dies ist nicht der Fall. Denn:

I. Jedes Sakrament ist eine geistige Arznei.

II. Das Sakrament hat seine Wirkung immer in jenem, der ohne Verstellung herantritt, in welchem also das Äußere dem Inneren entspricht. Dies wäre aber im gegebenen Falle nicht der Fall, da man dieses

Sakrament mit großer Andacht empfangen und doch nicht gesund werden kann.

III. Jakob. 5. wird das körperliche Gesundwerden nicht der Salbung zugeschrieben, sondern dem Gebete.

Auf der anderen Seite wurden nach Mark. 6. von den Aposteln die kranken mit Öl gesalbt und so körperlich geheilt. Also ist dies um so mehr beim entsprechenden Sakramente und nach dem Leiden der Fall.

Die Sakramente bewirken das, was sie bezeichnen. Die Taufe aber bezeichnet durch das äußerliche Abwaschen die innerliche Heilung und bewirkt dieselbe. Also bezeichnet die körperliche Heilung in der letzten Ölung die innerliche in der Seele und bewirkt sie.

b) Ich antworte; wie die Taufe durch äußerliches Abwaschen des Körpers die innere Reinigung von den Flecken der Sünde bewirkt, so bewirke dieses Sakrament durch die äußerliche Anwendung des Heilmittels die innere Heilung. Und wie die Taufe zugleich den Körper abwäscht und die Seele, so hat die letzte Ölung als Wirkung auch die Heilung des Körpers. Der Unterschied aber besteht darin, daß das Abwaschen mit Wasser kraft der natürlichen Eigenheiten des Wassers auch den Leib reinigt, während das Salben mit Öl nicht kraft der natürlichen Eigenheiten dieser Materie die Heilung des Körpers zur Folge hat und somit diese in der letzten Ölung nicht immer wirkt, sondern kraft der göttlichen Allmacht, welche mit Weisheit, der Vernunft gemäß, wirkt. Und weil die Vernunft nicht eine untergeordnete Wirkung eintreten läßt, wenn dieselbe der Hauptwirkung nicht dient, so hat die letzte Ölung nur dann die körperliche Heilung zur Folge, wenn dieselbe dient und nützlich ist dem Heile der Seele; in diesem Falle hat sie eine solche immer zur Folge, wenn der empfangende kein Hindernis entgegenstellt.

c) I. Die körperliche Heilung ist nicht die Hauptwirkung; das ist wahr.

II. Beantwortet.

III. Jenes Gebet ist die Form des Sakramentes, kraft deren also Letzteres wirksam ist.

Dritter Artikel.

Die letzte Ölung prägt keinen sakramentalen Charakter ein.

a) Dies thut sie aber. Denn:

I. Der sakramentale Charakter ist ein Unterscheidungszeichen. Der nichtgesalbte aber unterscheidet sich vom gesalbten, wie der nichtgetaufte vom getauften.

II. Die Firmung und die Priesterweihe werden durch Salbung erteilt und prägen einen sakramentalen Charakter ein. Also thut dies auch die heilige Ölung.

III. In jedem Sakramente ist etwas, was einzig Sakrament oder äußeres Zeichen ist; und etwas was nur Wirkung oder sachlicher Inhalt ist; und endlich etwas, was zugleich Wirkung und äußeres Zeichen von Anderem ist. Letzteres kann nun in der letzten Ölung nichts Anderes sein wie der Charakter.

Auf der anderen Seite kann dieses Sakrament wiederholt werden.

Die Unterſcheidung gemäß dem ſakramentalen Charakter findet ſich in den Gliedern der auf Erden pilgernden Kirche. Die aber das Sakrament der heiligen Ölung empfangen, verlaſſen eben dieſe pilgernde Kirche.

b) Ich antworte; ein ſakramentaler Charakter werde nur ſeitens jener Sakramente eingeprägt, die zu etwas Heiligem den Menſchen beſtimmen und dauernd dazu geeignet machen. Dieſes Sakrament aber iſt rein Arznei und wird dadurch der Menſch nicht geeignet, etwas Heiliges zu thun oder zu empfangen.

c) I. Der ſakramentale Charakter unterſcheidet mit Rückſicht auf das, was jetzt, in der pilgernden Kirche, zu thun iſt. Dies thut die letzte Ölung nicht.

II. Die Salbung in der Prieſterweihe und Firmung macht geeignet zu etwas Heiligem und teilt den Menſchen etwas Heiliges dauernd zu; dieſe Salbung aber hier iſt rein wie Arznei.

III. Wirkung und zugleich äußeres Zeichen (oder Sakrament) in der letzten Ölung iſt eine gewiſſe innere Andacht, wie eine geiſtige Salbung.

Einunddreißigſtes Kapitel.

Der Spender dieſes Sakramentes.

Erſter Artikel.

Ein Laie kann dieſes Sakrament nicht ſpenden.

a) Dies ſcheint doch. Denn:

I. Dieſes Sakrament iſt wirkſam kraft des Gebetes. Das Gebet eines Laien aber iſt bisweilen Gott ebenſo angenehm wie das des Prieſters.

II. Es wird geleſen, daß man in Ägypten das heilige Öl zu kranken ſandte und dieſe wurden geſund. Ähnliches wird von der heiligen Genoveva berichtet, daß ſie mit Öl die kranken ſalbte und ſo heilte.

Auf der anderen Seite haben Laien keine Gewalt, Sünden nachzulaſſen; was in dieſem Sakramente geſchieht.

b) Ich antworte; nach Dionyſius (5. de eccl. hier.) ſeien in der Kirche ſolche, welche hierarchiſche oder ſakramentale Handlungen ausführen; und ſolche, welche die Wirkungen rein empfangen; letztere werden „Laien“ genannt. Kein Sakrament alſo dürfen die Laien von Amtswegen ſpenden. Nur taufen dürfen ſie im Notfalle, damit kraft der göttlichen Weisheit niemandem es verwehrt ſei, geiſtig wiedergeboren zu werden.

c) I. Jenes Gebet verrichtet der Prieſter nicht in ſeiner Perſon und in ſeinem Namen; ſondern er vertritt dabei die Kirche, iſt alſo dabei öffentliche Perſon und nicht Privatperſon wie ein Laie.

II. Jene Salbungen waren keine Sakramente. Es war da die Gnade der wunderbaren Heilungen wirkſam, nicht eine ſakramentale Gnade.

Zweiter Artikel.

Die Diakonen dürfen die letzte Ölung nicht spenden.

a) Dies scheint doch. Denn:

I. „Die Diakonen haben die Gewalt zu reinigen" heißt es (eccl. hier. 5.). Dieses Sakrament aber reinigt von der leiblichen und geistigen Schwäche.

II. Die Diakonen können die Taufe spenden, die doch als Sakrament höher steht wie die letzte Ölung.

Auf der anderen Seite sagt Jakobus: „Er solle kommen lassen die Priester der Kirche."

b) Ich antworte, der Diakon hat nur Gewalt, um zu reinigen und nicht um zu erleuchten. Da nun in diesem Sakramente Gnade mitgeteilt wird, die ja immer erleuchtet, so können die Diakonen es nicht spenden; wie sie überhaupt von Amtswegen kein Sakrament spenden können, welches Gnade wirkt.

c) I. Damit beantwortet.

II. Die Taufe ist von höherer Notwendigkeit. Von Amtswegen jedoch zu taufen ist den Diakonen ebenfalls nicht gestattet.

Dritter Artikel.

Der Bischof an sich ist nicht Spender dieses Sakramentes.

a) Dafür jedoch spricht:

I. Wie die Firmung, wird auch die letzte Ölung durch Salben vollendet. Nur allein der Bischof aber kann die Firmung spenden.

II. Wer das Geringere nicht kann, der kann auch nicht das Größere. Etwas Größeres aber ist es, die geweihte Materie gebrauchen und anwenden als sie bloß weihen können; denn das Gebrauchen stellt den Zweck vor. Da also der Priester die Materie der letzten Ölung nicht konsekrieren kann, so kann er sie auch nicht anwenden.

Auf der anderen Seite soll der Spender dieses Sakramentes nach Jakobus zum kranken geholt werden. Der Bischof aber kann nicht zu allen kranken seiner Diöcese gehen.

b) Ich antworte, der Priester solle erleuchten, dem Bischofe komme es zu, daß er vollende (eccl. hier. 5.). Jene Sakramente also spendet der Bischof allein, welche den empfangenden in einen über die anderen erhabenen Stand der Vollendung bringen. Dies aber findet hier nicht statt, da es allen gegeben wird.

c) I. Die Firmung prägt einen sakramentalen Charakter ein, durch welchen der Mensch in den Stand der christlichen Vollendung tritt; was hier nicht der Fall ist.

II. Im Bereiche der Zweckursache ist wohl der Gebrauch mehr wert wie die geweihte Materie selber; aber dies ist nicht der Fall im Bereiche der wirkenden Ursache. Da steht die geweihte Materie höher, weil ja

von ihr auch der Gebrauch abhängt, wie von der wirksam thätigen Ursache. Also erfordert die Weihung der Materie hier eine höhere Kraft wie deren Gebrauchen oder Anwenden.

Zweiunddreißigstes Kapitel.

Über den, der dieses Sakrament empfängt.

Erster Artikel.

Den gesunden darf dieses Sakrament nicht gegeben werden.

a) Dies ist nicht richtig. Denn:

I. Die Hauptwirkung dieses Sakramentes ist die Heilung des Geistes, deren ebenso die gesunden bedürfen.

II. Dieses Sakrament ist für jene, welche die pilgernde Kirche verlassen; wie die Taufe für jene, die in sie eintreten. Letztere aber wird allen derartigen gegeben. Also muß die letzte Ölung auch jenen gegeben werden, welche gesund diese Welt verlassen, wie z. B. die zu enthauptenden.

Auf der anderen Seite sagt Jakobus: „Ist jemand krank unter euch."

b) Ich antworte, dieses Sakrament sei eine geistige Heilung, die da bezeichnet und ausgedrückt wird durch eine gewisse Art und Weise, den Körper zu heilen. Denen also eine körperliche Heilung nicht zukommt, die dürfen es nicht empfangen.

c) I. Die geistige Heilung ist allerdings die Hauptwirkung; aber sie muß bezeichnet und ausgedrückt werden durch das körperliche Heilen, wenn auch eine körperliche Heilung nicht folgt. So kann auch jener nur die Taufe empfangen, der teilhaft werden kann eines äußerlichen, körperlichen Abwaschens. Gesunden also darf das Sakrament nicht gegeben werden.

II. Auch die Taufe wird nur denen gegeben, welche körperlich abgewaschen werden können. Und so ist die letzte Ölung nur für jene, denen eine körperliche Heilung zukommt.

Zweiter Artikel.

Nur in einer schweren, tödlichen Krankheit darf dieses Sakrament gegeben werden.

a) Man kann es in jeder Krankheit geben. Denn:

I. Jakobus spricht da nur im allgemeinen: „Ist jemand krank."

II. Dieses Sakrament ist mehr wert und wirkt besser wie die körperliche Arznei. Letztere aber wird in allen Krankheiten gegeben; also müßte man um so eher in allen Krankheiten dieses Sakrament geben.

Auf der anderen Seite wird dieses Sakrament von allen „letzte" Ölung genannt. Nicht jede Krankheit aber führt kraft ihrer Natur zum letzten Augenblicke des Lebens, da manche Krankheiten ein längeres Leben verursachen (de longit. et brevit. vitae 1. Arist.). Also darf man es nicht in allen Krankheiten geben.

b) Ich antworte, dieses Sakrament sei das letzte Heilmittel, welches die Kirche bietet und bereite unmittelbar vor zur ewigen Herrlichkeit. Also darf es nur denjenigen gegeben werden, die im Stande derer sind, welche diese Welt verlassen, wo also die Natur der Krankheit aus sich heraus den Tod zur Folge hat und wo sonach Gefahr des Todes ist.

c) I. Jede Krankheit kann, wenn sie stärker wird, den Tod zur Folge haben. Also kann, soweit die Art der Krankheit in Betracht kommt, in jeder Krankheit dieses Sakrament gegeben werden. Deshalb bestimmt der Apostel die Krankheit nicht näher. Wenn jedoch der Stand und die Weise des Auftretens der Krankheit erwogen wird, so darf dieses Sakrament nicht in jeder Krankheit gegeben werden.

II. Die körperliche Arznei hat zum Hauptzwecke die Gesundheit des Körpers und also müssen sie alle kranken empfangen. Dieses Sakrament aber hat es als Hauptwirkung, den Weg zur Herrlichkeit freizumachen und so das Heil der Seele zu sichern.

Dritter Artikel.

Wahnsinnigen und wütenden darf die letzte Ölung nicht gespendet werden.

a) Dies ist nicht richtig. Denn:

I. Derartige Krankheiten sind höchst gefahrvoll und lassen einen schnellen Tod fürchten. Der Gefahr aber entspricht die Arznei.

II. Die Taufe steht als Sakrament höher und wird doch den genannten gespendet.

Auf der anderen Seite darf dieses Sakrament nur denen gespendet werden, die es anerkennen. Also darf es geistesabwesenden nicht gespendet werden.

b) Ich antworte, um die Wirkung dieses Sakramentes zu erlangen, trägt viel bei die Andacht der empfangenden und das persönliche Verdienst der Spender sowie das allgemeine Verdienst der ganzen Kirche, was daraus hervorgeht, daß es in der Weise eines beschwörenden Gebetes als der sakramentalen Form gespendet wird. Wer also dieses Sakrament nicht anerkennen und mit Andacht empfangen kann, dem darf es nicht gegeben werden; zumal aber den im Titel genannten, die etwas Unehrerbietiges diesem Sakramente zufügen könnten. Haben sie jedoch lichtvolle Augenblicke, in welchen sie erkennen, daß sie dieses Sakrament empfangen, so dürfen sie es empfangen.

c) I. Allerdings sind solche kranke in Todesgefahr. Aber die geistige Arznei dieses Sakramentes kann vermittelst der eigenen Andacht nicht auf sie angewandt werden; und somit können sie es nicht empfangen.

II. In der Taufe wird nicht eine freie Willensbewegung erfordert, da die Taufe gegen die Erbsünde sich richtet, welche wir nicht mit freiem Willen begangen haben. Hier im Sakramente aber ist eine freie Willensbewegung verlangt. Zudem ist das Sakrament der Taufe eines von der höchsten Notwendigkeit.

Vierter Artikel.

Kindern darf man dieses Sakrament nicht geben.

a) Dagegen spricht:

I. Die unmündigen Kinder leiden an den nämlichen Krankheiten wie die erwachsenen. Also bedürfen sie des nämlichen Heilmittels.

II. In den Kindern sind die Reste der Erbsünde. Also, um von diesen zu reinigen, müssen sie dieses Sakrament empfangen.

Auf der anderen Seite kommt den Kindern nicht die Form dieses Sakramentes zu; denn sie sündigten nicht mit den Augen, Ohren ꝛc.

b) Ich antworte, dieses Sakrament erfordere Andacht im empfangenden, wie ähnlich die Eucharistie. Wie also die letztere den Kindern nicht gegeben wird, so auch nicht die letzte Ölung.

c) I. Die Krankheiten in den Kindern sind nicht durch persönlich begangene, aktuelle Sünden verursacht. Und gerade unter diesem Gesichtspunkte wird dieses Sakrament gespendet.

II. Gegen die Reste der Sünde wird dieses Sakrament gespendet, insoweit sie durch die aktuellen Sünden gemehrt und gestärkt sind. Also zuerst richtet es sich gegen die aktuellen Sünden, die in den Kindern nicht sind.

Fünfter Artikel.

Die Teile des Körpers, welche gesalbt werden.

a) Der ganze Körper muß gesalbt werden. Denn:

I. „Die Seele ist ganz im ganzen Körper" (Aug. 6. de Trin. 6.).

II. Die Krankheit ist manchmal im ganzen Körper. Also muß das Heilmittel auf den ganzen Körper angewandt werden.

III. In der Taufe wird der ganze Körper untergetaucht.

Auf der anderen Seite steht der Ritus der Gesamt-Kirche.

b) Ich antworte, dieses Sakrament werde in der Weise einer heilenden Arznei gespendet. Bei körperlichen Krankheiten aber wird die Arznei nicht auf den ganzen Körper angewandt, sondern auf jene Teile, wo der Sitz und die Wurzel der Krankheit ist. Also dürfen in der letzten Ölung nur jene Teile gesalbt werden, in denen die Wurzel der geistigen Krankheit sich findet.

c) I. Die Seele ist wohl dem Wesen und der Substanz nach ganz in jedem einzelnen Teile des Körpers; aber nicht mit Rücksicht auf die Vermögen, die doch Wurzeln sind für die sündigen Akte. Also geschieht die Salbung in jenen bestimmten Teilen, in denen diese Vermögen ihr Sein, d. h. ihre thatsächliche Äußerung, haben.

II. Wo die Wurzel der Krankheit ist, wird die Arznei angewandt.

III. Die Taufe geschieht in der Weise des Abwaschens. Das körperliche Abwaschen aber reinigt nur da den Körper, wo es angewandt wird. Und darum wird das Abwaschen bei der Taufe auf den ganzen Körper angewandt. So ist es aber nicht bei der letzten Ölung.

Sechster Artikel.

Die Aufzählung der zu salbenden Teile.

a) Diese Teile sind schlecht bestimmt. Denn:

I. Der weise Arzt wendet die Arznei da an, wo die Wurzel der Krankheit ist. „Vom Herzen aber gehen aus die schlechten Gedanken, welche den Menschen verunreinigen," nach Matth. 15. Also die Brust müßte gesalbt werden.

II. Die geistige Reinheit ist den das christliche Pilgerleben verlassenden ebenso notwendig wie den in selbiges eintretenden. Um diese aber zu bezeichnen, wird in der Taufe der Scheitel gesalbt. Also müßte dies auch in der letzten Ölung geschehen.

III. Da muß die Arznei angewandt werden, wo die Krankheit ihre größte Kraft entfaltet. Die geistige Krankheit aber ist bei den Männern am kräftigsten in den Lenden, bei den Frauen im Nabel, nach Joh. 40.: „Seine Kraft ist in seinen Lenden und seine Gewalt im Nabel des Unterleibes" (vgl. 32. moral. 11.).

IV. Wie durch die Füße, so sündigt man durch alle anderen Glieder. Also müssen alle gesalbt werden.

b) Ich antworte, die Principien zu sündigen seien in uns die nämlichen wie die Principien des Thätigseins; denn die Sünde besteht in einem Thätigsein. Der Principien für das Thätigsein aber sind in uns drei: 1. Das leitende Princip, nämlich die Denkkraft; — 2. das befehlende, die Begehrkraft; — das ausführende, die Bewegungskraft. Nun hat all unser Erkennen im Sinne seinen Anfang. Weil also da, wo in uns die erste Wurzel der Sünde ist, die Arznei angewandt werden muß, deshalb werden die Stellen der fünf Sinne gesalbt: nämlich die Augen wegen des Sehens, die Ohren wegen des Hörens, die Nase wegen des Riechens, der Mund wegen des Geschmackes, die Hände wegen des Gefühls, welches in den Fingerspitzen hauptsächlich waltet. Wegen der Begehrkraft werden einigen die Nieren gesalbt; und wegen der Bewegungskraft die Füße.

Und insofern das erste leitende Princip des menschlichen Thätigseins die Erkenntniskraft ist; deshalb werden jene Salbungen von allen vollzogen, die an den fünf Sinnen geschehen und werden solche als notwendig für das Sakrament betrachtet. Die anderen beiden werden nicht von allen vollzogen, weil die Begehr- und Bewegungskraft nur an zweiter Stelle Principien für das Thätigsein bilden.

c) I. Der Gedanke geht vom Herzen nur aus vermittelst der Einbildungskraft und da hinein wird das entsprechende Bild von den äußeren Sinnen her versenkt. Also ist das Herz nicht die erste Wurzel des Gedankens, sondern dies sind die Sinnesorgane. Höchstens ist das Herz der erste Teil im Entstehen des Körpers. Doch ist dies für den jetzigen Fall ein entfernteres Princip.

II. Die eintretenden müssen die geistige Reinheit erst erlangen; die das christliche Pilgerleben verlassenden müssen sich von allen Flecken säubern. Also werden sie an jenen Stellen gesalbt, von wo aus die Reinheit des Geistes gestört wird.

III. Manche salben diese Stellen, weil da am meisten die Begehrkraft waltet; diese ist aber nicht die erste Wurzel.

IV. Die körperlichen Glieder, welche der Vollziehung der Sünde dienen, sind die Füße, die Hände, die Zunge; und diese werden auch gesalbt. Die Zeugungsglieder sind zu unrein, weshalb um der Würde des Sakramentes willen da keine Salbung angebracht wird.

Siebenter Artikel.

Verstümmelte sollen an den betreffenden Stellen ebenfalls gesalbt werden.

a) Das scheint nicht so zu sein. Denn:

I. Wer keine Krankheit hat, kann nicht für die letzte Ölung gesalbt werden. Wer also nicht den bestimmten Teil hat, der gesalbt werden soll, kann auch nicht daselbst gesalbt werden, da Beides, das Kranksein und das Salben am bestimmten Teile, zum Sakramente gehört.

II. Wer von Geburt aus blind ist, hat nicht durch die Augen gesündigt. Also kann da nicht von den Sünden, die er mit den Augen begangen hat, gesprochen werden; wie dies in der Form doch geschieht.

Auf der anderen Seite hindert ein körperlicher Mangel kein Sakrament, also auch nicht dieses. Nun gehören diese Salbungen, zumal an den Sinnesorganen, notwendig zum Sakramente. Also müssen verstümmelte an den verstümmelten Teilen gesalbt werden.

b) Ich antworte, die verstümmelten müssen so nahe als möglich bei den verstümmelten Teilen gesalbt werden. Denn wenn auch die materiellen Glieder nicht mehr da sind, so bestehen doch da, zum mindesten wie in der Wurzel, die entsprechenden Vermögen der Seele; und konnten die betreffenden in entsprechender Weise innerlich sündigen, wenn auch nicht äußerlich.

c) Damit beantwortet.

Dreiunddreißigstes Kapitel.

Über die Wiederholung dieses Sakramentes.

Erster Artikel.

Es darf die letzte Ölung wiederholt werden.

a) Das darf nicht geschehen. Denn:

I. Die Salbung des Altarsteines wird nicht wiederholt. Höher steht aber die Salbung, die an einem Menschen vollzogen wird.

II. Nach dem „Letzten" ist nichts mehr. Dies ist aber die letzte Ölung.

Auf der anderen Seite ist dieses Sakrament eine geistige Heilung.

die nach Weise einer körperlichen dargeboten wird. Letztere aber kann wiederholt werden.

b) Ich antworte, kein Sakrament und kein Sakramentale dürfe wiederholt werden, das da eine fortwährende anbauernde Wirkung hat. Denn durch die Wiederholung würde der Zweifel an der Wirksamkeit des betreffenden Sakramentes ausgedrückt und somit das Sakrament selber verunehrt werden. Ein Sakrament aber, das keine beständig dauernde Wirkung hat, kann wiederholt werden, damit die vorübergegangene Wirkung von neuem gewonnen werde. Da nun die geistige und körperliche Gesundheit, welche die Wirkung der letzten Ölung ist, verloren werden kann, so kann man auch ohne irgendwelche Verunehrung dieses Sakrament wiederholen.

c) I. Die Salbung des Altarsteines geschieht, damit dieser beständig konsekriert bleibe; und sonach kann sie nicht wiederholt werden. Durch die letzte Ölung aber wird der Mensch nicht geweiht oder konsekriert, da sie keinen sakramentalen Charakter einprägt.

II. Was nach der Schätzung der Menschen manchmal das „Letzte" ist, das ist dies manchmal nicht in Wahrheit und Wirklichkeit. Dieses Sakrament aber wird denen gegeben, die nach Schätzung der Menschen ihrem Ende nahe sind.

Zweiter Artikel.

Die Wiederholung in der nämlichen Krankheit.

a) Es darf in der nämlichen Krankheit nicht wiederholt werden. Denn:

I. Ein und derselben Krankheit gebührt nur eine Arznei. Dieses Sakrament aber ist eine geistige Arznei.

II. Danach dürfte man einen Menschen den ganzen Tag salben; wenn man in derselben Krankheit das Sakrament wiederholt spenden könnte.

Auf der anderen Seite dauert bisweilen die nämliche Krankheit noch lange Zeit nach dem Empfange des Sakramentes; und so entstehen neue Reste von Sünden, gegen die doch das Sakrament gerichtet ist.

b) Ich antworte, man müsse hier nicht allein auf die Krankheit sehen, sondern auch auf den Stand der Krankheit. Denn es darf nur den kranken gegeben werden, die nach menschlicher Abschätzung ihrem Ende nahe sind. Nun sind manche Krankheiten nicht langwierig. Empfängt der Mensch also das Sakrament da in der Todesgefahr, so entfernt er sich von dieser Gefahr nur, wenn die Krankheit geheilt ist; und so darf er nicht wieder das Sakrament empfangen. Fällt er in dieselbe Krankheit zurück, so ist dies eine der Zahl nach andere Krankheit; und kann er dann nochmals das Sakrament empfangen. Andere Krankheiten aber sind langwierig; und da darf er das Sakrament nicht empfangen außer wenn man meint, das Ende sei nahe. Überlebt dies der kranke, so kann er in der nämlichen Krankheit, sobald das Ende zu nahen scheint, wieder das Sakrament empfangen; denn es ist wohl keine andere Krankheit, jedoch ein anderer Stand der Krankheit.

c) Damit beantwortet.

Das Sakrament der Prieſterweihe.

Nun iſt zu behandeln das Sakrament der Prieſterweihe; und zwar: 1. Die Prieſterweihe im allgemeinen; — 2. die Unterſcheidung der kirchlichen, hierarchiſchen Stufen; — 3. der Spender; — 4. die Art und Weiſe der Hinderniſſe im empfangenden; — 5. das die Prieſterweihe Begleitende.

Die Betrachtung der Prieſterweihe im allgemeinen teilt ſich in drei geſonderte Erwägungen; nämlich a) über ihr inneres Weſen; — b) über ihre Wirkung; — c) über die empfangenden.

Vierunddreißigſtes Kapitel.

Das innere Weſen der Prieſterweihe.

Erſter Artikel.

Es muß in der Kirche ein ſolches Sakrament ſein.

a) Die Kirche darf das Sakrament der Prieſterweihe nicht zulaſſen. Denn:

I. Dieſes Sakrament ſchließt in ſich ein: Vorſteherſchaft und Untergebenſein. Letzteres aber iſt gegen die Freiheit, zu der wir durch Chriſtum berufen ſind.

II. Wer zum Prieſter geweiht iſt, wird dadurch höher geſtellt wie ein anderer. In der Kirche Gottes aber „ſoll der eine den anderen als ſeinen Oberen anſehen“ (Phil. 2.).

III. In den Engeln beſteht eine Rangſtufenordnung, weil ſie in den natürlichen und in den Gnadengaben voneinander verſchieden ſind. Mit Rückſicht auf die Natur aber ſind alle Menſchen gleich; die verſchiedenen Gnadengaben ſind unbekannt. Alſo darf in der Kirche keine ſolche Rangſtufenordnung ſein.

Auf der anderen Seite heißt es Röm. 13.: „Was da iſt, das iſt in Ordnung hervorgebracht von Gott.“ Die Kirche aber iſt von Gott, denn Chriſtus hat mit ſeinem Blute ſie aufgebaut. Alſo muß Ordnung in der Kirche herrſchen und ſomit muß deren Grundlage beſtehen: Die Prieſterweihe.

Der Stand der Kirche ſteht in der Mitte zwiſchen der Natur und der Herrlichkeit. In der Natur aber beſteht Ordnung, denn das Eine iſt da höher wie das Andere; und ebenſo in der Herrlichkeit, wie wir an den Engeln ſehen. Alſo herrſcht auch in der Kirche ſolche Ordnung.

b) Ich antworte, Gott habe nach der Ähnlichkeit mit Ihm selber seine Werke hervorbringen wollen, daß sie möglichst vollendet wären und Er daraus erkannt werden könne. Damit also sie Ihm ähnlich würden, nicht bloß soweit Er in Sich ist, sondern auch soweit Er einwirkt in Anderes, hat Er dieses Gesetz von Natur aus dem All aufgelegt, daß die am entferntesten stehenden Dinge zu Ihm zurückgeführt und dadurch vollendet würden durch die in der Mitte befindlichen und diese durch die Ihm am nächsten stehenden, nach Dionysius (5. de eccl. hier.). Damit also diese Schönheit der Ordnung auch in der Kirche walte, hat Gott die Priesterweihe eingesetzt, wonach gewisse Glieder der Kirche anderen die Sakramente spenden, in ihrer Weise Gott ähnlich geworden wie Mitarbeiter; wie ja auch im natürlichen Körper einige Glieder den anderen Kraft und Bewegung mitteilen.

c) I. Das Untergebensein der Knechtschaft oder Sklaverei ist der Freiheit zuwider. Denn das will besagen, daß jemand andere beherrsche zu seinem eigenen Nutzen. Die aber durch die Priesterweihe Vorsteher werden, müssen den Nutzen und das Beste der anderen als leitenden Gesichtspunkt vor sich haben; nicht den eigenen Nutzen.

II. Jeder muß sich für geringer erachten wie den anderen dem Verdienste nach, nicht kraft des Amtes. Die hierarchischen Stufen aber bedeuten Ämter.

III. In den Engeln ist gemäß den natürlichen Gaben eine Rangordnung nur mit Rücksicht auf etwas Äußerliches, per accidens; insoweit nämlich da die Gnade gemäß dem Unterschiede in der Natur verliehen wird. An und für sich wird die Rangordnung da erwogen gemäß dem Unterschiede in den Gnadengaben. Denn die Engelchöre nehmen am Göttlichen teil im Stande der Herrlichkeit, welche der Zweck der Gnade ist und somit dem Maße der Gnade folgt. Die Rangordnung in der Kirche aber berücksichtigt die Teilnahme an den Sakramenten, die da Ursache der Gnade sind und dieser gewissermaßen vorangehen; und so gehört zu dieser Rangordnung nicht mit Notwendigkeit die heiligmachende Gnade, sondern nur die Gewalt, die Sakramente zu spenden. Also gemäß der verschiedenen Gewalt in der Spendung der Sakramente wird der Unterschied in der kirchlichen Rangordnung ermessen, nicht gemäß der heiligmachenden Gnade.

Zweiter Artikel.

Die Begriffsbestimmung der Priesterweihe.

a) Diese Definition (4. dist. 24.) ist keine zulässige: „Die Priesterweihe ist ein gewisses Unterscheidungszeichen der Kirche, durch welches dem geweihten eine geistige Gewalt übertragen wird." Denn:

I. Das „Unterscheidungszeichen" oder der sakramentale Charakter der Priesterweihe ist ein Teil der Priesterweihe, nämlich eine Wirkung, die zugleich wieder Zeichen (res et sacramentum) ist. Also darf dies nicht für die ganze „Art" gesetzt werden.

II. In der Taufe ward auch ein solcher „Charakter" verliehen; wurde aber nicht in die Definition gesetzt.

III. Die Taufe ist 1. ein Unterscheidungszeichen; 2. wird in ihr eine gewisse Gewalt verliehen. Also kommt diese Definition auch der Taufe zu.

IV. Wenn die Priesterweihe wesentlich eine Ordnung besagt, so be-

deutet dies nichts Anderes als eine Beziehung, die da gewahrt werden muß in den beiden aufeinander bezogenen Abſchlußpunkten. Letztere aber ſind offenbar der vorſtehende und der untergebene. Alſo erſtreckt ſich die Prieſterweihe ebenſogut auf die untergebenen wie auf die vorſtehenden. In den untergebenen nun iſt keine ſolche hervorragende Gewalt, wie die in der Begriffsbeſtimmung erwähnte. Alſo iſt dieſe letztere nicht richtig.

b) Ich antworte, die Begriffsbeſtimmung des Petrus Lombardus ſei zuläſſig, inſofern die Prieſterweihe ein Sakrament iſt. Deshalb ſtehen da zwei begriffliche Merkmale: 1. das äußere Zeichen, nämlich „ein Unterſcheidungszeichen"; — 2. die innere Wirkung, nämlich „eine geiſtige Gewalt".

c) I. Der Ausdruck „Unterſcheidungszeichen" ſteht hier nicht für dieſen anderen: „ſakramentaler Charakter", ſondern bezieht ſich auf das, was äußerlich geſchieht und wodurch die innerliche Gewalt bezeichnet und verurſacht wird. Würde damit aber auch der ſakramentale Charakter gekennzeichnet, ſo wäre dies noch immer nichts Unzuläſſiges. Denn jene Teile jedes Sakramentes, daß es 1. aus dem beſteht, was nur äußeres Zeichen iſt (sacramentum); 2. aus dem, was Wirkung und Zeichen für etwas Anderes iſt (res et sacramentum); und 3. aus dem, was nur Wirkung (res) iſt, ſind nur einander ergänzende, je für ſich beſtehende, d. h. integrale Teile und machen nicht das innere Weſen aus, wie dies Materie und Form für ein Sakrament thut. Vielmehr gehört der an dritter Stelle genannte Teil, alſo die betreffende reine Gnade, gar nicht zum eigentlichen Weſen eines Sakramentes, ſondern iſt nur deſſen Folge; — und der an erſter Stelle genannte Teil geht vorüber, nämlich das reine äußere Zeichen. Alſo iſt der obige zweite Teil, d. h. der innere ſakramentale Charakter, weſentlich und hauptſächlich gerade das Sakrament der Prieſterweihe.

II. Die Taufe erteilt wohl eine geiſtige Gewalt, nämlich die, daß der getaufte die anderen Sakramente empfangen kann und prägt auf Grund deſſen den ſakramentalen Charakter ein. Dies iſt aber nicht die Haupt- und leitende Wirkung der Taufe; ſondern dieſe beſteht im innerlichen Abwaſchen. Die Taufe würde alſo geſpendet werden, auch wenn es keine anderen Sakramente gäbe und ſomit die erſtgenannte Wirkung nicht beſtände. Die Prieſterweihe aber hat als Haupt- und leitende Wirkung eine geiſtige Gewalt; und deshalb ſteht letztere in der Begriffsbeſtimmung der Prieſterweihe, nicht aber in derjenigen der Taufe.

III. In der Taufe erhält der Menſch die Gewalt, etwas zu empfangen. Dies iſt aber nicht eigentliche Gewalt. Vielmehr liegt in dieſem Ausdrucke etwas wirkſam Thätiges zugleich mit einem gewiſſen Hervorragen. Deshalb gehört dies in die Definition der Prieſterweihe und nicht in die der Taufe.

IV. Hier iſt die „Ordnung" nicht ſo in der Prieſterweihe enthalten, daß ſie die Beziehung ſelber ausdrückte, die allerdings gleichmäßig wäre im vorſtehenden wie im untergebenen. Hier wird vielmehr die „Ordnung" in dem Sinne der erſten Stufe genommen, welche die Leitung der untergebenen und ſo die Ordnung als eine Beziehung zur Folge hat. Dieſe erſte hervorragende Stufe wird hier „Gewalt" genannt.

Dritter Artikel.

Die Priesterweihe ist ein Sakrament.

a) Dies ist nicht der Fall. Denn:

I. Nach Hugo von St. Viktor (7. de sacr. p. 8. c. 2.) besagt ein Sakrament nichts Anderes wie „ein stoffliches Element". Die Priesterweihe aber besagt vielmehr Rangordnung, also eine Beziehung oder eine Gewalt; denn „die Ordnung ist ein Teil der Gewalt", nach Isidor.

II. In der triumphierenden Kirche giebt es keine Sakramente. Es giebt aber da eine Rangordnung, also das Wesentliche der Priesterweihe.

III. Die Könige werden ebenfalls gesalbt und so mit der zeitlichen Vorsteherschaft bekleidet. Die königliche Gewalt aber ist kein Sakrament; also auch nicht die in der Priesterweihe eingeschlossene Gewalt.

Auf der anderen Seite zählt die Priesterweihe bei allen unter die Sakramente.

„Um dessentwillen etwas seine Beschaffenheit hat, das hat um so mehr diese selbe Beschaffenheit." Durch die Priesterweihe aber wird jemand Verwalter der Sakramente. Also ist sie selbst um so mehr ein Sakrament.

b) Ich antworte, ein Sakrament sei nichts Anderes als eine gewisse Heiligung des Menschen zugleich mit einem äußeren Zeichen. Da aber in der Priesterweihe der Mensch eine Heiligung empfängt oder Konsekration unter einem äußeren Zeichen, so ist sie offenbar ein Sakrament.

c) I. Die Priesterweihe wird gespendet unter einem stofflichen Zeichen.

II. Die Mitteilung ihrer einzelnen Rangstufe in der hierarchischen Ordnung haben die Engel ohne sichtbares, äußeres Zeichen. Und somit ist diese hierarchische Ordnung in den Menschen ein Sakrament; und nicht in den Engeln.

III. Nicht jede Weihe oder Segnung eines Menschen, die mit einem äußeren Zeichen verknüpft erscheint, ist ein Sakrament; werden doch auch Äbte und Mönche benediziert. Nur jene Weihe ist ein Sakrament, wodurch der geweihte bestimmt und geeignet wird, Heiliges, Göttliches, also die Sakramente als Quelle der Heiligung in Christo, mitzuteilen oder zu spenden. Somach besteht da keine Ähnlichkeit zwischen der Priester- und der Königsweihe.

Vierter Artikel.

Die Form dieses Sakramentes.

a) Die gewöhnliche Form paßt sich nicht. Denn:

I. Die Wirksamkeit der Sakramente, welche durch die Form vermittelt wird, stammt von der göttlichen Kraft her. Also müßte in dieser Form etwas von derselben stehen; wie z. B. wenn man die Dreieinigkeit anrüfe.

II. Befehlen kommt nur dem zu, der Autorität hat. Der Spender des Sakramentes aber handelt nur in der Weise eines Werkzeuges. Also darf man nicht sagen: „Handelt" oder „Nehmet an" oder ähnlich.

III. In der Form eines Sakramentes darf nur das Notwendige

stehen. Der Gebrauch desselben aber ist nicht notwendig mit dessen Wesen verbunden. Also darf in dieser Form nichts stehen, was sich auf den Gebrauch der betreffenden Gewalt bezieht.

IV. Alle Sakramente dienen dazu, um zum ewigen Leben zu gelangen. Unnützerweise also wird hier gesagt: „Du wirst Anteil haben am Lohne, wenn du treu deine Aufgabe wahrnimmst."

b) Ich antworte, dieses Sakrament bestehe in erster Linie in der übertragenen Gewalt. Nun rührt die eine Gewalt von der anderen ähnlichen her der Natur der Sache nach; und ebenso wird ein Vermögen oder eine Gewalt immer durch den thatsächlichen Gebrauch bekannt, wie ja überhaupt die Vermögen durch die entsprechenden Thätigkeiten bekannt werden. Deshalb wird in der Form dieses Sakramentes die Übertragung der Gewalt in der befehlenden Form ausgedrückt und ebenso wird gekennzeichnet der Gebrauch, zu dem die Gewalt dient.

c) I. Die anderen Sakramente dienen nicht in erster Linie einer derjenigen Gewalt ähnlichen Wirkung, durch welche die Sakramente gespendet werden; wie dies bei diesem Sakramente der Fall ist. Es ist in diesem Sakramente die Mitteilung von etwas, was dem Wesen nach ganz ebenso im Spender vorhanden ist; die eine Gewalt geht da von der anderen wesentlich ähnlichen aus. In den anderen Sakramenten also wird etwas ausgedrückt von seiten der göttlichen Kraft; denn dieser als der, freilich wesentlich, hervorragenden werden die Wirkungen da ähnlich. So ist es aber nicht in diesem Sakramente; hier wird die Wirkung bereits der nächsten Ursache, der Gewalt im Spender, ähnlich.

II. Allerdings hat der Bischof keine selbständige Autorität rücksichtlich der Art und Weise der Spendung dieses Sakramentes; er hat aber eine Autorität betreffs der Gewalt, die er durch die Weihe überträgt, denn diese letztere geht von der seinigen aus.

III. Der Gebrauch der Gewalt ist eine Wirkung der Gewalt im Bereiche der wirkenden Ursache, insoweit die bestehende Gewalt in einem es bewirkt, daß er sie gebrauchen kann; und so steht sie nicht hier in der Definition. Der Gebrauch ist aber zudem im Bereiche der Zweckursache; und so steht er hier in der Form erwähnt.

IV. Durch dieses Sakrament wird ein Amt oder eine Gewalt mitgeteilt, um etwas zu thun, was bei den anderen Sakramenten nicht der Fall ist; und deshalb wird hier zulässigerweise erwähnt der Lohn, wenn das Amt oder die Gewalt gut gebraucht wird. In den anderen Sakramenten empfängt der Mensch bloß etwas, um den eigenen Stand zu vollenden; hier aber empfängt es der Mensch, um hierarchisch thätig zu sein zur Vollendung anderer. Obgleich also die anderen Sakramente wohl Gnade wirken und somit zum Heile hinordnen, so hat doch dieses Sakrament so recht eigentlich die Beziehung zum Lohne für das, was man gethan hat.

Fünfter Artikel.

Die Materie in der Priesterweihe.

a) Die Priesterweihe hat keine Materie. Denn:

I. In allen Sakramenten, welche eine Materie haben, ist die wirkende Kraft in der betreffenden Materie. Das scheint aber hier nicht der Fall zu

sein; denn in den Schlüsseln, den Leuchtern u. dgl. ruht keine heiligende Kraft. Also ist da keine eigentliche Materie.

II. In diesem Sakramente wird die Fülle der siebengestalteten Gnade gegeben wie in der Firmung. Die Materie der letzteren aber muß zuerst geheiligt oder konsekriert werden, was bei den Schlüsseln 2c. hier nicht der Fall ist. Also sind diese Dinge nicht die Materie der Priesterweihe.

III. In jedem Sakramente wird die Berührung der Materie mit dem empfangenden erfordert; hier aber nicht, wie manche meinen, sobald man die Leuchter, Schlüssel 2c. Materie nennt.

Auf der anderen Seite besteht jedes Sakrament aus Worten und Dingen oder aus Materie und Form.

Mehr wird erfordert, um die Sakramente zu spenden, wie dafür daß man sie empfängt. Die Taufe aber hat zur notwendigen Voraussetzung eine Materie, trotzdem sie nur die Gewalt giebt, die anderen Sakramente zu empfangen; — also trifft dies um so mehr bei diesem Sakramente zu.

b) Ich antworte, die äußerlich angewandte Materie in einem Sakramente bezeichne, daß die in den Sakramenten wirkende Kraft ganz und durchaus von außen komme. Und da der sakramentale Charakter, welcher von diesem Sakramente gewirkt wird, nicht herrührt von einer Wirksamkeit desjenigen, der das Sakrament empfängt, wie dies bei der Buße zutraf, sondern ganz und gar von außen kommt; so muß diese Wirksamkeit an eine Materie gebunden sein. Doch besteht da ein Unterschied zwischen der Priesterweihe und den anderen Sakramenten. Denn was in letzteren mitgeteilt wird, leitet sich rein und nur von Gott ab und keineswegs vom Spender; — hier aber leitet sich das Mitgeteilte, nämlich die geistige Gewalt, auch vom unmittelbaren Spender ab wie das Unvollkommene vom Vollkommenen. Die Wirksamkeit der anderen Sakramente also besteht hauptsächlich und an erster leitender Stelle in der Materie, welche ein Zeichen ist der göttlichen Kraft und diese entsprechend in sich enthält kraft der ihr gewordenen Weihe oder Konsekrierung. Die Wirksamkeit dieses Sakramentes aber ruht hauptsächlich und an leitender Stelle bei dem, der das Sakrament spendet. Die angewandten stofflichen Dinge sind nicht die wahrhafte Materie, sie wirken nicht den sakramentalen Charakter; sondern sie thun nur äußerlich dar die Gewalt, die beim Spender ruht und welche die wahre wirkende Materie ist. Deshalb kommen diese stofflichen Dinge dem Gebrauche der betreffenden Gewalt zu, wie der Schlüssel den Ostiariern, die Leuchter den Akolythen.

c) I. Damit beantwortet.

II. Die Materie in den anderen Sakramenten muß vorher geweiht werden wegen der ihr als Materie innewohnenden wirkenden Kraft; das ist aber hier nicht so.

III. Das Hinreichen der Materie von seiten des Spenders, also die Übertragung der betreffenden Gewalt, ist hier mehr zum Wesen des Sakramentes gehörig wie die Berührung selber. Jedoch scheinen die Worte der Form: „Nimm“ 2c. anzudeuten, daß die Berührung auch zum Wesen gehört.

Fünfunddreißigſtes Kapitel.

Die Wirkung der Prieſterweihe.

Erſter Artikel.

Die Prieſterweihe teilt heiligmachende Gnade mit.

a) Das ſcheint nicht. Denn:

I. Man ſagt gewöhnlich, die Prieſterweihe richte ſich gegen den Mangel an Wiſſen. Gegen die Unkenntnis aber richtet ſich nicht die heiligmachende Gnade, ſondern eine zum Beſten anderer dienende Gnade; alſo eine gratia gratis data, nicht eine gratia gratum faciens, die mehr auf den Willen geht.

II. Die Prieſterweihe ſchließt den Unterſchied der Rangordnung ein. Die Glieder aber unterſcheiden ſich in der hierarchiſchen kirchlichen Ordnung nicht durch die heiligmachende Gnade, ſondern durch die zum Beſten anderer verliehene Gnade, nach 1. Kor. 11.

III. Keine Urſache hat zur Vorausſetzung ihre Wirkung. Die Prieſterweihe aber hat zur Vorausſetzung die heiligmachende Gnade, welche diejenigen haben müſſen, die geweiht werden wollen.

Auf der anderen Seite wirken die Sakramente des Neuen Bundes das, was ſie bezeichnen. Die Prieſterweihe aber in ihren ſieben Stufen bezeichnet die ſiebengeſtaltete Gnade des heiligen Geiſtes. Alſo werden die ſieben Gaben des heiligen Geiſtes, die ohne die heiligmachende Gnade nicht beſtehen, kraft der Prieſterweihe verliehen.

Die Prieſterweihe iſt eines der ſieben Sakramente des Neuen Bundes, die insgeſamt heiligmachende Gnade verurſachen, wie aus der Definition eines Sakramentes hervorgeht.

b) Ich antworte, „Gottes Werke ſeien vollkommen." Wem alſo von Gott eine Gewalt verliehen wird, der empfängt auch das, wodurch die Übung und der Gebrauch dieſer Gewalt in gebührender Weiſe ſich vollzieht. So werden auch im Bereiche des Natürlichen den Tieren Glieder verliehen, vermittelſt deren die Tiere ihre Vermögen geziemend bethätigen können, wenn nicht ein Fehler im entſprechenden Stoffe vorwaltet. Wie aber die heiligmachende Gnade notwendig iſt, damit jemand in geziemender Weiſe die Sakramente empfängt; ſo iſt ſie notwendig, damit jemand würdig die Sakramente ſpendet. Wie alſo in der Taufe heiligmachende Gnade gegeben wird, damit jemand würdig werde, die anderen Sakramente zu empfangen; ſo empfängt er in der Prieſterweihe Gnade, damit er würdig werde, ſie zu ſpenden.

c) I. Die Prieſterweihe gilt nicht als Heilmittel für eine einzige Perſon, ſondern für die ganze Kirche. Nicht alſo in der Weiſe wird ſie gegeben, daß ſie dazu diene, im empfangenden die Unwiſſenheit zu vertreiben, ſondern damit der Prieſter ſie aus dem gläubigen Volke entferne.

II. Die heiligmachende Gnade allerdings verteilt ſich auf alle Glieder

der Kirche. Jedoch kann jemand jene Gaben, denen gemäß sich unter diesen Gliedern ein Unterschied vollzieht, nicht in geeigneter und würdiger Weise in sich aufnehmen, wenn ihm nicht die heilige Liebe innewohnt; und diese besteht nicht ohne heiligmachende Gnade.

III. Zur würdigen Ausübung der in der Priesterweihe erhaltenen Gewalten genügt nicht irgend welche Güte, sondern es wird eine hervorragende erfordert; damit, wer gemäß der Stufe seiner Weihe über die gläubigen gestellt ist, diese auch überrage durch den Grad seiner Heiligkeit. Und demgemäß wird heiligmachende Gnade vorerfordert, damit die geweihten wert seien, ihrer Stellung gemäß unter den Gliedern der Kirche zu zählen. Deshalb wird in der Priesterweihe dieser Grad der heiligmachenden Gnade gegeben.

Zweiter Artikel.

Der Charakter im Sakramente der Priesterweihe.

a) Nicht in allen Stufen des Sakramentes der Priesterweihe wird ein sakramentaler Charakter eingeprägt. Denn:

I. Der betreffende Charakter ist eine *geistige* Gewalt. Manche der niederen Weihen aber haben einzig Beziehung zu *körperlichen* Thätigkeiten, wie die der Ostiarier oder Akolythen.

II. Jeder sakramentale Charakter ist unauslöschlich. Von den niederen Weihen aber kann man zum Laienstande zurückkehren.

III. Durch den Taufcharakter wird jemand geeignet, die anderen Sakramente zu empfangen. Die Sakramente zu spenden aber wird man erst geeignet durch die Weihe zum Priester. Also nur diese Stufe der Weihe prägt einen sakramentalen Charakter ein.

Auf der anderen Seite kann jedes Sakrament, welches keinen sakramentalen Charakter einprägt, wiederholt werden, dies ist aber mit keiner der sieben Stufen der Priesterweihe der Fall. Also prägt jede einen Charakter ein.

Der betreffende Charakter ist ein Unterscheidungsmerkmal. Jede dieser sieben Stufen aber bringt einen Unterschied in der Gewalt mit sich.

b) Ich antworte; mit Bezug auf diesen Punkt meinte man:

1. Nur die Weihe zum Priester präge einen sakramentalen Charakter ein. Doch das ist nicht wahr. Denn die Thätigkeit der Diakonatsweihe kann niemand vollziehen, der nicht Diakon ist. Also hat er eine geistige Gewalt in der Spendung der Sakramente, welche die anderen, die Nicht-Diakonen, nicht haben. Und somit ist da ein unterscheidender sakramentaler Charakter.

2. Andere meinten, die höheren Weihen zwar, aber nicht die niederen prägten einen sakramentalen Charakter ein. Aber dies ist ebenfalls nichts. Denn kraft einer jeden von diesen Weihenstufen wird jemand über das Volk gestellt durch eine Gewalt, die sich auf die Spendung der Sakramente bezieht.

3. Daraus folgt die dritte Meinung, welche die gewöhnlichere ist, daß nämlich jede dieser Weihen einen sakramentalen Charakter einprägt; weshalb auch keine wiederholt wird.

c) I. Jede Weihe hat mindestens eine Gewalt, die zur Spendung der Sakramente in direkte *Beziehung* setzt, wenn sie nicht es verleiht die

Sakramente selber zu spenden. So haben die Ostiarier die Gewalt oder die Thätigkeit, die Menschen zuzulassen zum Anschauen der göttlichen Sakramente; und sonach ist in allen eine geistige Gewalt.

II. Wenn auch der Mensch zum Laienstande zurückkehrt, so bleibt doch in ihm der sakramentale Charakter der empfangenen Weihen; weshalb letztere nie wiederholt werden.

III. Damit beantwortet.

Dritter Artikel.

Der sakramentale Charakter der Priesterweihe setzt voraus den der Taufe.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Priesterweihe giebt die Gewalt, die Sakramente zu spenden; die Taufe, sie zu empfangen. Die thätig wirksame Kraft aber setzt nicht notwendig im nämlichen Subjekte voraus die empfangende; wie bei Gott z. B. ersichtlich ist.

II. Es kann jemand meinen, getauft zu sein, der es thatsächlich nicht ist. Empfängt er also die Priesterweihe, so wäre diese nach der gemachten Annahme ungültig; und würde Alles, was er als Priester that, wertlos sein. Dies würde aber eine höchst unzulässige Täuschung sein für die Personen, die bei diesem gebeichtet oder sonst Sakramente empfangen haben. Auf der anderen Seite ist die Taufe das Eintrittsthor für alle Sakramente, also auch für die Priesterweihe.

b) Ich antworte; es kann jemand nicht etwas in sich aufnehmen, wozu er in keiner Weise ein Vermögen hat, also geeignet ist. Nun giebt der Taufcharakter das Vermögen, die anderen Sakramente zu empfangen. Also setzt der sakramentale Charakter der Priesterweihe den der Taufe voraus.

c) I. Wer die thätig wirksame Kraft von sich selber hat, in dem dient als Voraussetzung keine entsprechend empfangende, leidende. Wer aber die thätig wirksame Kraft von einem anderen her hat, in dem besteht das Vorerfordernis, daß er die empfangende oder leidende Kraft besitzt, um die wirksam thätige vom anderem her in sich aufzunehmen.

II. Ein solcher ist nicht Priester; er kann weder konsekrieren noch absolvieren. Er muß nach den canones (extra De presbyt. non baptiz. cap. Si quis et cap. Veniens) erst getauft werden und dann die Priesterweihe wiedererhalten. Ist er zum Bischofe geweiht worden, so haben die von ihm geweihten Priester keinerlei Weihe. Jedoch darf man des frommen Glaubens leben, der ewige Hohepriester werde die letzten Wirkungen der so empfangenen Sakramente aus der Fülle seiner Gnade heraus ergänzen; und Er werde nicht zugeben, daß dies Alles in der Weise verborgen sei, um eine Gefahr für die Kirche herbeizuführen

Vierter Artikel.

Nicht mit der nämlichen Notwendigkeit ist der Charakter der Firmung vorerfordert.

a) Das Gegenteil scheint wahr. Denn:

I. In den Dingen, die zu einander in geordneter Beziehung stehen, wird vom letzten vorausgesetzt das in der Mitte befindliche, von diesem das erste. Nun wird vom Charakter der Firmung vorausgesetzt der der Taufe als das Erste. Also setzt der Charakter der Priesterweihe ebenso voraus den der Firmung.

II. Wer andere durch die Firmung festigen soll, muß selber zuerst fest, also gefirmt sein.

Auf der anderen Seite empfingen die Apostel die Priesterweihe vor der Himmelfahrt am letzten Abendmahle und die Gewalt Sünden zu vergeben ebenso vor der Himmelfahrt (Joh. 20, 22.), wo ihnen der Herr sagte: „Empfanget den heiligen Geist." Gefirmt aber sind sie worden nachher, als der heilige Geist am Pfingsttage auf sie herabkam. Also ist der sakramentale Charakter der Firmung keine Voraussetzung für den der Priesterweihe.

b) Ich antworte, unbedingt notwendig sei vorerfordert für die Priesterweihe der Taufcharakter, denn der zu weihende muß das Sakrament der Priesterweihe empfangen können. Eine gewisse Schicklichkeit aber erfordert es, daß der zu weihende alle jene Vollendung habe, welche ihn geeignet macht, die durch die Priesterweihe empfangene Gewalt zu gebrauchen; und zu dieser Vollendung gehört es, daß er gefirmt sei. Also nicht mit unbedingter Notwendigkeit wird der Firmcharakter vorerfordert; jedoch wie etwas Schickliches.

c) I. Die Beziehung zu dieser Mittelstufe ist nicht die nämliche, wie die der Mittelstufe zum Ersten. Denn der Taufcharakter giebt überhaupt das Vermögen, die anderen Sakramente empfangen zu können; nicht aber macht der Firmcharakter es, daß man nun die Priesterweihe empfangen kann.

II. Dieser Einwurf spricht von der Schicklichkeit und wird zugegeben.

Fünfter Artikel.

Das Verhältnis der verschiedenen Weihestufen zu einander.

a) Der Charakter, den die eine Weihestufe mitteilt, setzt notwendig voraus den der vorhergehenden Weihestufe. Denn:

I. Näher steht die eine Weihestufe der anderen, wie die Priesterweihe den anderen Sakramenten. Die Priesterweihe aber setzt voraus den Taufcharakter. Also setzt um so mehr die eine Weihestufe die andere voraus.

II. Es kann niemand zur höheren Stufe gelangen, der nicht die vorhergehende beschritten hat.

Auf der anderen Seite wird jemand, der eine höhere Weihestufe im Sakramente der Priesterweihe erhält und die niedrigere nicht, nicht von neuem für die höhere Stufe geweiht, sondern es wird bloß nachgeholt, was

beiſeitegelaſſen worden war (cap. Tuae litterae, de Clerico per saltum). Dies müßte aber geſchehen, wenn zur Gültigkeit der höheren Weiheſtufe notwendig erfordert wäre der Empfang der niederen.

b) Ich antworte, es ſei dies nicht erfordert für die höheren Weihen, daß jemand die niederen vorherempfängt; denn die entſprechend verliehenen Gewalten ſind verſchieden und es bedingt die eine nicht die andere in ein und demſelben Menſchen. Deshalb wurden in der Urkirche manche zu Prieſtern geweiht, welche nicht die tieferſtehenden Weihen empfangen hatten; und doch konnten dieſe ſo geweihten Alles, was die tieferſtehenden Weihen können, da die niedere Gewalt in der höheren enthalten iſt, wie die des Miniſters in der des Königs oder wie der Sinn in der vernünftigen Erkenntnis. Nachher aber iſt durch die canones beſtimmt worden, daß zu den höheren Weihen niemand zugelaſſen werde, der nicht vorher die niederen empfangen und in niedrigeren Ämtern ſich gedemütigt hat. Wer alſo einmal mit Überſpringen niederer Weihen geweiht worden iſt, der wird nicht wiedergeweiht, ſondern das Verſäumte wird nur nachgeholt.

c) I. Gemäß der Ähnlichkeit in der Seinsgattung kommt die eine Weiheſtufe mehr mit der anderen überein, wie die Prieſterweihe mit den anderen Sakramenten. Gemäß dem Verhältniſſe zum Akte aber kommt die Prieſterweihe mehr überein mit der Taufe wie die Weiheſtufen untereinander. Denn die Taufe verleiht es, daß man das Vermögen hat, die anderen Sakramente, alſo auch die Prieſterweihe, empfangen zu können; die niedere Weiheſtufe aber giebt nicht ein ſolches Vermögen für den Empfang der höheren.

II. Die Weiheſtufen ſind nicht Stufen, die durch ein und dieſelbe Thätigkeit oder durch ein und dieſelbe Bewegung zuſammengehalten werden, ſo daß man von der letzten aus zur erſten gelangen müßte; ſondern es ſind Stufen wie verſchiedene Dinge, von denen das eine dem Weſen nach geringer iſt wie das andere. So iſt es nicht erfordert, daß jenes Weſen, welches jetzt Engel iſt, vorher Menſch war; oder daß unter den Gliedern des Körpers das Haupt vorher Fuß war.

Sechsunddreißigſtes Kapitel.

Über die Beſchaffenheit jener, welche die Prieſterweihe empfangen.

Erſter Artikel.

Ein tugendhaftes Leben wird in denen erfordert, welche die Prieſterweihe empfangen.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Durch die Prieſterweihe wird jemand befähigt, die Sakramente zu verwalten. Gute und böſe aber können die Sakramente ſpenden.

II. Der in den Sakramenten Gott geleistete Dienst ist nichts Größeres, wie der Ihm in seinem Körper geleistete. Der Herr aber jagte nach Luk. 7. die sündige Frau nicht von Sich fort.

III. Die Priesterweihe giebt Gnade, ist also ein Heilmittel gegen die Sünde und muß somit auch Sündern gegeben werden.

Auf der anderen Seite heißt es Lev. 21.: „Der Mensch aus dem Samen Aarons, der eine Makel hat, soll seinem Gotte nicht die Brote opfern und nicht hinansteigen, um Ihm zu dienen."

Hieronymus erklärt zu Tit. 3. (Nemo te contemnat): „Nicht nur Bischöfe und Priester und Diakone müssen in hohem Grade darauf acht geben, daß sie dem ganzen Volke, dem sie vorstehen, mit Wort und Beispiel vorangehen, sondern auch die niedrigeren Kleriker und ohne Ausnahme alle, die dem Hause Gottes dienen; denn in hohem Grade gereicht es der Kirche zur Schande, wenn die Laien besser sind wie die Kleriker."

b) Ich antworte; Dionysius schreibe (3. de eccl. hier.): „Wie die feineren und durchleuchtenderen Körper, angefüllt vom Lichte der Sonnenstrahlen, das in ihnen hervorragend leuchtende Licht ähnlich wie die Sonne auf andere Körper hin ausstrahlen; so darf im Bereiche des Göttlichen niemand es wagen, Führer werden zu wollen, wenn er nicht in aller Tugend Gott aufs höchste ähnlich geworden ist." Da also durch jede Weihestufe der betreffende für andere Menschen Führer wird in göttlichen Dingen; so sündigt er durch Vermessenheit schwer, wenn er mit einer Todsünde auf dem Gewissen zur Priesterweihe hinzutritt. Also wird das tugendhafte Leben von der Priesterweihe vorher erfordert als geboten (necessitate praecepti); nicht aber so, daß das Sakrament ungültig gespendet würde, wenn es ein schlechter Mensch empfinge (nicht necessitate sacramenti).

c) I. Wahrhafte Sakramente spendet der Sünder; und die wahrhafte Priesterweihe empfängt auch der Sünder. Aber unwürdig spendet er und unwürdig empfängt er.

II. Da handelte es sich nur um einen dem Körper erwiesenen Dienst, den auch Sünder erlaubterweise leisten können. Hier aber steht in Frage ein geistiger Dienst, dem gemäß der geweihte ein Mittler werden soll zwischen Gott und den Menschen. Deshalb muß er bei Gott in Gnaden stehen und guten Ruf bei den Menschen genießen.

III. Manche Arzneien erfordern eine gewisse Kraft im Körper, sonst bringen sie den Tod; andere können schwachen Konstitutionen gegeben werden. So giebt es Sakramente, welche direkt die Sündenschwäche tilgen und deshalb den Sündern gegeben werden können, wie die Taufe und Buße; — andere verlangen einen durch die Gnade bereits gestärkten Geist.

Zweiter Artikel.

Die von der Priesterweihe erforderte Wissenschaft der heiligen Schrift.

a) Der zu weihende muß die Wissenschaft der ganzen heiligen Schrift haben. Denn:

I. „Aus dem Munde des Priesters will man die Kenntnis des Gesetzes schöpfen" (Malach. 2.). Also muß er das ganze Gesetz kennen.

II. 1. Petr. 3. heißt es: „Immer bereit, Rechenschaft zu geben jedem, der eine solche fordert, von dem Glauben und der Hoffnung in euch."

Dazu gehört aber die vollkommene Kenntnis der heiligen Schrift. Also müssen die Priester, denen diese Worte gelten, volle Kenntnis der heiligen Schrift haben.

III. Keiner liest gebührend, was er nicht versteht (Cato in Rudim.). Der Lektor aber bereits, also ein niederer Kleriker, muß das Alte Testament lesen. Also muß er dasselbe verstehen und um so mehr der Priester.

Auf der anderen Seite werden, auch in Ordensgesellschaften, viele zum Priestertume befördert, die solche Kenntnis nicht haben.

In den vitae Patrum liest man, ganz schlichte Mönche, welche ein heiliges Leben führten, seien zu Priestern geweiht worden.

b) Ich antworte; in jeder menschlichen Thätigkeit müsse, soll anders sie eine geordnete sein, die Vernunft die lenkende Richtschnur geben. Damit also der Mensch die der Priesterweihe entsprechende Thätigkeit entfalte, muß er so viel wissen, wie genügt, um jene Thätigkeit recht und gebührend zu vollbringen. Also braucht er nicht von vornherein die Wissenschaft der ganzen heiligen Schrift zu haben, sondern mehr oder weniger, je nachdem er verschiedene Ämter verwaltet; so z. B. daß jene, welche Seelsorge haben, wissen das, was zur Glaubens- und Sittenlehre gehört; und die anderen wissen, was zur Ausübung ihres Amtes und ihrer Weihestufe nötig ist.

c) I. Der Priester hat 1. Gewalt über den wahren, und 2. über den mystischen Leib Christi. Diese zweite entsprechende Thätigkeit hat zur Voraussetzung die erste; aber nicht umgekehrt. Wer also, zumal aus dem Ordensstande, Priester wird, ohne Seelsorge zu haben, von dem verlangt man nicht die Erklärung des göttlichen Gesetzes, sondern daß er die betreffenden Sakramente spende. Also muß er so viel wissen, daß er Alles das recht thut, was dazu gehört, um das Sakrament zu vollenden. Wer aber Seelsorge hat und somit Gewalt über den mystischen Leib Christi, der muß so viel wissen, daß er das Volk belehren kann über das, was dasselbe zu glauben und zu thun hat. Er braucht aber nicht alle schwierigen Fragen lösen zu können; dafür kann man sich an die höheren vorgesetzten wenden. Diese letzteren freilich, also die Bischöfe, müssen auch das Schwierigere wissen; und zwar um so mehr, je höher ihre Stellung ist.

II. Die „Rechenschaft" ist hier nicht so zu verstehen, daß man beweisen kann, was wir glauben und hoffen. So viel aber soll man wissen, daß man im allgemeinen eine gewisse Wahrscheinlichkeit beibringen kann, wozu nicht viel Wissen gehört.

III. Der Lektor soll nur mechanisch lesen; den höheren Weihen kommt es zu, das Gelesene und Gehörte zu erklären. Also nur korrekte Aussprache wird vom Lektor verlangt, was jedenfalls nicht viel ist.

Dritter Artikel.

Die Verdienste eines tugendhaften Lebens machen jemanden nicht zum Priester.

a) Dagegen sagt:

I. Chrysostomus (hom. 35. in op. imp.): „Nicht jeder Priester ist heilig, aber jeder heilige ist Priester."

II. Im Bereiche der Natur besteigt ein Wesen eine höhere Stufe, je

mehr es Gott sich nähert (4. de eccl. hier.). Also auf Grund heiliger Verdienste allein wird jemand zu einer höheren Stufe berufen, d. h. er wird Priester, weil er dadurch Gott sich nähert und von der göttlichen Güte mehr angefüllt wird.

Auf der anderen Seite kann die einmal besessene Heiligkeit verloren werden, nicht aber der Charakter der Priesterweihe.

b) Ich antworte; die Ursache stehe im gebührenden Verhältnisse zur Wirkung. Wie also in Christo, von dem die Gnade in alle Menschen sich ergießt, die Fülle der Gnade sein muß, so werden die Spender der Sakramente, weil sie nicht die Gnade geben, sondern nur die Sakramente der Gnade, nicht dadurch Priester, daß sie heilig, d. h. in der Gnade sind.

c) I. Chrysostomus spricht hier vom Berufe des Priesters, Heiliges mitzuteilen (sacerdos = sacrum dans); nicht von der sakramentalen Gewalt, die durch den Namen bezeichnet wird. Das Erstere kann jeder gerechte durch sein Beispiel, seine Worte und Verdienste. Das Zweite, Sakramente spenden, kann nur der geweihte Priester.

II. Die rein natürlichen Dinge werden auf ihre betreffende Seinsstufe gestellt durch die ihnen eigene Wesensform, kraft deren sie thätig sind. Die Spender der Sakramente aber werden nicht kraft der ihnen innewohnenden Heiligkeit anderen vorgesetzt, daß sie nämlich vermöge der in ihnen bestehenden Heiligkeit anderen etwas aus eigener Kraft mitteilen (das ist Gott allein eigen); sondern sie sind wie Werkzeuge, die den Einfluß des Hauptes in die Glieder vermitteln. Da besteht also keine Ähnlichkeit mit Rücksicht auf die Würde des Priesters, wohl aber mit Rücksicht auf die Schicklichkeit (s. oben).

Vierter Artikel.

Der da unwürdige zu Priestern weiht, sündigt.

a) Dies ist nicht der Fall. Denn:

I. Der Bischof bedarf des Beistandes. Er könnte aber nicht in genügender Anzahl Priester finden, wenn sie alle einen hohen Grad Heiligkeit einnehmen müßten.

II. Die Kirche bedarf auch Diener zur Leitung von zeitlichen Dingen. Dazu gehört aber vielmehr Klugheit oder weltliche Macht wie Heiligkeit des Lebens. Also kann sie dergleichen passende Personen zu Priestern weihen, wenn sie auch in Sünden sind.

III. Es wird nicht überall gefunden, daß ein Bischof die größte Mühe anwendete, um zu erfahren, ob die zu weihenden unwürdig sind. Ein solcher Bischof aber würde immer dann sündigen, wenn er nicht die größte Mühe in der Prüfung der betreffenden angewandt hat; was zu hart wäre.

Auf der anderen Seite ist es schlimmer, unwürdige zu Priestern zu machen, wie die bereits geweihten Priester zu bessern. Heli aber sündigte schwer, weil er seine zwei Söhne nicht gebessert, resp. gezüchtigt hat; weshalb er „rücklings niederfiel und starb" (1. Kön. 4.). Also um so mehr sündigt wer unwürdige weiht.

Die geistigen Dinge stehen höher wie die zeitlichen. Es würde aber jemand schwer sündigen, der wissentlicherweise die zeitlichen Güter der Kirche

der Gefahr des Verlustes aussetzte. Also sündigt jener um so mehr, der die geistigen Güter der Verachtung preisgiebt durch die Weihe von unwürdigen. Denn „dessen Leben verachtet wird, dessen Predigt verachtet man auch," sagt Gregor der Große (hom. 12. in Evgl.).

b) Ich antworte; Luk. 12. werde vom Herrn der getreue Knecht dahin beschrieben, daß er „über die Familie gesetzt sei, damit er das Maß von Weizen einem jeden Familienliede gebührend gebe." Also ist untreu jener, der Göttliches über das Maß des betreffenden hinaus mitteilt. Dies aber thut, wer einen unwürdigen zum Priester weiht. Also sündigt er schwer als untreu dem Herrn und weil dies der Ehre Gottes und dem Wohle der Kirche zuwider ist. Es wäre im Bereiche des Zeitlichen ebenfalls ein untreuer Knecht jener, der unnütze Menschen zu Aufsehern machte.

c) I. Gott verläßt nie seine Kirche; es werden immer geeignete Spender der Sakramente gefunden werden. Zudem ist es besser, wenige zu haben, aber gute; wie viele und schlechte, nach Klemens (ep. 2. ad beatum Jacobum).

II. Das Zeitliche muß dem Geistigen dienen. Also aller zeitliche Vorteil muß mißachtet werden, damit das geistig Gute befördert werde.

III. Mindestens wird allerdings dies vom Bischofe verlangt, daß er nichts der erforderten Heiligkeit Entgegenstehendes in dem zu weihenden kenne. Weiter aber muß er je nach der Höhe der Weihestufe oder des zu übertragenden Amtes sorgfältig prüfen, ob der zu befördernde positiv geeignet sei und die erforderlichen Eigenschaften besitze; wenigstens nach dem Zeugnisse anderer: „Die Hände lege niemandem voreilig auf," mahnt der Apostel (1. Tim. 5.).

Fünfter Artikel.

Im Stande der Todsünde darf man sich der empfangenen Weihegewalt nicht thatsächlich bedienen.

a) Das Gegenteil wird festzuhalten sein. Denn:

I. Sünde ist es, die erhaltene Weihegewalt nicht zu gebrauchen, wann die Pflicht dazu auffordert. Und Sünde wäre es, im gegebenen Falle, sie zu gebrauchen. Also könnte man die Sünde nicht vermeiden.

II. Dispensieren heißt vom Rechte etwas nachlassen. Wäre es also auch durch das Recht verboten, die erhaltene Weihegewalt zu gebrauchen, so könnte man dies doch kraft einer Dispense.

III. Wer einem zur Todsünde verhilft, begeht ebenfalls eine Todsünde. Es würde also jener auch sündigen, der im genannten Falle ein Sakrament von dem betreffenden Priester empfängt oder ihn auffordert, es zu spenden; was absurd erscheint.

IV. Es würde in der vorausgesetzten Ansicht dann jeder Akt in dem Gebrauche der betreffenden Weihegewalt eine Todsünde sein. Da also viele Akte darin vorkommen können, so wäre dies eine ganze Menge von Todsünden; was zu hart erscheint.

Auf der anderen Seite schreibt Dionysius an Demophilus: „Ein solcher (Sünder) erscheint als ein verwegener, daß er Priesterliches mit der Hand berührt. Er hat keine Scheu und schämt sich nicht, daß er Göttliches verrichtet, während er doch in keiner einer solchen Würde entsprechenden

innerlichen Verfassung sich findet. Er meint, Gott wisse dies nicht, was er doch selbst in sich als vorhanden erkennt; und möchte täuschen jenen, den er fälschlich „Vater“ nennt. Er vermißt sich, unreine Abscheulichkeiten, ich nenne dies nicht Gebete, vor der göttlichen Gabe, als ob er Christo ähnlich wäre, auszusprechen und sie mit den göttlichen Zeichen zu begleiten.“ Ein solcher Priester also ist ein Gotteslästerer, ein Betrüger, ein unwürdiger; und sündigt somit schwer. Aus ganz dem gleichen Grunde ist dies bei jedem solchen Gebrauche aller Weihen der Fall.

Ein tugendhaftes Leben wird vorerfordert in jenem, der geweiht wird, damit er geeignet sei, die erlangte Gewalt zu gebrauchen. Nun sündigt einer schwer, der mit einer Todsünde im Gewissen zum Empfange der heiligen Weihen hinzutritt. Also um so schwerer sündigt er jedesmal, wenn er in einer Todsünde befindlich die erhaltene Weihe gebraucht.

b) Ich antworte; nach dem Gebote des Gesetzes (Deut. 16.) „soll der Mensch gerecht thun das, was gerecht ist.“ Wer also das in der Weihe Mitgeteilte unwürdig gebraucht, der thut ungerechterweise das, was gerecht ist; und somit sündigt er gegen das Gesetz und somit schwer. Wer aber im Stande der Todsünde seine heilige Amtsobliegenheit verrichtet, thut dies ohne Zweifel in unwürdiger Weise; also begeht er eine schwere Sünde.

c) I. Der betreffende kann die Sünde lassen oder sein Amt; also kann er die Sünde meiden.

II. Dies ist Naturrecht, daß man das Heilige in heiliger Weise behandelt. Davon also kann niemand dispensieren.

III. So lange der Diener der Kirche in seiner Todsünde von der Kirche ertragen wird, muß auf Grund der gegenseitigen Verpflichtung der untergebene die Sakramente von ihm empfangen. Den Notfall ausgenommen aber ist es sicherer, daß der untergebene nicht ihn veranlaßt, seine Weihegewalt zu gebrauchen, so lange der Stand der Todsünde dauert, die er aber, da die Gnade im Augenblicke wirkt, jeden Augenblick verlassen kann.

IV. Der betreffende Diener der Kirche sündigt schwer ebenso oft, als er seine Weihegewalt thatsächlich gebraucht; denn „unreine sollen die heiligen Zeichen, d. h. die Sakramente, nicht einmal berühren“ (1. de eccl. hier.). Wenn sie also die heiligen Gefäße, in der Ausübung ihres Amtes, berühren, sündigen sie schwer. Ausgenommen davon ist der Notfall; wenn solche Diener der Kirche z. B. im Notfalle taufen oder die heiligen Species, die auf die Erde gefallen sind, auffammeln; nämlich wo dies auch Laien erlaubt wäre.

Siebenunddreißigſtes Kapitel.

Über den Unterſchied in den einzelnen Weiheſtufen und das Einprägen des ſakramentalen Charakters.

Erſter Artikel.

Es müſſen mehrere Weihen unterſchieden werden.

a) Das ſcheint nicht der Fall zu ſein. Denn:

I. Je größer eine Kraft iſt, deſto minder iſt ſie geſpalten. Dieſes Sakrament aber der Prieſterweihe ſteht höher wie die übrigen Sakramente, da es die empfangenden über die Laien ſtellt. Alſo darf es noch weniger wie die anderen Sakramente in mehrere geſpalten werden, die zuſammen ein Ganzes bilden und von denen ſo ausgeſagt wird, es ſei das einige Sakrament der Prieſterweihe.

II. Dieſe Teilung hier iſt entweder die in integrale Teile, wie das Haus aus Steinen, Holz, Eiſen ꝛc. zuſammengeſetzt iſt; oder die in ſubjektive Teile wie das Sinnbegabte geteilt wird in Menſch und Tier. Die verſchiedenen Weihen aber hier ſind keine integralen Teile; denn ſonſt würde nicht das Ganze von jedem Teile ausgeſagt werden, wie man nicht ſagt, das Holz ſei ein Haus, hier aber wird geſprochen von ſieben Weihen. Es ſind auch keine ſubjektiven Teile; ſonſt würde jeder Teil ein ſelbſtändiges Sakrament ſein, wie der Menſch und das Tier, jedes für ſich, etwas Sinnbegabtes iſt als das entferntere Sein der Art; es wären ſomit ſieben Sakramente hier vorhanden, da „Sakrament" hier wie die allgemeine „Art" daſteht.

III. Nach 8 Ethic. 10. „ſteht die Regierung des Gemeinweſens von ſeiten eines einzelnen höher wie wenn mehrere, die beſten, an der Spitze ſind." Die Regierung der Kirche aber müßte die beſtgeſtaltete ſein. Alſo müßte da keine Unterſcheidung ſein in verſchiedene Gewalten, ſondern die ganze Gewalt müßte einer haben; und ſo gäbe es nur eine Weihe.

Auf der anderen Seite iſt die Kirche als myſtiſcher Leib Chriſti ähnlich in ihrer Geſtaltung dem ſtofflichen Leibe. In dieſem aber ſind verſchiedene Glieder mit je verſchiedenen Aufgaben (Röm. 12.; 1. Kor. 12.; Epheſ. 1.; Koloſſ. 1.).

Der heilige Dienſt im Neuen Teſtamente iſt würdiger wie der im Alten Teſtamente. In dieſem aber wurden nicht allein die Prieſter, ſondern auch die Leviten geweiht oder geheiligt. Alſo müſſen auch im Neuen Teſtamente die Diener der Prieſter geweiht werden.

b) Ich antworte, der Unterſchied in den verſchiedenen Weihegewalten beruhe auf dreierlei: 1. Es wird dadurch die Weisheit Gottes empfohlen, die eben in der geordneten Verſchiedenheit der Dinge im Bereiche der Natur bereits am beſten durchleuchtet. Deshalb heißt es 3. Kön. 10.: „Als die Königin die Ordnung unter denen ſah, die dem Könige Salomo dienten, ſtand ihr der Atem ſtill," d. h. ſie war vor Bewunderung außer ſich.

2. Die menschliche Schwäche und Gebrechlichkeit hindert es, daß einer ohne große Beschwernis Alles thun könnte, was sich auf den göttlichen Dienst bezieht. Deshalb stellte auch nach Num. 11. der Herr, dem Moses zum Beistande, siebzig Richter ihm zur Seite. 3. Der Weg des Fortschreitens öffnet so sich weiter für den Menschen, wenn mehrere zu verschiedenen Ämtern zugelassen werden, als wenn es bloß ein Amt gäbe; es erstehen so weit mehr „Mitarbeiter Gottes", was von Allem am meisten Gott ähnlich macht (3. de eccl. hier.).

c) I. Die anderen Sakramente dienen dazu, einige bestimmte Wirkungen in sich aufzunehmen; dieses Sakrament aber, um einige Thätigkeiten zu vollbringen. Also müssen die verschiedenen Weihen unterschieden werden gemäß den verschiedenen zu vollführenden Thätigkeiten, wie ja die Vermögen unterschieden werden gemäß den Thätigkeiten.

II. Das Ganze, worum hier es sich handelt, ist das Ganze dem Vermögen nach (das totum potestativum). Dessen Natur besteht darin, daß das Ganze gemäß der vollständigen Vollendung in Einem ist, in den anderen Gliedern aber ist ein Teilnehmen an solcher Vollendung. In diesem Einen also sind die anderen Glieder dem Vermögen nach, aber nicht umgekehrt. Die Fülle also dieses Sakramentes ist im Priestertum, in den anderen Weihen ist ein Teilnehmen an dieser Fülle. Deshalb sagt Num. 11. der Herr zu Moses: „Ich will nehmen von deinem Geiste und ihnen mitteilen, daß sie zugleich mit dir tragen die Last der Leitung des Volkes." Darum sind alle Weihen ein Sakrament.

III. Die königliche Gewalt hat zwar alle entsprechende Fülle. Aber sie schließt nicht die Gewalten der Unterbeamten aus, welche je in ihrer Weise gewissermaßen Anteil haben an der königlichen. In der Aristokratie ruht die Fülle der Gewalt nicht bei einem, sondern bei den allen besten.

Zweiter Artikel.

Die Siebenzahl der Weihen.

a) Es sind nicht sieben Weihen. Denn:

I. Der hierarchischen Thätigkeiten sind nur drei: „Reinigen, Erleuchten, Vollenden" (3. de eccl. hier.). Also sind nur drei Weihegewalten, da ja diese gemäß den entsprechenden Thätigkeiten unterschieden werden.

II. Alle Sakramente haben ihre Autorität und wirksame Kraft von der Einsetzung Christi oder wenigstens von den Aposteln her. In der Lehre Christi und der Apostel aber werden nur Priester und Diakone erwähnt.

III. Die Priesterweihe macht, daß man die anderen Sakramente spenden kann. Deren aber sind nur sechs. Also giebt es nur sechs Weihen.

IV. Auf der anderen Seite ist eine Kraft um so weniger gespalten, je höher sie ist. Bei den Engeln sind aber neun Chöre; und diese hierarchische Ordnung steht doch höher wie die bei den Menschen. Also müssen bei diesen mehr hierarchische Stufen sein.

V. Die Prophetie der Psalmen steht voran allen anderen. Zum Lesen dieser anderen im Alten Testament aber war eine Weihe bestimmt. Also müßte zum Lesen der Psalmen eine andere besondere Weihestufe sein; zumal nach decret. dist. 23. c. Cleros der „psalmista" nach dem „ostiarius" folgt.

b) Ich antworte, manche passen die sieben Weihen den zum Besten anderer verliehenen Gnaden (den gratiae gratis datae) an: Die „Weisheit“ soll danach dem Bischofe entsprechen, dem es gebührt, Alles zu ordnen; — die „Rede der Wissenschaft“ dem Priester, der da haben soll den Schlüssel der unterscheidenden Wissenschaft; — der „Glaube“ dem Diakon, der das Evangelium predigt; — die „Werke der Tugenden“ dem Subdiakon, der zu den Werken der Vollkommenheit sich anschickt durch das Gelübde der Keuschheit; — die „Schrifterklärung“ dem Akolythen, was durch das Licht angedeutet wird, welches er trägt; — die „Gnade der Heilungen“ dem Exorcisten; — die „Sprachenkunde“ dem Psalmisten; — die „Prophezeiung“ dem Lektor; — die „Unterscheidung der Geister“ dem Ostiarius. Doch das ist gar nichts. Denn diese Gnaden werden nicht ein und demselben gegeben, wie dies bei den Weihen der Fall ist; weshalb an dieser Stelle Paulus (1. Kor. 12.) sagt: „Geteilt wird die Gnade“. Zudem gehört die Bischofsweihe und der Psalmista nicht hierher.

Andere passen diese Weihen den himmlischen Hierarchieen an gemäß dem Reinigen, Erleuchten, Vollenden. Danach reinigen die Ostiarier außen, weil sie die guten von den schlechten äußerlich trennen; die Akolythen innen, weil sie Licht tragen, nämlich scheiden von den innerlichen Finsternissen; die Exorcisten in beider Weise, weil sie den Teufel austreiben, der innerlich und äußerlich verwirrt. Es erleuchten durch die Prophezeiungen die Lektoren, durch die Apostolische Lehre die Subdiakone, durch die Lehre des Evangeliums die Diakone. Die Vollendung im gewöhnlichen Sinne durch die Taufe, Buße u. dgl. geschieht durch den Priester; die hervorragende durch den Bischof, der da Priester und Jungfrauen konsekriert; die hervorragendste durch die Fülle der Gewalt im Papste. Doch will dies auch nicht viel sagen; denn 1. werden die himmlischen Chöre gar nicht durch die erwähnten hierarchischen Thätigkeiten unterschieden, da allen Hierarchieen und Chören es zukommt zu reinigen, zu erleuchten, zu vollenden; — und 2. ist es dem Bischofe allein eigen zu vollenden, dem Priester zu erleuchten und von Allem zu reinigen (5. de eccl. hier.).

Andere haben deshalb die sieben Weihen den sieben Gaben des heiligen Geistes angepaßt; wie z. B. die Weisheit dem Bischofe, der unsere Vernunft speist; die Furcht dem Ostiarier, der uns von den schlechten trennt. Doch auch dies ist nichts; denn in jeder Weihe wird die siebengestaltete Gnade des heiligen Geistes verliehen.

Deshalb muß man anders sagen: Die Priesterweihe nämlich dient der Eucharistie, dem Sakramente der Sakramente (3. de eccl. hier.). Wie nämlich der Altar, die heiligen Gefäße ꝛc., so werden auch die Diener und Spender der Eucharistie geweiht; und deren Weihe ist eben das Sakrament der Priesterweihe. Die Eucharistie selber nun zu konsekrieren, dazu ist die siebente Stufe da, wo der betreffende zum Priester geweiht wird; deshalb wird da der Kelch mit Wein überreicht und die Patene mit Brot, denn es wird da die Gewalt verliehen über den wahren Leib Christi. Die Beihilfe nun zur Konsekration der Eucharistie erstreckt sich entweder auf das Sakrament selbst oder auf die empfangenden. Mit Rücksicht auf das Sakrament selbst sind zuerst die Diakone, welche dem Priester helfen beim Verteilen der Eucharistie, nicht beim Konsekrieren was der Priester allein macht; der Diakon muß demnach dem Priester helfen in Allem, was in den Sakra-

menten Christi vollbracht wird, so daß er auch das Blut Christi verteilt. Der zweite Dienst bezieht sich auf die Vorbereitung der Materie für die Eucharistie in den heiligen Gefäßen und das ist Sache der Subdiakonen, welche die Gefäße für das heilige Blut und den heiligen Leib tragen und das Opfer, Brot und Wein nämlich, auf den Altar bringen, und denen deshalb ein Kelch, aber leer, vom Bischofe bei der Weihe gereicht wird. Der dritte Dienst ist bestimmt, die Materie der Eucharistie vorzulegen. Deshalb bereitet der Akolyth in den Kännchen Wein und Wasser vor, so daß der Bischof bei der Weihe ihm zwei Kännchen giebt.

Der Dienst nun oder die Beihilfe mit Rücksicht auf die empfangenden und nicht mit Rücksicht auf das Sakrament selber kann nur auf die unreinen sich erstrecken; denn die da rein sind, erscheinen auch geeignet, das Sakrament zu empfangen. Drei Abstufungen aber giebt es bei den unreinen (l. c. 3. de eccl. hier.): Die erste ist die der ganz ungläubigen, welche gar nicht glauben wollen; und diese sollen vom Anblicke des Heiligen und von der Versammlung der gläubigen getrennt werden, was die Ostiarier thun. Andere wollen glauben, aber sind noch nicht hinreichend unterrichtet wie die Katechumenen; zu deren Unterricht in den Anfangsgründen des Glaubens besteht die Weihe der Lektoren; sie lesen aus dem Alten Testamente. Die übrigen sind gläubige, aber haben ein Hindernis in sich, um an der Eucharistie teilzunehmen wie die vom Teufel besessenen; und auf diese richtet sich die Exorcisten-Weihe.

c) I. Dionysius spricht nicht von den Weihen als Sakramenten, sondern insofern sie zu hierarchischen Thätigkeiten Beziehung haben. Und danach unterscheidet er drei: Der Bischof enthält in sich alle diese drei Thätigkeiten; der Priester hat zwei; der Diakon nur das Reinigen. Und unter diesem regeln sich dann die niedrigeren Weihen. Daß sie aber Sakramente sind, haben die Weihen von ihrer Beziehung zu dem höchsten der Sakramente; danach also muß man ihre Zahl unterscheiden.

II. In der Urkirche wurden wegen der geringen Zahl der Diener alle niedrigeren Dienste dem Diakon übertragen. Deshalb sagt Dionysius (l. c.): „Die einen der Diener stehen an den geschlossenen Thüren, die anderen thun was eigens ihrer Weihe entspricht; die anderen legen auf den heiligen Altar Brot und den Kelch des Segens.“ Doch bestanden alle die vorgenannten Gewalten; nur waren sie eingeschlossen in der des Diakonen. Nachher jedoch ward der göttliche Kult erweitert und was eingeschlossen gewesen war in der einen Weihe, wurde nun offen ausgedrückt in verschiedenen. Danach sagt Petrus Lombardus, die Kirche habe für sich selber verschiedene Weihestufen eingerichtet.

III. Die Weihen dienen zumal der Eucharistie, nicht den anderen Sakramenten; außer insofern sich diese von dem in der Eucharistie Enthaltenen ableiten.

IV. Die Engel scheiden sich voneinander gemäß der Gattungsstufe. Deshalb waltet bei ihnen eine andere Art und Weise, das Göttliche zu empfangen; es bestehen bei ihnen verschiedene Hierarchieen. Bei uns besteht bloß eine Hierarchie, weil wir alle auf Grund unserer einen Gattungsstufe nur eine einzige Art und Weise, Göttliches zu empfangen, haben; nämlich vermittelst der Ähnlichkeit im Bereiche des Sinnlichen. Also kann bei den Engeln nicht der Unterschied in den Chören sich richten nach der Beziehung zu einem sinnlich wahrnehmbaren Zeichen, zu einem Sakramente, wie bei uns; sondern einzig nach Maßgabe der hierarchischen Thätigkeiten,

welche der höhere Chor vollbringt mit Rückſicht auf den tiefer ſtehenden. Und gemäß ſolchen hierarchiſchen Thätigkeiten entſprechen den hierarchiſchen Chören der Engel unſere Weihen, ſo daß in unſerer Hierarchie drei Stufen ſind, wie oben geſagt, denen gemäß das Reinigen, Erleuchten, Vollenden ſich vollzieht.

V. Das Pſalmieren iſt keine Weiheſtufe, ſondern ein der Weihe anhaftendes Amt; denn weil das Pſalmieren ſingend geſchieht, wird der Pſalmiſta „cantor“ (Vorſänger) genannt. Der ganze Chor aber nimmt am Geſange teil und es beſteht da auch keine beſondere Beziehung zur Euchariſtie. Deshalb iſt hier von einer eigenen Weiheſtufe des Pſalmiſta nicht die Rede. Es iſt ein Amt und wird manchmal im weiteſten Sinne als Weihe aufgeführt.

Dritter Artikel.

Die einen unter den Weihen ſind heilige, die anderen nicht.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Alle Weihen ſind ſakramentaliſch und ſonach heilige.

II. Alle Weihen teilen gewiſſe Aufgaben zu, die auf Gott ſich beziehen und alſo heilig ſind.

Auf der anderen Seite hindern die heiligen Weihen die Ehe und löſen auf die bereits geſchloſſene; die anderen aber thun dies nicht. Alſo ſind ſie keine heiligen.

b) Ich antworte, wird jede Weihe an ſich betrachtet, ſo ſei ſie etwas Heiliges, da ſie ein gewiſſes Sakrament iſt. Wird ſie aber betrachtet auf Grund der Materie, mit Rückſicht auf welche ſie eine Thätigkeit hat; ſo wird jene Weihe als eine heilige bezeichnet, welche mit Bezug auf eine konſekrierte Materie wirkſam iſt. Danach giebt es nur drei heilige Weihen: nämlich das Prieſtertum, das Diakonat, welche ihre Thätigkeit richten auf den Leib und das Blut des Herrn; und das Subdiakonat, welches thätig iſt mit Rückſicht auf die heiligen Gefäße. Deshalb iſt mit dieſen drei Weihen ewige Keuſchheit verbunden, damit heilig ſind und rein die Heiliges berühren.

c) Damit beantwortet.

Vierter Artikel.

Die Thätigkeiten der verſchiedenen Weihen.

a) I. Unter den Thätigkeiten des Prieſters wird aufgezählt das Losſprechen von Sünden. Vorbereiten die unreinen aber gehört den niederen Weihen an, nicht alſo den Prieſtern.

II. Beten und Opfern zählt man zu den Thätigkeiten der Prieſterweihe. Das kann aber jeder getaufte, der ja durch die Taufe gottähnlich geworden iſt.

III. Man zählt zu den Thätigkeiten des Diakonats: Die Opfergaben auf den Altar legen und die Epiſtel leſen, und auch das Kreuz tragen vor dem Papſte. Dies Alles aber iſt Sache des Subdiakonen.

IV. Die nämliche Wahrheit ist im Alten wie im Neuen Testamente enthalten. Das Alte Testament aber sollen die Lektoren lesen. Warum also die Diakonen das Neue?

V. Die Apostel predigten nur das Evangelium Christi (Röm. 11.). Nun verkünden die Subdiakonen die Apostolische Lehre, also ohne Grund die Diakone allein die des Evangeliums.

VI. Nach Dionysius (5. de eccl. hier.) soll die niedere Weihe nicht beanspruchen das, was der höheren zukommt. Mit den Kännchen dienen aber die Subdiakonen; also darf das nicht die Thätigkeit der Akolythen sein.

VII. Die geistigen Thätigkeiten stehen höher wie die rein körperlichen. Nun haben die Exorcisten den Teufel auszutreiben. Also müßten sie höher stehen wie die Akolythen, die bloß mit Körperlichem sich beschäftigen.

VIII. Was mehr miteinander übereinstimmt, muß nebeneinander stehen. Also müßten die Lektoren, die das Alte Testament lesen, näher stehen den Diakonen, die das Neue Testament lesen; wenigstens müßten die Akolythen dies thun, da das Alte Testament übereinstimmt mit dem Neuen.

IX. Jede Weihe muß in etwa den empfangenden höher stellen, nämlich über die Laien. Die Ostiarier aber haben bloß die Thüre zu öffnen oder zu schließen, was jeder Laie ebenso kann.

b) Ich antworte, jene sei immer die Hauptthätigkeit in einer Weihegewalt, welche mehr unmittelbare Beziehung hat zur Eucharistie. Und nach der nämlichen Regel ist die eine Weihe höher wie die andere. Weil aber die Eucharistie das würdevollste Sakrament ist, deshalb kann einer einzelnen Weihestufe eine vielfache Thätigkeit zukommen, daß sie neben der Hauptthätigkeit mehrere andere hat und zwar um so zahlreichere, je höher sie steht; da immer die höhere Kraft sich weiter erstreckt.

c) I. Die empfangenden haben eine doppelte Vorbereitung durchzumachen: eine entferntere, die von den niederen Weihestufen aus geleitet wird, und eine unmittelbare, welche gleich geeignet macht zum Empfange der Sakramente. Letztere gehört den Priestern zu, daß sie selbige leiten. So ist es ja auch im Bereiche des Natürlichen, daß von der nämlichen wirkenden Kraft aus die letzte Vorbereitung für die zu empfangende Form ausgeht und zugleich diese selbst eingeprägt wird. Weil nun die letzte Vorbereitung für den Empfang der Eucharistie der Sündennachlaß ist; so ist die Spendung des Sündennachlasses so recht eigentlich, sei es in der Taufe sei es in der Buße, dem Priester anvertraut.

II. Für die eigene Person allein beten, opfern, geloben kommt jedem getauften zu. Namens der ganzen Kirche dies thun kommt dem Priester allein zu; denn er konsekriert die Eucharistie, welche das Sakrament der ganzen Kirche, ihr Mittelpunkt, ist.

III. Der Priester bringt Gott dar die Opfergaben des Volkes. Von seiten des Volkes also die Opfergaben sammeln, sie auf den Altar legen und dem Diakon darbieten, ist Sache des Subdiakonen. Der Diakon aber dient dem Priester selber und darin ist seine Hauptthätigkeit, so daß er deshalb über dem Subdiakon steht. Die Epistel lesen ist nur insofern Sache des Diakonen, als er kraft seiner höheren Weihe in sich schließt die Gewalt der niederen, nämlich des Subdiakonen; eigentlich gehört dies dem Subdiakon zu. Auch das Kreuz zu tragen ist Sache des Subdiakonen, wenn nicht da eine andere Gewohnheit besteht; denn in solch untergeordneten Thätigkeiten können verschiedene Gewohnheiten obwalten.

IV. Die Belehrung iſt eine entfernte Vorbereitung für den Empfang der Euchariſtie; deshalb wird das Ausſprechen der Lehre den niederen Weihen zugeteilt. Doch iſt die Lehre des Alten Teſtamentes noch entfernter wie die des Neuen, denn ſie belehrt über die Euchariſtie nur in Figuren. Deshalb wird die Leſung des Neuen Teſtamentes einer höheren Weihegewalt anvertraut und die des Alten Teſtamentes einer niederen. Die Lehre des Neuen Teſtamentes iſt auch inſoweit vollkommener, als der Herr ſelber ſie gegeben; und ſomit wird die Leſung des Evangeliums den Diakonen überlaſſen, die der Apoſtoliſchen Briefe den Subdiakonen.

V. Damit beantwortet.

VI. Die Akolythen erſtrecken ihre Thätigkeit nicht auf das in den Kännchen Enthaltene, ſondern nur auf die Kännchen; die Subdiakonen auf den Inhalt, denn ſie gießen Wein und Waſſer in den Kelch und reichen das Waſſer zum Segnen dem Prieſter dar. Der Prieſter wiederum allein hat Gewalt über das im Kelche Enthaltene; der Diakon und Subdiakon einzig über den Kelch, jeder in ſeiner Weiſe. Wie deshalb der Subdiakon in ſeiner Weihe empfängt den Kelch, aber leer; und der Prieſter auch den Kelch, aber voll; — ſo empfängt der Akolyth die Kännchen, aber leer; und der Subdiakon ebenſo, aber voll.

VII. Die körperlichen Thätigkeiten des Akolythen haben nähere Beziehung zum Sakramente, mögen auch die des Exorciſten in etwa mehr geiſtig ſein. Denn der Akolyth erſtreckt ſeine Thätigkeit auf die Gefäße ſelber, in denen die Materie des Sakramentes enthalten iſt, wenigſtens mit Rückſicht auf den Wein.

VIII. Die Hauptthätigkeit des Akolythen ſteht näher dem Sakramente, wie die der anderen niederen Weihen. Ebenſo ſteht ſeine mehr untergeordnete Thätigkeit höher, inſoweit er das Volk durch die Belehrung vorbereitet, was durch das von ihm getragene Licht angezeigt wird. Er drückt damit figürlich die Lehre des Neuen Teſtamentes aus; während der Lektor die Figuren nur, wie ſie im Alten Teſtamente ſind, vorlieſt. Denn wie die Thätigkeit des Lektors ſich verhält zu den mehr nebenſächlichen und untergeordneten Thätigkeiten des Diakonen und Subdiakonen; ſo verhält ſich der Exorciſt zu der mehr untergeordneten Thätigkeit des Prieſters, dem Binden und Löſen, wodurch der Menſch ganz und gar von der Knechtſchaft des Teufels befreit wird. Und ſo erſcheint die überaus geregelte Ordnung im Fortſchreiten der Weihen. Denn dem Prieſter ſtehen mit Rückſicht auf ſeine Hauptthätigkeit, das Konſekrieren, bei die folgenden drei höheren Weihen; mit Rückſicht auf ſeine untergeordnetere Thätigkeit, das Binden und Löſen, ſtehen bei die drei letzten niederen Weihen.

IX. Manche ſagen, dem Oſtiarier werde wie eine göttliche Kraft bei ſeiner Weihe gegeben, um die unwürdigen vom Zutritt in den Tempel auszuſchließen; wie Chriſtus z. B. die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel jagte. Doch dies wäre eine zum Beſten anderer gegebene Gnade, eine gratia gratis data, was nicht angeht. Somit iſt zu ſagen, der Oſtiarier empfange bei ſeiner Weihe die Gewalt, dies kraft ſeines Amtes zu thun, obgleich materiell auch andere es thun könnten. Und ſo iſt es mit allen Thätigkeiten der niederen Weihen. Sie können erlaubterweiſe auch von anderen vollzogen werden, die kein Amt dazu verpflichtet; wie ja auch in einem nicht konſekrierten Hauſe Meſſe geleſen werden kann, obgleich eine Kirche deshalb konſekriert wird, damit in ſelbiger Meſſe geleſen werden kann.

Fünfter Artikel.

Im Darreichen des Kelches wird dem Priester der sakramentale Charakter eingeprägt.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Der Priester empfängt eine Salbung wie auch der Firmling. Dieser aber erhält durch die Salbung den sakramentalen Charakter.

II. Der Herr gab seinen Aposteln die priesterliche Gewalt mit den Worten: „Empfanget den heiligen Geist; wem ihr die Sünden nachlasset . . .“ (Joh. 30.). Der heilige Geist aber wird durch das Händeauflegen erteilt.

III. Wie die Diener im Heiligtume, so werden auch ihre Kleider geweiht; dies aber geschieht durch den Segen.

IV. Wie dem Priester der Kelch, so wird ihm auch das priesterliche Kleid dargereicht, die Kasel. Also bekäme er beim Darreichen des letzteren ebenso einen Charakter wie beim Darreichen des Kelches; und hätte so zwei Charaktere.

V. Der Subdiakon empfängt den Charakter der Weihe bei der Darreichung des Kelches. Also stände der Subdiakon näher dem Priester wie der Diakon, der nicht ihn auf diese nämliche Weihe erhält.

VI. Die Thätigkeit des Akolythen rücksichtlich der Kännchen steht der priesterlichen rücksichtlich des Kelches näher wie die rücksichtlich des Leuchters. Vielmehr aber erhält der Akolyth den entsprechenden Charakter beim Darreichen des Leuchters wie beim Darreichen der Kännchen. Also wird der Charakter des Priestertums nicht beim Darreichen des Kelches eingeprägt.

Auf der anderen Seite ist die Haupt- und leitende Thätigkeit der Weihestufe des Priesters die, den Leib des Herrn zu konsekrieren. Diese Thätigkeit aber findet ihren Ausdruck im Darreichen des Kelches.

b) Ich antworte, der nämlichen einwirkenden Kraft komme es zu, dem Stoffe die letzte Vorbereitung zu geben und die entsprechende Form einzuprägen. Der Bischof also thut zweierlei in der Weihung: 1. Er bereitet die zu weihenden unmittelbar vor; — und 2. giebt er die wirkliche Weihegewalt. Um sie vorzubereiten, unterrichtet er sie über ihre Obliegenheiten und thut Manches an ihnen, damit sie geeignet seien für die Ausübung der betreffenden Gewalt: nämlich er segnet sie, legt ihnen die Hände auf und salbt sie. Der Segen verpflichtet sie zum göttlichen Dienste und deshalb wird er sämtlichen zu weihenden gegeben. Das Händeauflegen verleiht die Fülle der Gnade und macht geeignet zu hohen Aufgaben. Deshalb werden nur den Priestern und Diakonen die Hände aufgelegt; denn ihnen kommt die Spendung der Sakramente zu, sei es als dem hauptwirkenden sei es als dem dienenden. Die Salbung wird nur an denen vollzogen, die das heilige Sakrament zu berühren haben und sonach werden nur die Priester gesalbt; wie ja auch der Kelch und die Patene gesalbt werden, weil auf oder in ihnen der Leib oder das Blut des Herrn ruht.

Die Macht selber der Weihe des Priesters aber wird durch etwas verliehen, was zur eigensten priesterlichen Thätigkeit gehört. Diese besteht nun im Konsekrieren des Leibes und Blutes Christi. Also wird der sakramentale Charakter der priesterlichen Weihegewalt so recht eigentlich eingeprägt im Darreichen des Kelches.

c) I. Die Firmung macht nicht geeignet, um ein Amt gemäß der Thätigkeit nach außen hin zu üben. Ihr ſakramentaler Charakter alſo beſteht nicht im Darreichen eines beſtimmten Gegenſtandes, ſondern in der Salbung und im Händeauflegen. So iſt es nicht in der Weihe des Prieſters.

II. Beim letzten Abendmahle gab der Herr den Apoſteln die prieſterliche Weihegewalt mit Rückſicht auf deren Hauptthätigkeit, als Er ſagte: „Thuet dies zu meinem Andenken.“ Nach der Auferſtehung gab Er ſie ihnen mit Rückſicht auf die mehr untergeordnete Thätigkeit, daß ſie binden und löſen.

III. Die Kleider werden einfach dem göttlichen Dienſte gewidmet; und darum genügt da der Segen.

IV. Das prieſterliche Kleid bezeichnet nicht die dem Prieſter verliehene Gewalt; ſondern nur daß er geeignet ſei, die entſprechende Thätigkeit zu entfalten. Deshalb wird bei keiner Weihe der Charakter eingeprägt beim Darreichen des betreffenden Kleides.

V. Der Prieſter hat Gewalt über den Leib Chriſti, der Subdiakon nur über die Gefäße, der Diakon ſteht in der Mitte; ſeine Thätigkeit erſtreckt ſich auf das in den heiligen Gefäßen Enthaltene. Er darf alſo nicht den Leib Chriſti berühren, ſondern kann ihn tragen auf der Patene und das Blut des Herrn reichen im Kelche. Seine hauptſächliche Gewalt konnte ſomit nicht ausgedrückt werden; weder durch das Darreichen des leeren Kelches noch durch das Darreichen der Materie. Deshalb wird ſeine Gewalt ausgedrückt nur mit Rückſicht auf ſeine mehr untergeordnete Thätigkeit, indem ihm das Evangelienbuch gegeben wird und in dieſer Gewalt, das Evangelium zu leſen und zu ſingen, wird mitverſtanden die andere; und ſonach wird beim Darreichen des Buches der ſakramentale Charakter eingeprägt.

VI. Die Hauptthätigkeit des Akolythen iſt ſein Dienſt mit den Kännchen, wenn er auch von der Nebenthätigkeit her benannt wird; weil dieſe nämlich bekannter iſt und mehr auffällt. Beim Darreichen des Kännchens wird ſonach dem Akolythen der Charakter eingeprägt kraft der vom Biſchofe geſprochenen Worte.

Achtunddreißigſtes Kapitel.

Über die Spender der Prieſterweihe.

Erſter Artikel.

Nur der Biſchof iſt der regelrechte Spender.

a) Dies wird beſtitten. Denn:

I. Das Händeauflegen wirkt mit zur Konſekration. Die Hände aber legen auch die anweſenden Prieſter den zu weihenden auf. Alſo ſpenden ſie ebenfalls das Sakrament.

II. Dann wird die entsprechende Gewalt verliehen, wenn das dargereicht wird, was sich auf die Hauptthätigkeit bezieht. Den Subdiakonen aber giebt bei der Weihe der Archidiakon die Kännchen; und ebenso den Akolythen giebt er den Leuchter. Also weiht er ebenfalls.

III. Die niederen Weihen erteilen manchmal die Kardinalpriester, die nicht Bischöfe sind.

IV. Wem die Hauptsache übertragen wird, dem vertraut man auch das Nebensächliche an, daß er es übertrage. Die Priesterweihe aber dient dem Sakramente der Eucharistie. Da also der Priester die Hauptsache kann, nämlich die Eucharistie konsekrieren, so kann er auch die Priester weihen.

V. Mehr steht der Priester vom Diakon ab wie ein Bischof vom anderen. Der eine Bischof kann aber den anderen weihen. Also kann der Priester mindestens den Diakon weihen.

Auf der anderen Seite gehört die Weihe der heiligen Gefäße dem Bischofe zu, also um so mehr die der Priester.

Die Priesterweihe steht weit höher wie die Firmung, welche der Bischof allein spenden kann.

Die geweihten Jungfrauen erhalten durch die Segnung des Bischofs nicht einmal eine besondere geistige Gewalt. Und doch ist diese Segnung Sache des Bischofs, also um so mehr die Weihe der Priester.

b) Ich antworte, die bischöfliche Gewalt verhalte sich ähnlich zu den niederen Weihegewalten, wie die Staatsgewalt zu den beschränkteren, welche auf einzelne Gemeinden oder auf besondere Obliegenheiten sich erstrecken. Die Staatsgewalt aber regelt diese niederen; nämlich wer dieselben ausüben soll und in welchem Umfange und welche ihm anvertraut werden. Ebenso geht es den Bischof an, in den göttlichen Dienst andere einzustellen. Er also allein firmt, weil die gefirmten das Amt und die Aufgabe erhalten, den Glauben offen zu bekennen; — er allein segnet die Jungfrauen ein, die da vorstellen die Christo dem Herrn verlobte Kirche, deren Obsorge er hauptsächlich hat; — er allein weiht jene, die den heiligen Dienst auf sich nehmen wollen; — er konsekriert die Gefäße, deren sie sich bedienen dürfen. Er ist, wie der König im Staate, so in der Kirche der hauptleitende.

c) I. Beim Händeauflegen wird nicht der Charakter eingeprägt, sondern es wird die Gnade verliehen, durch welche die zu weihenden geeignet sollen sein für die Ausübung ihrer Gewalt. Und weil die Priester einer höchst umfassenden Gnade bedürfen, so legen die gegenwärtigen Priester mit dem Bischofe die Hand auf. Bei den Diakonen thut es der Bischof allein.

II. Der Archidiakon ist der erste unter denen, welche Dienstleistungen verrichten. So giebt er also unmittelbar Alles, was die bei der Eucharistie zu leistenden Dienste betrifft. Dem Akolythen giebt er die Wachskerze, mit der dieser dem Diakon vorangeht, wenn letzterer das Evangelium singen will; und ebenso giebt er ihm die Kännchen, womit derselbe dem Subdiakon dient; dem Subdiakon giebt er ähnlich das, womit er den höheren Weihen dient. Darin besteht aber nicht die Hauptthätigkeit des Subdiakonen, sondern darin, worin er thätig ist mit Rücksicht auf die Materie des Sakramentes. Und darum erhält er den sakramentalen Charakter, wenn der Bischof ihm den leeren Kelch darreicht. Der Akolyth empfängt den sakramentalen Charakter kraft der Worte des Bischofs, wann er das Besagte vom Archidiakon empfängt; und zwar mehr wann er die Kännchen empfängt als wenn er die Kerze empfängt. Also weiht nicht der Archidiakon.

III. Der Papst als mit der Fülle der Gewalt bekleidet kann einem

Nichtbischofe übertragen das, was zur bischöflichen Würde gehört; sobald es nur nicht eine unmittelbare Beziehung zum wahren Leibe Christi hat. Kraft seines Auftrags kann also ein einfacher Priester die niederen Weihen spenden und firmen, nur muß er Priester sein. Aber der Papst kann nicht einem Nichtbischofe übertragen, die höheren Weihen zu spenden, die eine unmittelbare Beziehung haben zum wahren Leibe Christi; denn diesen zu konsekrieren hat der Papst keine höhere Gewalt wie der schlichteste Priester.

IV. Die Eucharistie ist allerdings das größte Sakrament in sich betrachtet; aber sie setzt in kein Amt ein wie die Priesterweihe. Sonach ist da keine Ähnlichkeit.

V. Um einem anderen etwas mitzuteilen ist es nicht hinreichend, demselben bloß nahezustehen; sondern man muß die entsprechende Gewalt in sich haben. Dem Priester aber fehlt die volle Gewalt über die kirchlichen Ämter; und somit kann er keine Diakonen machen, mögen sie ihm auch nahestehen.

Zweiter Artikel.

Die Weihegewalt der häretischen und von der Kirche getrennten Bischöfe.

a) Dieselben können nicht weihen. Denn:

I. Mehr ist es, zum Priester zu weihen als zu binden und zu lösen. Letzteres aber können Häretiker nicht; also auch nicht zum Priester weihen.

II. Der Priester kann konsekrieren, wenn er auch von der Kirche getrennt ist; denn er hat den unauslöschlichen sakramentalen Charakter dafür. Einen solchen giebt aber die Bischofsweihe nicht.

III. In keinem Gemeinwesen kann der von selbem ausgeschlossene die Ämter darin verteilen. Die Weihen aber sind wie Ämter in der Kirche. Also kann ein von der Kirche getrennter Bischof nicht die Weihen erteilen.

IV. Die Sakramente ziehen ihre wirkende Kraft aus dem Leiden Christi. Ein Häretiker aber hat keinen Zusammenhang mit dem Leiden Christi weder kraft des eigenen Glaubens, da er ungläubig ist, noch kraft des Glaubens der Kirche, die ihn von sich getrennt hat.

V. In der Spendung der Priesterweihe segnet der Bischof. Der Segen eines Häretikers aber wird in Fluch verwandelt (vgl. Petrus Lomb. 4. dist. 25.). Also kann ein solcher Bischof nicht die Weihen erteilen.

Auf der anderen Seite wird ein in Häresie gefallener Bischof nicht von neuem geweiht, wenn er zur Kirche zurückkehrt.

Größer ist die Gewalt, die Weihen zu erteilen, wie die Gewalt der Weihen selbst. Diese aber wird nicht durch Häresie verloren; also auch nicht die Gewalt, die Weihen zu erteilen.

Wie der taufende nur in der Weise eines Werkzeugs äußerlich dient, so auch der die Weihen erteilende. Gott wirkt auf beiden Seiten innerlich. Niemand aber verliert durch die Trennung von der Kirche die Gewalt zu taufen; also auch nicht die Gewalt, die Weihen zu erteilen.

b) Ich antworte; mit Rücksicht auf diesen Punkt bestehen vier Meinungen. Es sind folgende: 1. Häretiker haben die Gewalt, die Weihen zu erteilen, so lange sie von der Kirche ertragen werden; sind sie von der Kirche einmal getrennt, so wohnt ihnen diese Gewalt nicht mehr inne.

Doch dies kann nicht sein. Denn jede Konsekration bleibt, so lange der konsekrierte Gegenstand bleibt; kein Zufall kann sie nehmen; deshalb bleibt auch der Altar oder der einmal konsekrierte Chrisam stets konsekriert. Da also die bischöfliche Gewalt verliehen wird vermittelst einer gewissen Konsekration, so bleibt sie bestehen in allen Fällen, mag die betreffende Person sündigen wie sie wolle oder von der Kirche getrennt werden.

2. Die genannten Bischöfe haben wohl die Gewalt, aber die von ihnen geweihten erhalten nicht die ihrer Weihe entsprechende Gewalt, andere wieder zu weihen und zu befördern. Doch dies kann auch nicht sein. Denn die weihenden haben, da sie ihre Gewalt behalten, wahrhaft geweiht oder konsekriert. Also haben sie mitgeteilt was mit solcher Konsekration verbunden ist; und somit können die von ihnen geweihten auch wieder andere weihen.

3. Die von solchen Bischöfen geweihten empfangen, vorausgesetzt daß die gebührende Form und Absicht gewahrt wird, sowohl das Sakrament mit der damit verbundenen Gewalt als auch die letzte Wirkung, die Gnade. Aber auch dies ist falsch. Denn wer mit einem von der Kirche getrennten in den Sakramenten in Gemeinschaft tritt, sündigt und so kann er keine Gnade erhalten; außer bei der Taufe im Notfalle etwa.

4. Die genannten Bischöfe weihen wirklich; aber die geweihten empfangen keine Gnade; nicht weil es dem Sakramente an Kraft mangelte, sondern wegen der Sünden derer, die in solcher Weise gegen das Gebot der Kirche das Sakrament empfangen. Dies ist die wahre Meinung.

c) I. Die Wirkung des Lösens im Beichtstuhle ist der Nachlaß der Sünden; da dieser also nur und einzig durch die Gnade geschieht, so kann ein Häretiker nicht von Sünden lossprechen, wie er überhaupt keine Gnade in den Sakramenten mitteilen kann. Zudem hat ein von der Kirche getrennter Priester keine Jurisdiktion, die zum gültigen Lossprechen erfordert ist.

II. Der Bischof erhält bei seiner Weihe eine Gewalt, die beständig in ihm bleibt. Sie kann nicht als Charakter bezeichnet werden, denn durch sie erhält er keine besondere Beziehung zum *wahren* Leibe Christi, sondern zum *mystischen*; jedoch bleibt diese Gewalt untilgbar bestehen wie der durch die Konsekration oder Weihe verliehene Charakter.

III. Die von Häretikern geweihten empfangen die Weihegewalt; aber sie dürfen sich deren nicht bedienen, so daß sie erlaubterweise am Altare dienen und ihre Ämter verwalten könnten. Den Grund giebt der Einwurf an.

IV. Sie sind kraft des Glaubens der Kirche im Zusammenhange mit dem Leiden Christi, weil sie die kirchliche Form gebrauchen.

V. Dies bezieht sich auf die letzte Wirkung, die Gnade; welche die so geweihten nicht erhalten (vgl. Nr. 3.).

Neununddreißigstes Kapitel.

Über die Hindernisse für die Priesterweihe.

Erster Artikel.

Eine Frau darf nicht zum Priester geweiht werden.

a) Dem wird widersprochen. Denn:

I. Prophet ist mehr wie Priester. Es gab aber Prophetinnen (4. Kön. 24.).

II. Wie die Priesterweihe einen gewissen Vorrang verleiht; so auch die Vorsteherschaft, das Martyrium, der Ordensstand. Frauen aber können vorstehen, wie die Äbtissinnen oder im Alten Bunde wie Debora (Richt. 4.). Und ebenso können sie das Martyrium erleiden und in den Ordensstand treten.

III. Die Weihegewalt ruht in der Seele. Die Seele einer Frau ist aber wie die eines Mannes.

Auf der anderen Seite ist „der Frau es nicht erlaubt, in der Kirche Gottes zu lehren" (1. Tim. 2.).

Den zu weihenden wird zu allererst die Tonsur gegeben, was den Frauen nicht gebührt, nach 1. Kor. 11.

b) Ich antworte, Manches werde zu diesem Sakramente mit Notwendigkeit erfordert; so daß, wenn es fehlt, das Sakrament nicht besteht und auch nicht die Wirkung oder der sachliche Inhalt des Sakramentes. Manches aber wird nur infolge einer gewissen Schicklichkeit erfordert, so daß, wenn dies fehlt, man das Sakrament wohl empfängt; nicht aber die Wirkung (res) des Sakramentes, nämlich die Gnade. Das männliche Geschlecht nun ist für den zu weihenden durchaus notwendig, so daß, wenn eine Frau auch Alles erhielte, was in der Priesterweihe gethan wird, sie doch nicht geweiht wäre. Denn wie in der letzten Ölung erfordert wird, daß der Art und Weise des Bezeichnens genügt werde, daß also der betreffende krank sei; so wird hier ebenfalls erfordert, daß der Art und Weise des Bezeichnens genügt werde, also daß die Person, welche geweiht wird, fähig sei vorzustehen oder eine leitende Gewalt zu haben. Die Frau aber hat kraft ihres Geschlechts den Stand der Unterwürfigkeit (Gen. 3.) und so ist sie nicht fähig, geweiht zu werden.

Man meinte wohl, das männliche Geschlecht sei nur erfordert kraft des Kirchengebots und nicht kraft der Natur des Sakramentes selber, weil cap. Mulieres dist. 32 et cap. Diaconissam 27. qu. 1. in den Dekreten von presbytera et diaconissa die Rede ist. Doch heißt da „presbytera" nur überhaupt eine Witwe wegen des Alters; und „diaconissa" eine Person, die in der Kirche Homilien vorliest, also sozusagen an einer Thätigkeit des Diakonen teilhat.

c) I. Die Prophetie ist eine Gabe Gottes, kein Sakrament. Da bedarf es also dessen nicht, daß der Art und Weise des Bezeichnens genügt werde. Weil nun in der Seele die Frau manchmal besser ist wie

ein Mann, so kann sie dergleichen Gaben empfangen; aber nicht das Sakrament der Priesterweihe.

II. und III. Damit beantwortet. Von den Äbtissinnen aber sagt man, sie hätten keine mit dem Amte selber gegebene Vorsteherschaft, keine praelatio ordinaria; sondern nur eine übertragene (ex commissione) und zwar wegen der Gefahr des Zusammenwohnens von Männern und Frauen. Debora war Vorsteherin in zeitlichen Dingen, nicht in priesterlichen. Dies können auch jetzt noch Frauen sein.

Zweiter Artikel.

An sich können Kinder und geistesabwesende die Weihen empfangen.

a) Dies können sie nicht. Denn:

I. Die Kanones schreiben ein bestimmtes Alter vor.

II. Die Priesterweihe steht als Sakrament höher wie die Ehe. Letztere aber können Kinder u. dgl. nicht eingehen.

III. Die Thätigkeit der Weihegewalt erfordert, daß man die Vernunft gebrauchen kann. Also verlangt dies auch die Weihegewalt selber.

Auf der anderen Seite wird jenem, der vor den Unterscheidungsjahren geweiht worden, gestattet thatsächlich zu dienen, ohne daß die Weihe wiederholt würde (Extra, de cler. per saltum).

Andere Sakramente, die einen Charakter einprägen, können von Kindern empfangen werden, wie die Taufe und Firmung.

b) Ich antworte, die Kindheit und der Mangel des Gebrauches der Vernunft hindern den Empfang jener Sakramente, welche die eigene Thätigkeit des empfangenden voraussetzen; wie der Ehe, der Buße und ähnlicher. Nun sind die von oben eingegossenen Vermögen und Zustände früher als die entsprechenden Thätigkeiten, wie überhaupt, auch im Bereiche der Natur, das Können früher ist als das wirkliche Thätigsein. Wo also für die Weihen keine eigene Thätigkeit zu deren Empfange vorausgesetzt wird, sondern nur eine geistige Gewalt von Gott her verliehen wird, können auch an und für sich Kinder und des Gebrauches der Vernunft ermangelnde sie empfangen. Dabei waltet nun dieser Unterschied im einzelnen ob: Zu den niederen Weihen wird das Unterscheidungsalter weder kraft eines Kirchengebotes verlangt, noch kraft der inneren Natur dieser Weihen, also des Sakramentes; sondern nur auf Grund eines gewissen Anstandes, nämlich wegen der Würde des Sakramentes. Wo also ein wirklicher Grund vorhanden ist, nämlich eine Notwendigkeit und Hoffnung auf geistigen Fortschritt, können erlaubterweise Kinder die niederen Weihen empfangen und allmählich daran gewöhnt werden, daß sie geeignet seien, nach dem erreichten Unterscheidungsalter die Weihegewalt, die ihnen verliehen worden, zu gebrauchen. Zu den höheren Weihen aber wird das Unterscheidungsalter verlangt sowohl wegen der Würde des Sakramentes als auch wegen des Kirchengebotes, weil mit diesen Weihen das Gelübde der Enthaltsamkeit verbunden ist und da die Macht mitgeteilt wird, das Heilige zu berühren. Für die Bischofsweihe, womit Gewalt über den mystischen Leib Christi verbunden ist, wird die eigene Thätigkeit des empfangenden erfordert; denn er übernimmt da kraft der Weihe bereits die Hirtensorge. Hier ist also der Gebrauch der Vernunft nötig auch kraft der inneren Natur der Weihe selber.

Manche sagen freilich, alle Weihen insgesamt erforderten als notwendige Voraussetzung den Gebrauch der Vernunft kraft der inneren Natur der Weihen (de necessitate sacramenti); doch sie beweisen ihre Ansicht weder durch die Vernunft noch durch Autoritäten.

c) I. Nicht Alles, was das betreffende Kirchengebot rücksichtlich der Sakramente vorschreibt, ist zugleich ein notwendiges Vorerfordernis kraft der inneren Natur des Sakramentes.

II. Die Ehe ist verursacht durch die gegenseitige Zustimmung. Dazu gehört also wesentlich eine Thätigkeit von seiten der empfangenden. In dem Sakramente der Priesterweihe aber wird keine eigene Thätigkeit des zu weihenden notwendig vorausgesetzt; was daraus klar ist, daß kein Akt seitens der zu weihenden in der Weihe selber zum Ausdrucke kommt.

III. Manchmal geht das Vermögen dem betreffenden Thätigsein vorher; wie der freien Thätigkeit das freie Willensvermögen. Und so ist es hier.

Dritter Artikel.

Leibeigenschaft oder Knechtschaft ist ein Hindernis für die Priesterweihe.

a) Dies ist nicht der Fall. Denn:

I. Dem Körper nach Knecht sein steht nicht dem entgegen daß man geistig hervorragt. Die Leibeigenschaft aber bezieht sich auf den Körper.

II. Solche Knechtschaft ist ein Anlaß zur Demut; vielmehr soll man nach 1. Kor. 7. gerade eine derartige Knechtschaft gut gebrauchen. Also ist sie kein Hindernis für die Weihe.

III. Ein Kleriker kann erlaubterweise als Knecht oder Sklave sich verkaufen, wie dies der Bischof Paulinus von Nola that. Das ist aber noch weit schimpflicher wie daß ein Sklave Kleriker werde.

IV. Auf der anderen Seite ist die Leibeigenschaft ein Hindernis kraft der inneren Natur der Priesterweihe; kann ja doch eine Frau nicht Priester werden auf Grund ihrer mit der Natur gegebenen Unterwürfigkeit. Eine größere Unterthanschaft aber ist in diesem Falle vorhanden, da die Frau ja nicht die Sklavin ihres Mannes ist.

V. Wer eine Weihe erhalten, ist zu dem entsprechenden heiligen Dienste verpflichtet. Niemand aber kann zweien Herren zum Dienste verpflichtet sein.

b) Ich antworte, durch die Weihen werde jemand dem göttlichen Dienste gewidmet. Weil aber niemand geben kann, was er nicht hat, so darf kein leibeigener, der über seine Person nicht frei verfügen kann, geweiht werden. Wird er jedoch thatsächlich geweiht, so empfängt er die entsprechende Weihegewalt; er ist dann gültig geweiht. Denn die Freiheit ist zwar ein notwendiges Vorerfordernis für die Weihe kraft des Kirchengebotes; aber nicht kraft der inneren Natur des Sakramentes, da sie wohl ein Hindernis ist für die Bethätigung, jedoch nicht für das Einprägen der Gewalt oder des entsprechenden Vermögens selber.

c) I. Die Weihe legt auch Pflichten auf rücksichtlich körperlicher Thätigkeit; und danach ist körperliche Knechtschaft ein Hindernis.

II. Viele andere Anläße zur Demut giebt es, die kein Hindernis für das Sakrament sind.

III. Paulinus that dies aus überfließender heiliger Liebe auf den Antrieb des heiligen Geistes. Dies zeigte der Erfolg; denn durch seine That wurden viele von der ihm anvertrauten Herde aus der Sklaverei befreit. Dies ist nicht als Beispiel vorzustellen; denn „wo der Geist Gottes, da ist Freiheit“ (1. Kor. 3.).

IV. Die sakramentalischen Zeichen stellen etwas kraft der in der Natur begründeten Ähnlichkeit vor. Die Frau nun hat von Natur aus Unterwürfigkeit; nicht aber ist Unterwürfigkeit des Sklaven mit der Natur gegeben.

V. Ist er geweiht mit Vorwissen seines Herrn, so ist er dadurch selber frei geworden. Wußte der Herr es nicht oder hat er widerstrebt, so ist der Bischof und der den Sklaven vorgestellt hat, daß er geweiht werde, verpflichtet, doppelt so viel dem Herrn zu geben als der betreffende Sklave wert ist; vorausgesetzt sie wußten, letzterer sei Sklave. Sonst muß dieser sich selbst freikaufen, wenn er etwas hat; und ist dies nicht der Fall, so muß er in die Sklaverei zurückkehren, trotzdem er dann seiner Weihegewalt nicht thatsächlich sich bedienen kann.

Vierter Artikel.

Kraft des Kirchengebotes darf kein Mörder die Priesterweihe erhalten.

a) Dies ist unzulässig. Denn:

I. Unsere Weihen haben ihren Beginn im Amte der Leviten. Diese aber konsekrierten oder weihten ihre Hände, indem sie das Blut ihrer Brüder vergossen (Exod. 32.). Also darf dies im Neuen Bunde kein Hindernis sein für den heiligen Dienst, daß jemand einen Menschen getötet hat.

II. Ein Akt der Gerechtigkeit darf niemanden ungeeignet machen für den Empfang eines Sakramentes. Manchmal aber wird von jemandem Blut vergossen kraft der Gerechtigkeit; wie z. B. von seiten des Richters, der sündigen würde, wollte er es nicht vergießen.

III. Strafe ist einer Schuld entsprechend. Es kann aber jemand in rechtmäßiger Selbstverteidigung den anderen töten.

Auf der anderen Seite verbieten es die Kanones (cap. Miror.; cap. Clericum; cap. de his cler., dist. 1. et cap. Disponebatur, de homic. voluntario) und die Gewohnheit der Kirche, jemanden zu weihen, der Blut vergossen hat.

b) Ich antworte, alle Weihen haben Beziehung zur Eucharistie, welche ein Sakrament jenes Friedens ist, den uns Christus gebracht durch das Vergießen seines Blutes. Da nun die Tötung eines Menschen am meisten dem Frieden widerstreitet und jene, die andere töten, mehr gleichförmig sind denen, die Christus getötet haben, wie Christo dem Herrn, der getötet worden ist; so verbietet die Kirche, einen solchen zu weihen, der Blut vergossen hat. Es ist jedoch nicht durch die innere Natur des Sakramentes verboten; wer also in dieser Weise thatsächlich geweiht würde, der wäre gültig geweiht.

c) 1. Das Alte Testament hatte Todesstrafen; nicht aber das Neue, das da ist „eine leichte Bürde und ein sanftes Joch“ (Matth. 11.). Da besteht keine Ähnlichkeit.

II. Eine Irregularität hat nicht immer als Voraussetzung eine Sünde, sondern hauptsächlich ein gewisses Mißverhältnis zwischen der Person und

der heiligen Euchariſtie. Ein Richter alſo und ſeine Beiſitzer, die ein Todesurteil fällen, würden irregulär ſein; denn Blut zu vergießen ſchickt ſich nicht für die Diener der heiligen Euchariſtie.

III. Wer in der Selbſtverteidigung den anderen tötet, iſt irregulär. Tötet er aber ohne Wiſſen, rein zufällig, ſo iſt er kein Mörder und wird nicht irregulär; er müßte denn die gehörige Sorgfalt außer acht gelaſſen haben, ſo daß dadurch der betreffende Akt ein freiwilliger würde.

Fünfter Artikel.

Die unehelichen Kinder dürfen nicht geweiht werden.

a) Das Gegenteil iſt wahrſcheinlicher. Denn:

I. „Der Sohn ſoll nicht die Sünde des Vaters tragen" (Ezech. 18.).

II. Die eigene Sünde der Unzucht iſt nicht immer ein Hindernis für den Empfang der Prieſterweihe. Alſo darf es um ſo weniger die Unzucht eines anderen ſein.

Auf der anderen Seite heißt es Deut. 23.: „Der uneheliche ſoll nicht in die Verſammlung des Herrn eintreten bis zum zehnten Geſchlechte."

b) Ich antworte, die geweihten ſtehen an Würde den anderen voran. Auf Grund eines gewiſſen Anſtandes alſo wird von ihnen durch das Kirchengebot, nicht durch die innere Natur des Sakramentes, verlangt eine gewiſſe Unbeſcholtenheit: nämlich guter Ruf, gute Sitten und daß ſie nicht öffentliche Büßer ſeien. Dieſe Unbeſcholtenheit nun wird verletzt durch eine befleckte Herkunft. Deshalb werden uneheliche Kinder von den Weihen ausgeſchloſſen; jedoch kann darin dispenſiert werden.

c) I. Die Irregularität iſt nicht eine Strafe für begangene Schuld. Alſo tragen dieſe Kinder nicht die Schuld ihrer Eltern deshalb weil ſie irregulär ſind.

II. Was durch eigene Thätigkeit begangen worden, kann man durch Buße ſühnen; nicht aber das was von der Natur kommt wie die befleckte Herkunft.

Sechſter Artikel.

Die Verſtümmelung an einem Gliede als Hindernis für die Prieſterweihe.

a) Wegen der Verſtümmelung eines Gliedes darf niemand gehindert werden, die Prieſterweihe zu empfangen. Denn:

I. Man ſoll zu einem Unglücke nicht ein anderes hinzufügen.

II. Man kann ja mit einem Mangel im Geiſte, wie z. B. vor den Jahren der Unterſcheidung, die Prieſterweihe empfangen; um ſo mehr mit einem Mangel am Körper.

Auf der anderen Seite war die Verſtümmelung an einem Gliede ein Hindernis für den levitiſchen Dienſt im Alten Bunde (Lev. 21.). Alſo muß dies um ſo mehr im Neuen Bunde der Fall ſein.

b) Ich antworte, es werde jemand ungeeignet für den Empfang der Prieſterweihe entweder durch ein Hindernis, welches die thatſächliche An-

wendung der erhaltenen Weihegewalt unmöglich macht, oder welches die Person sehr verunstaltet. Ist also die Verstümmelung an einem Gliede so, daß die Person dadurch wesentlich verunstaltet wird, wie z. B. das Abschneiden der Nase, oder daß die Anwendung der erhaltenen Weihe unmöglich wird oder gefährdet erscheint, so besteht dies als ein Hindernis für die Priesterweihe; sonst nicht. Dies gilt aber auf Grund des Kirchengebotes, nicht auf Grund der inneren Natur des Sakramentes. Über die Bigamie als Hindernis für die Priesterweihe bei der Ehe.

c) Damit beantwortet.

Vierzigstes Kapitel.

Über das mit der Priesterweihe Verbundene.

Erster Artikel.

Die geweihten müssen eine Tonsur tragen.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. So geschorene werden vom Herrn mit Gefangenschaft und Zerstreuung bedroht; nach Deut. 32, 42.; und Jerem. 49, 32.

II. Die Figur der Tonsur im Alten Testamente war die Tonsur der Nazaräer. Diese aber waren nicht für den göttlichen Dienst bestimmt. Also dürfen die Diener im Heiligtume nicht geschoren werden; zumal ja in gewissen Orden auch die Laienbrüder, die nicht den heiligen Dienst versehen, geschoren werden.

III. Die Haare bedeuten das Überflüssige. Da nun die Diener des Heiligtums allem Überflüssigen entsagen sollen, so müßte der ganze Kopf geschoren werden und nicht bloß in der Weise eines Kranzes ein kleiner Teil.

Auf der anderen Seite „ist Gott dienen Herrschaft" (Gregor. in Ps. 4.). Der Kranz oder die Krone aber ist das Sinnbild der Herrschaft. Da nun diese Tonsur die Form einer Krone oder eines Kranzes hat, drückt sie die mit dem Priestertume verbundene Herrschaft aus.

Die Haare sind als Hülle gegeben, nach 1. Kor. 11. Die Diener aber sollen unverhüllt ihren Geist haben. Also kommt ihnen die Tonsur zu.

b) Ich antworte, denen, die zum göttlichen Dienste herangezogen werden, komme das Geschorensein in Form von einem Kranze oder einer Tonsur zu; weil die Kreisform ein Sinnbild der Vollendung oder der Herrschaft ist und, die zum göttlichen Dienste herangezogen werden, königliche Würde erlangen und vollkommen sein müssen in der Tugend. Zudem gebührt ihnen ein solches Abschneiden der Haare, damit dadurch ausgedrückt werde, wie ihr Geist nicht durch zeitliche Sorge sich zurückhalten lassen muß im Betrachten des Göttlichen.

c) I. Da handelt es sich um das abgöttische Scheren der Haare.

II. Was im Alten Testamente geschah, diente in unvollkommener Weise zur Darstellung und Bezeichnung dessen, was im Neuen Testamente geschieht. Das den Dienern des Altars im Neuen Testamente Gebührende also war nicht allein dargestellt und bezeichnet durch die Ämter und Aufgaben der Leviten, sondern auch durch alle jene, welche zu einer gewissen Vollkommenheit sich bekannten. Die Nazaräer aber bekannten sich zu einer gewissen Vollkommenheit durch das Abschneiden des Haupthaares; denn sie drückten damit aus die Verachtung des Zeitlichen. Freilich schoren sie es nicht in der Weise eines Kranzes oder einer Krone; denn die Zeit des königlichen und vollendeten Priestertums war noch nicht gekommen. Auch den Laienbrüdern werden die Haare abgeschnitten, weil sie dem Zeitlichen entsagen; aber sie werden nicht geschoren, weil sie nicht im göttlichen Dienste beschäftigt sind, in dem der Geist ohne Unterlaß Göttliches betrachten muß.

III. Auch die königliche Würde soll ausgedrückt werden und nicht allein der Verzicht auf Zeitliches. Deshalb wird nicht ganz und gar das Haar fortgenommen und auch damit es nicht zu häßlich sei.

Zweiter Artikel.

Die Tonsur ist keine Weihe.

a) Das Gegenteil wird bewiesen. Denn:

I. In den Thätigkeiten der Kirche entspricht Geistiges dem Körperlichen. Die kronförmige Tonsur aber ist ein gewisses, von der Kirche angewandtes Zeichen. Also muß etwas Innerliches, als das durch die Tonsur Bezeichnete, ihr entsprechen; und so wird da ein sakramentaler Charakter eingeprägt und besteht eine Weihe.

II. Wie vom Bischofe die Firmung gegeben wird und die Weihen, so auch die Tonsur. In der Firmung aber und in den anderen Weihen wird ein sakramentaler Charakter eingeprägt; also auch bei der Tonsur.

III. Die Weihe bedeutet einen Grad in der Würde. Durch die Tonsur aber wird jemand Kleriker und somit über das Volk gestellt.

Auf der anderen Seite wird keine Weihe anders gegeben als während der Feier der heiligen Messe. Die Tonsur aber wird außerhalb der heiligen Messe gegeben.

Bei der Tonsur wird keine Weihegewalt erwähnt, was bei allen anderen Weihen geschieht. Also ist sie keine Weihe.

b) Ich antworte, die Diener des Altars werden vom Volke getrennt, um dem göttlichen Dienste gewidmet zu werden. Im göttlichen Dienste nun ist Manches, wozu eine besondere Gewalt gehört, um es zu thun; und dazu werden die verschiedenen Weihegewalten gegeben. Anderes kommt allen Dienern des Altars insgesamt zu, wie im Chore Gott preisen; und dazu wird keinerlei Weihegewalt vorerfordert, sondern nur eine Zuteilung zu solchem Dienste, welche durch die Tonsur gegeben wird. Letztere also ist keine Weihe, sondern eine Vorstufe zu den Weihen.

c) I. Die Tonsur hat etwas im Innern, was ihr entspricht; — aber dies ist keine Weihegewalt; und somit ist da kein Charakter und keine Weihe.

II. Durch die Tonsur wird jemand dem göttlichen Kulte zugeteilt, aber ohne daß damit ein besonderer sakramentaler Charakter eingeprägt würde.

Eine solche Zuteilung also muß vom ersten Vorsteher aller Diener am Altar ausgehen; nämlich vom Bischofe, der ja auch die heiligen Gewänder segnet und die Gefäße und alles Andere, was dem göttlichen Kulte dient.

III. Der Kleriker als solcher ist in einem höheren Stande wie der Laie; aber er hat keine besondere Gewalt über den Laien, wenn nicht eine solche Gewalt durch die Weihe hinzutritt.

Dritter Artikel.

Durch den Empfang der Tonsur entsagt jemand nicht dem zeitlichen Besitze.

a) Dies scheint aber. Denn:

I. Die Tonsurierten sprechen beim Empfange der Tonsur: „Der Herr ist der Anteil meines Erbes.“ Hieronymus aber sagt (ad Nepotianum): „Der Herr weist es zurück, zugleich mit diesen zeitlichen Gütern Anteil zu sein.“

II. Die Gerechtigkeit der Diener am Heiligtume im Neuen Bunde muß überströmender sein, nach Matth. 5., wie die im Alten Testamente. Die Diener am Altare im Alten Bunde aber erhielten keinen Anteil am zeitlichen Erbe mit ihren Brüdern (Deut. 10 u. 18.). Also muß dies um so mehr bei den Dienern des göttlichen Kultes im Neuen Bunde der Fall sein.

III. Hugo sagt (2. de sacr. p. 3, 2.): „Ist jemand Kleriker geworden, so muß er fortan durch die Güter der Kirche unterhalten werden.“ Also darf er nicht sein väterliches Erbteil beanspruchen.

Auf der anderen Seite war Jeremias Priester (Jer. 1.). Er hatte aber teil am väterlichen Erbe (Jer. 32.).

Es bestände dann kein Unterschied zwischen Klerikern und Ordensleuten.

b) Ich antworte, mit der Tonsur verzichten die Kleriker nicht auf ihr väterliches Erbe und auf anderen zeitlichen Besitz. Denn ein solcher Besitz hat keinen Gegensatz zum göttlichen Kulte, dem die Kleriker zugeteilt werden; sondern nur die zu große Sorge um solchen zeitlichen Besitz: „Die Hinneigung ist schuldig, nicht der Besitz,“ sagt Gregor (10. moral. 17.).

c) I. Gott will nicht auf gleicher Stufe stehen mit den zeitlichen Dingen, daß wir unseren Zweck gleicherweise in Ihm sähen wie in den zeitlichen Dingen dieser Welt. Er weist aber es nicht zurück, der Anteil jener zu werden, die ihren zeitlichen Besitz so verwalten, daß sie sich dadurch im Dienste Gottes nicht stören lassen.

II. Die Leviten hatten wohl ein Recht am väterlichen Erbe. Aber ihr ganzer Stamm erhielt kein Landlos wie die anderen Stämme, weil sie zerstreut leben sollten mit dem, was sie besaßen, unter allen Stämmen.

III. Nur für die bedürftigen Kleriker muß der Bischof sorgen, für die anderen nicht. Sie aber, die Kleriker, sind kraft ihrer Weihe verpflichtet, der Kirche zu dienen. Hugo meint die bedürftigen.

Vierter Artikel.

Über der Weiheſtufe des Prieſtertums muß eine biſchöfliche Gewalt beſtehen.

a) Dagegen ſpricht Folgendes:

I. „Das Prieſtertum hat begonnen in Aaron“ heißt es bei Petrus Lombardus (4. dist. 24.). Über Aaron aber war im Alten Bunde niemand.

II. Keine Gewalt kann größer ſein wie die, den Leib Chriſti zu konſekrieren. Dazu aber genügt die prieſterliche.

III. Der Prieſter ſtellt beim Opfern die Perſon Chriſti vor, der ſich für uns dem Vater dargebracht hat. Chriſtus aber iſt das Haupt der Kirche.

Auf der anderen Seite iſt eine Gewalt um ſo größer, je weiter ihr Umfang iſt. Des Prieſters Sache aber iſt es nur, zu reinigen und zu erleuchten; die des Biſchofs, auch zu vollenden.

Eine größere Ordnung muß im Bereiche des göttlichen Dienſtes ſein wie in dem des menſchlichen. Unter den Menſchen aber iſt in jedem Stande oder in jeder Art Amt immer einer vorgeſetzt, wie z. B. bei den Soldaten der Heerführer. Alſo muß auch ein Führer ſein für das Amt der Prieſter; und das iſt der Biſchof.

b) Ich antworte, der Prieſter ſoll 1. den Leib Chriſti konſekrieren; und mit Rückſicht darauf giebt es keine höhere Gewalt, von der die prieſterliche abhinge, wie die göttliche; — 2. ſoll er binden und löſen; und mit Rückſicht darauf hängt er ab nicht nur von der göttlichen Gewalt, ſondern auch von einer höheren menſchlichen. Denn jede Gewalt, die nur unter gewiſſen Vorbedingungen bethätigt werden kann, hängt ab von jener, welche dieſe Vorbedingungen regelt. Nun kann der Prieſter nur binden und löſen unter der Vorausſetzung daß ihm andere unterworfen werden. Er hängt alſo von jener vorſtehenden Gewalt ab, welche ihm die Jurisdiktion giebt über beſtimmte gläubige. Er kann ſomit gültig konſekrieren, wenn nur die von Chriſto beſtimmte Materie da iſt; Anderes wird durch die innere Natur des Sakramentes nicht bedingt, da nur auf Grund einer gewiſſen Geziemlichkeit oder Schicklichkeit die biſchöfliche Thätigkeit in der Konſekration des Altars, der heiligen Gewänder ꝛc. erfordert iſt. Aber er kann nicht gültig abſolvieren, wenn ihm durch eine höhere Gewalt nicht ein beſtimmter Kreis gläubige zugewieſen iſt; dafür bedarf es der biſchöflichen Gewalt.

c) I. Aaron war zugleich Hoheprieſter. Er opferte zwar wie die anderen niederen Prieſter; und danach hatte die prieſterliche Gewalt in ihm ihren Beginn. Er war aber noch dazu Hoheprieſter und konnte ſo einmal im Jahre eintreten in das Allerheiligſte, was den anderen nicht freiſtand.

II. Oben beantwortet.

III. Wie alle Vollkommenheiten der Dinge in der Natur in Gott vorherbeſtehen wie im Exemplarmodell; ſo iſt Chriſtus das Exemplarmodell für alle kirchlichen Ämter. Jeder Diener der Kirche alſo ſtellt in etwa Chriſtum vor. Jener aber ſteht höher, der gemäß einer höheren Vollkommenheit Chriſtum vorſtellt. Der Prieſter ſtellt nun Chriſtum vor, ſoweit Chriſtus in eigener Perſon gewirkt und ſich geopfert hat. Der Biſchof aber ſtellt Chriſtum vor, inſoweit Chriſtus andere zu Dienern im Heiligtume

gemacht, soweit Er also die Kirche gegründet hat. Dem Bischofe gehört es somit zu, andere zum göttlichen Dienste zu bestimmen und nach der Ähnlichkeit mit Christo den göttlichen Kult auszubreiten. Deshalb wird auch der Bischof im besonderen Sinne der Bräutigam der Kirche genannt, wie ja Christus ebenfalls.

Fünfter Artikel.

Der besondere Charakter der Bischofsweihe.

a) Es ist dies eine wirkliche Weihe. Denn:

I. Dionysius (5. de eccl. hier.) beschreibt diese drei Weihen: Die des Bischofes, des Priesters, des Diakonen.

II. Die Weihe ist eine höhere Gewalt im Bereiche des Geistigen. Die Bischöfe aber können Sakramente spenden, welche andere Priester nicht die Gewalt haben zu spenden.

III. In der Kirche besteht nur die Gewalt der Weihe und der Jurisdiktion. Nun ist die bischöfliche Gewalt keine bloße Jurisdiktionsgewalt, sonst könnte Alles, was ein Bischof thut, auch einem Nicht-Bischofe übertragen werden, was falsch ist. Also hat der Bischof eine Weihe, die der Priester nicht hat; und somit ist da eine wirkliche höhere Weihe.

Auf der anderen Seite hängt die eine Weihe nicht von der anderen niederen vorhergehenden ab auf Grund der inneren Natur des Sakramentes; daß sie also nicht gültig wäre, wenn sie ohne die vorhergehende gespendet würde. Die bischöfliche Gewalt aber hängt ab von der priesterlichen; denn niemand kann gültig Bischof sein, wenn er nicht Priester ist. Also ist die Bischofsweihe keine eigentliche Weihe.

Die höheren Weihen werden nur an Samstagen gegeben, die Bischofsweihe an Sonntagen (nach Decr. dist. 75. cap. Ordinationes, ex Anacleto; et cap. Quod die dominico, ex Leone I.).

b) Ich antworte; wird unter „Weihe" ein Sakrament verstanden, so hat jede Weihe zweckdienliche Beziehung zur Eucharistie. Da also der Bischof keine weitere Gewalt hat über den wahren Leib Christi als der Priester, so ist nach dieser Seite hin die Bischofskonsekration keine eigentliche Weihe. Wird jedoch „Weihe" im weiteren Sinne genommen, wonach sie die Befugnis giebt für gewisse heilige Handlungen, so hat der Bischof verschiedene Thätigkeiten rücksichtlich des mystischen Leibes Christi, die der Priester nicht hat; und danach ist die Bischofskonsekration eine „Weihe".

c) I. Damit beantwortet.

II. Soweit die Weihe ein Sakrament ist, verleiht sie einen besonderen Charakter; denn sie bezieht in eigener Weise zur Eucharistie, in welcher Christus enthalten ist und macht so Christo gleichförmig, worin ja der Charakter besteht. Der Bischof erhält also wohl eine gewisse geistige Gewalt bezüglich der Spendung einzelner Sakramente; doch ist dies kein eigentlicher Charakter. Und danach ist die Bischofsweihe keine eigentliche Weihe, daß sie nämlich ein gewisses Sakrament wäre.

III. Die bischöfliche Gewalt ist nicht eine reine Jurisdiktionsgewalt; sondern eine gewisse Weihe für einige hierarchische Handlungen.

Sechster Artikel.

Es giebt noch eine Gewalt über der bischöflichen.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Alle Bischöfe sind Nachfolger der Apostel. Die Gewalt aber, die nach Matth. 16. dem Petrus gegeben wurde, ist nach Joh. 20. allen Aposteln gegeben worden. Alle Bischöfe also sind einander gleich und steht nicht der eine über dem anderen.

II. Die Regierungsweise der Kirche muß ähnlicher sein der bei den Juden wie der bei den Heiden. Bei den Juden aber war nur ein Hoherpriester; bei den Heiden gab es mehrere, von denen der eine unter dem anderen war. Also darf in der Kirche keine solche Rangordnung unter den Bischöfen sein, daß der eine Bischof über dem anderen stehe.

III. Eine höhere Gewalt kann nicht verliehen werden von einer tiefer stehenden und nicht eine gleiche von der gleichen; denn „ohne Zweifel wird, wer geringer ist, vom höheren gesegnet," wie es Hebr. 7. heißt. Nun weiht der eine Bischof den anderen und der Bischof von Ostia den Papst. Also hat der Papst keine höhere Gewalt wie jeder andere Bischof; und ist der eine Bischof nicht unter dem anderen.

Auf der anderen Seite heißt es im zweiten allgemeinen Konzil (Const. can. 5.): „Wir verehren, gemäß der Schrift und gemäß den Bestimmungen der Kanones, den sehr heiligen Bischof des alten Rom und wir bekennen, daß er der höchste sei unter den Bischöfen."

Der heilige Cyrill von Alexandrien schreibt: „Bleiben wir als Glieder unter unserem Haupte, dem Apostolischen Throne der Bischöfe von Rom. Uns geht es an, ihn zu fragen, was wir glauben, was wir alle festhalten sollen; ihn verehren wir, an ihn wenden wir uns vor Allem. Sein Amt ist es, zu tadeln, zu züchtigen, festzusetzen, zu verfügen, zu lösen und zu binden anstatt desjenigen, der diesen Thron errichtet und keinem anderen die Vollgewalt, die Ihm angehört, sondern ihm (dem Petrus) allein gegeben hat; vor dem alle kraft göttlichen Rechts das Haupt neigen, auch die ersten in der Welt, und ihm gehorchen wie unserem Herrn Jesu Christo." Also sind die Bischöfe kraft göttlichen Rechts dem Papste unterworfen.

b) Ich antworte, wo auch immer viele Gemeinwesen sind, die zu einer Einheit verbunden erscheinen, muß eine über diese alle erhabene und diese alle umfassende Regierung bestehen. Denn in allen Kräften und Künsten besteht eine Ordnung gemäß der Ordnung in den jedesmaligen Zwecken. Der Zweck oder das Beste des Ganzen aber steht Gott näher und ist Gott gleichförmiger wie das Beste oder der Zweck eines besonderen Teiles. Über der das beschränkte Gemeinwesen leitenden Gewalt muß also eine das Ganze leitende Gewalt sein. Da nun die Kirche Gottes ein einziger Körper ist, so muß, soll anders diese Einheit gewahrt werden, eine leitende Gewalt bestehen mit Rücksicht auf die ganze Kirche über der bischöflichen Gewalt, durch die eine jede besondere Kirche geleitet wird; und das ist die päpstliche Gewalt. Wer diese Gewalt leugnet, wird deshalb ein Schismatiker genannt d. h. einer, der die Kirche spaltet. Und zwischen dem Bischofe und dem Papste sind dann noch andere Gewalten, je nachdem

mehr darin umfaßt wird; wie eine Provinz viele Gemeinden umfaßt und der Staat wieder mehrere Provinzen.

c) I. Allerdings ist allen Aposteln insgemein die Gewalt gegeben worden, zu binden und zu lösen. Damit aber darin Ordnung walte, ist sie zuerst dem Petrus allein gegeben worden; damit dadurch erhelle, wie sie in ihm die Wurzel haben solle. Deshalb sagte der Herr zu ihm allein Luk. 22.: „Befestige deine Brüder;" und Joh. 21.: „Weide meine Lämmer"; d. h. „anstatt meiner" so bemerkt Chrysostomus „sei das Haupt und der Vorgesetzte der Brüder, damit sie dich als meinen Stellvertreter anerkennen und überall auf Erden deinen Sitz ehren" (vgl. hom. 87. in Joan.; et hom. 3. in Act. apost.).

II. Der Ritus der Juden war nicht in verschiedenen Ländern und Nationen verbreitet, sondern nur in dem einen Volke der Juden. Also brauchten da unter dem einen Hohenpriester nicht noch andere unterschieden zu werden. Der Ritus der Kirche aber — und darin ähnelt er dem der Heiden — ist verbreitet unter den verschiedensten Nationen; und so kann nach dieser Seite hin die geistliche Regierungsweise der Kirche gleichförmiger sein dem Stande der Dinge unter den Heiden.

III. Die bischöfliche Gewalt ist höher der ganzen Art nach wie die Gewalt des Priesters. Die päpstliche Gewalt aber ist höher wie die bischöfliche innerhalb der nämlichen Art von Gewalt. Alle hierarchische Thätigkeit also im Bereiche der sakramentalen Gewalt, welche der Papst entfalten kann, die kann auch der Bischof vollbringen; nicht aber was der Bischof in diesem Bereiche kann, das kann der Priester. Mit Rücksicht also auf Alles das, was zur bischöflichen Weihegewalt gehört, sind alle Bischöfe gleich und somit kann der eine den anderen konsekrieren.

Siebenter Artikel.

Die heiligen Gewänder.

a) Diese passen nicht für den gewollten Zweck. Denn:

I. Die Diener des Heiligtums im Neuen Bunde sind mehr zur Keuschheit verpflichtet wie die im Alten Bunde. Letztere aber hatten das Lendenkleid zum Zeichen der Keuschheit, nach Exod. 28. und Lev. 6. Dasselbe müßte also auch im Neuen Testamente sich finden.

II. Im Alten Testamente hatten die Priester Mitren zum Zeichen der Würde. Also müßten sie solche zumal im Neuen haben, da dasselbe mehr Würde in sich schließt.

III. Der Bischof bedient sich der Dalmatik als des Gewandes für den Diakon und der Tunika als des Kleides für den Subdiakon. Also müßte der Priester dies auch thun, da er doch diesen beiden Weihen näher steht.

IV. Im Alten Testamente trug der Hohepriester das Schulterkleid, „das da bezeichnet die Last des Evangeliums" (Beda 3. de Tabern. 4.). Diese Last aber tragen zumal die Bischöfe und doch haben sie dieses Kleid nicht.

V. Im „Rationale" oder Brustschild ward zumal „die Lehre und Wahrheit" versinnbildet. Die Wahrheit aber ist zumal im Neuen Bunde offenbar geworden; und doch tragen solchen Schmuck die Bischöfe nicht.

VI. Die goldene Platte, worauf geschrieben war der verehrungswürdigste Name Gottes, war jedenfalls ein höchst passender Schmuck im Alten Bunde. Er existiert aber jetzt nicht mehr.

VII. Was außen erscheint, bezeichnet die innere Gewalt. Ein Erzbischof aber hat keine anders geartete Gewalt wie ein Bischof. Also müßte er nicht das Pallium haben, was die Bischöfe nicht tragen.

VIII. Die Fülle der Gewalt ruht beim römischen Bischofe. Dieser hat aber keinen Hirtenstab.

b) Ich antworte, die heiligen Gewänder entsprechen ihrem Zwecke. Manche nun sind bei allen Dienern des Heiligtums im Gebrauche, manche nur bei den entsprechend höheren. Ist also von den höheren Weihen die Rede, welche die Gewalt haben, das Heilige zu berühren, so ist allen gemeinsam der Amikt, der die Schultern bedeckt und die Kraft ausdrückt, im göttlichen Dienste mitzuwirken; die Albe, welche die Reinheit des Lebens bezeichnet; und das Cingulum, wodurch der Sieg gegen das Fleisch ausgedrückt wird. Der Subdiakon hat sodann als das ihm eigene Gewand den Manipel am linken Arme, um auch die kleinsten Flecken fortzunehmen; denn der Manipel ist wie ein Schweißtuch, um das Gesicht zu reinigen, da der Subdiakon zuerst zur Berührung der heiligen Gefäße zugelassen wird. Sodann hat der Subdiakon die enganliegende Tunika, wodurch die reine Lehre versinnbildet wird; deshalb befanden sich im Alten Bunde an diesem Gewande Glöckchen, denn die Subdiakonen verkünden als die ersten unter den Dienern des Heiligtums die Lehre Christi und der Apostel. Der Diakon hat des weiteren noch die Stola auf der linken Schulterseite zum Zeichen daß er in den Sakramenten selber bereits Dienste leistet; und die Dalmatik (so genannt, weil sie in Dalmatien zuerst in Gebrauch kam), ein weites Kleid, welches bezeichnet, daß der Diakon der erste ist, der zur Spendung der Sakramente zugelassen wird; dazu nämlich muß der betreffende ein in der Liebe erweitertes Herz haben. Der Priester nun trägt die Stola auf beiden Schultern zum Zeichen daß ihm die volle Gewalt verliehen ist in der Spendung der Sakramente und nicht bloß wie einem beistehenden, weshalb auch die Stola bis nach unten steigt. Er hat ebenso die Kasel, welche die Alles bedeckende Liebe bezeichnet; denn der Priester konsekriert das Sakrament der Liebe, die Eucharistie. Der Bischof trägt zu diesen Gewändern hinzu noch neun weitere: die Strümpfe, die Sandalen, das Succinktorium, die Tunika, die Dalmatika, die Mitra, die Handbedeckung, den Ring, den Hirtenstab. Denn neun sind der hierarchischen Handlungen, die der Bischof wohl, nicht aber der Priester vollbringen darf, nämlich: Kleriker weihen, Jungfrauen einsegnen, Bischöfe konsekrieren, firmen, Kirchen weihen, Kleriker absetzen, Konzilien halten, den Chrisam weihen, die heiligen Kleider und Gefäße konsekrieren. Oder unter den Strümpfen versteht man das rechte Voranschreiten vor Gott; unter den Sandalen, welche die Füße bedecken das Niedertreten alles Irdischen; unter dem Succinktorium, womit die Stola an die Alba gefestigt wird, die Liebe zur Ehrbarkeit; unter der Tunika die Beharrlichkeit, denn Joseph hatte eine Tunika, die bis zu den Fersen sich hinabsenkte, womit die Beharrlichkeit bis an das Ende des Lebens bezeichnet wird; unter der Dalmatik die Weite des Herzens im Almosengeben; unter der Handbedeckung die Vorsicht im Wirken; unter der Mitra die Wissenschaft beider Testamente, weshalb sie zwei Spitzen hat; unter dem Hirtenstabe die Hirtensorge, kraft deren er die zerstreuten sammeln (weshalb er oben krumm ist),

die ſchwachen aufrechthalten (weshalb der Stab), die lauen antreiben (weshalb unten am Fuße etwas wie Sporen) ſoll; darum heißt es im Verſe:

Collige, sustenta, stimula, vaga, morbida lenta.

Unter dem Ringe verſteht man die Sakramente des Glaubens, denn der Biſchof iſt wie Bräutigam der Kirche anſtatt Chriſtus. Die Erzbiſchöfe nun haben noch das Pallium als Zeichen von bevorrechteter Gewalt; es iſt wie die goldene Kette, welche die Kämpfer nach dem Siege erhielten.

c) I. Die Prieſter des Alten Bundes mußten ſich enthalten nur während jener Zeit daß ſie im heiligen Dienſte beſchäftigt waren. Als Zeichen der dann zu beobachtenden Keuſchheit trugen ſie das Lendenkleid beim Opfern. Die Prieſter des Neuen Bundes geloben ewige Keuſchheit; und ſo iſt da keine Ähnlichkeit.

II. Die Mitra bezeichnete keine Würde, ſondern die Cidaris, welche nur die Hohenprieſter trugen und an deren Stelle jetzt die Mitra getragen wird.

III. Die Gewalt der Diener im Heiligtume iſt im Biſchofe wie im Urſprunge; und deshalb trägt er die Gewänder der Diener. Der Prieſter erteilt nicht die Weihen.

IV. Das Schulterkleid iſt erſetzt durch die Stola.

V. Das Pallium erſetzt das „Rationale".

VI. Für jenes goldene Schild oder für die goldene Platte hat der Biſchof das Kreuz (Innoc. III. 1. de sacr. m. 53.); für das Lendenkleid die Sandalen; für das Leinenkleid die Alba; für den Gürtel das Succinktorium; für das Talarkleid (Poderis) die Tunika; für den Ephod den Amikt; für das Rationale das Pallium; für die Cidaris die Mitra.

VII. Der Erzbiſchof hat eine erweiterte biſchöfliche Gewalt; deshalb trägt er das Pallium.

VIII. Der Papſt hat keinen Hirtenſtab, weil Petrus den ſeinigen mitgab, um einen gewiſſen Jünger aufzuerwecken, der nachher Biſchof von Trier wurde. Der Papſt trägt alſo den Hirtenſtab nur in der Diöceſe Trier.

Oder er trägt keinen, weil er keine irgendwie beſchränkte Gewalt hat, welche bezeichnet wird durch die Krümmung oben.

Das Sakrament der Ehe.

Schließlich bleibt noch das Sakrament der Ehe zu behandeln übrig; und zwar muß die Ehe betrachtet werden: 1. Soweit sie eine Aufgabe der Natur enthält; — 2. als Sakrament; — 3. schlechthin oder an und für sich. Die erste Betrachtung gliedert sich in folgende Artikel.

Einundvierzigstes Kapitel.

Die Ehe als rein in der Natur begründet.

Erster Artikel.

Die Ehe, insoweit sie zum Naturrechte gehört.

a) Die Ehe ist nicht im Naturrechte eingeschlossen. Denn:

I. Das Naturrecht ist jenes Recht, welches die Natur allen sinnbegabten Wesen gelehrt hat. In den Tieren aber ist die Verbindung von Männchen und Weibchen ohne Ehe.

II. Was Naturrecht ist, findet sich in allen Menschen gemäß jedem Stande derselben. Die Ehe aber war nicht in jedem Zustande der Menschen. Denn, sagt Cicero (1. de inv.): „Zuerst waren die Menschen im Zustande von wilden; und da wußte man nichts von eigenen Kindern und von eigenen Verheiratungen."

III. Was zum Naturrechte gehört, ist überall gleich. Nicht aber in derselben Weise ist die Ehe überall geregelt, sondern es bestehen da für die verschiedenen Völker verschiedene Gesetze.

IV. Kann die Absicht der Natur gewahrt werden ohne etwas, so ist dieses nicht mit der Natur gegeben. Die Absicht der Natur aber, nämlich die Fortpflanzung des Menschengeschlechts, kann gewahrt werden ohne die Ehe; wie dies aus der Unzucht hervorgeht. Also gehört die Ehe nicht zum Naturrechte.

Auf der anderen Seite heißt es im Beginne der Digesten (1. Juri operam, ff. de Just. et Jure): „Von der Natur kommt die Verbindung von Mann und Frau, welche wir Ehe nennen."

Nach 8 Ethic. 12. ist „der Mensch in höherem Grade von Natur ein zur Ehe geneigtes sinnbegabtes Wesen wie ein zum staatlichen Zusammenleben geneigtes." Letzteres aber ist der Mensch, nämlich „ein zum staatlichen Leben und zum Gemeinwesen überhaupt hingeneigtes Sinneswesen, von Natur aus" (1 Polit. cap. 2.). Also ist er von Natur zur Ehe hingeneigt.

b) Ich antworte; es werde 1. etwas „natürlich“ genannt, insoweit es mit Notwendigkeit aus den die betreffende Natur zusammensetzenden Principien folgt, wie dem Feuer es natürlich ist, nach oben zu steigen; und so ist die Ehe nicht natürlich, sondern etwas, wofür der freie Willensbeschluß vermittelt. Dann wird 2. etwas „natürlich“ genannt, insofern die Natur dazu hinneigt. Und so neigt die natürliche Vernunft in doppelter Weise zur Ehe: 1. Mit Rücksicht auf den Hauptzweck der Ehe, der da ist das Beste der Nachkommenschaft. Denn die Natur will nicht nur die bloße Erzeugung, sondern auch die Erziehung und Entwicklung der Nachkommen bis zum vollendeten Zustande eines Menschen, insoweit er Mensch ist, nämlich bis zum Zustande der Tugend. Deshalb sagt Aristoteles (8 Ethic. 11.): „Dreierlei haben wir von den Eltern, nämlich das Sein, die Nahrung und die Zucht. Ein Kind aber kann von seinen Eltern nicht erzogen und unterrichtet werden, wenn es keine bestimmten und zweifellosen Eltern hat. Und damit dies sein könne, muß eine gegenseitige Verpflichtung bestehen zwischen einem bestimmten Manne und einer bestimmten Frau; und solche Verbindung mit derartiger verpflichtender Kraft nennt man „Ehe“. 2. Mit Rücksicht auf den gegenseitigen Beistand zwischen Mann und Frau in den häuslichen Dingen; dies ist der zweite, mehr untergeordnete Zweck der Ehe. Denn wie im allgemeinen, weil der einzelne Mensch für sich allein nicht genügt, um sich Alles was zum menschlichen Leben gehört zu beschaffen, die natürliche Vernunft will, daß die Menschen zusammenwohnen, wonach der Mensch ein zum Gemeinwesen hinneigendes sinnbegabtes Geschöpf ist (ein animal politicum); — so ist für manche Werke des menschlichen Lebens von Natur der Mann geeignet und für andere von Natur die Frau. Sonach neigt die Natur dazu hin, daß es ein gewisses Zusammenleben gebe zwischen Mann und Frau; und darin besteht eben die Ehe. Diese beiden Gründe erwähnt Aristoteles (l. c.).

c) I. Die Natur des Menschen neigt zu etwas hin 1. auf Grund der mit den Tieren gemeinsamen „Art“, nämlich des Sinnbegabten; 2. auf Grund des besonderen Gattungsunterschiedes, nämlich der Vernunft. Zur Ehe nun neigt die Natur des Menschen hin auf Grund der Vernunft gemäß dem an zweiter Stelle oben Gesagten (2 Polit. 1.); und danach ist er in diesem Punkte erhaben über die Tiere. Von seiten der „Art“, also des Sinnbegabten in ihm, neigt er zur Ehe hin, ähnlich wie die Tiere: nämlich gemäß dem an erster Stelle oben Gesagten, auf Grund des Fortpflanzungstriebes. Jedoch neigt hier die Natur nicht in allen sinnbegabten Wesen auf ein und dieselbe Weise hin. Denn manche Tiere pflanzen so ihre Gattung fort, daß die erzeugten Jungen sogleich sich selbst genügen, um sich ihre Nahrung zu suchen, oder daß das Weibchen allein dazu genügt; und in diesen findet sich keinerlei Bestimmtheit von Männchen und Weibchen. Wo aber die Jungen des Beistandes von beiden Seiten her bedürfen, wenn auch nur für geringe Zeit; da findet sich für diese Zeit das bestimmte Männchen zusammen mit dem Weibchen, wie dies bei gewissen Vögeln der Fall ist. Beim Menschen nun bedarf das Kind lange Zeit hindurch der Hilfe von Vater und Mutter; deshalb ist da, selbst von der mit den Tieren gemeinsamen „Art“ her, die größte Bestimmtheit im Zusammenleben von Mann und Frau, daß nämlich diese Frau nur mit diesem Manne zusammenlebt.

II. Das Wort Ciceros ist nicht wahr mit Rücksicht auf den Beginn des ganzen menschlichen Geschlechts; denn von Anfang an bestanden da Ehen, wie die Schrift berichtet. Es kann aber wahr sein mit Rücksicht

auf ein besonderes Volk, insoweit ein solches von anderen geschieden ist; denn nicht in allen wird zur Vollendung gebracht das, wozu die natürliche Vernunft hinneigt.

III. Nach 7 Ethic. ist „die menschliche Natur nicht eine unbewegliche, wie dies die göttliche ist.“ Also läßt das, was zum Naturrechte gehört, eine Verschiedenheit zu gemäß den verschiedenen Verhältnissen und Zuständen der Menschen.

IV. Die Natur will nicht nur, daß das Gezeugte sei, sondern daß es in vollendeter Weise sei.

Zweiter Artikel.

Die Ehe fällt nicht unter ein Gebot.

a) Dies ist wohl der Fall. Denn:

I. Die Ehe war im Anfange vorgeschrieben, nach Gen. 1.: „Mehret euch und erfüllet die Erde.“ Nie ist aber dieses Gebot zurückgenommen worden; vielmehr hat es der Heiland bekräftigt durch die Worte: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen“ (Matth. 19.).

II. Die Gebote des Naturrechts verpflichten immer; zu ihnen aber gehört die Ehe.

III. Das der Gattung entsprechende Gute steht höher wie das einem einzelnen entsprechende; „ist doch das Beste eines ganzen Volkes Gott näher wie das Beste eines einzelnen,“ sagt Aristoteles (1 Ethic. 2.). Das Gebot aber, welches dem ersten Menschen gegeben ward, sein Einzelsein zu erhalten durch die Thätigkeit des Nährvermögens, ist noch immer verpflichtend. Also verpflichtet um so mehr das Gebot der Ehe, welches das Beste, die Erhaltung der Gattung zum Zwecke hat.

IV. Deshalb waren in der ersten Zeit die Menschen zur Ehe verpflichtet, damit nicht die Vervielfältigung des menschlichen Geschlechts aufhörte. Dieser selbe Grund aber besteht noch; denn wollte jeder sich der Ehe enthalten, so würde das Menschengeschlecht aufhören. Also besteht auch noch immer das Gebot zur Ehe.

Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 6.: „Wer nicht verheiratet seine Jungfrau, der thut besser.“ Also ist der Kontrakt der Ehe nicht geboten.

Den jungfräulichen gebührt ein besonderer Lohn im Himmel; also sündigen sie nicht durch die Jungfräulichkeit.

b) Ich antworte; die Natur neige zu etwas 1. hin als zu dem, was zur Vollendung der einzelnen Person gehört; und solche Hinneigung verpflichtet alle, da die mit der Natur gegebenen Vollkommenheiten allen gemeinsam sind; — 2. neige sie zu etwas hin, was für die Vollendung der Vielheit notwendig ist. Da nun in dieser Weise Zahlreiches notwendig ist und das Eine oft genug ein Hindernis bildet für das Andere, so besteht auf Grund solcher Hinneigungen keine Verpflichtung für jeden Menschen; sonst wären alle Menschen verpflichtet, Ackerbau zu treiben, die Baukunst zu verstehen u. dgl., was Alles notwendig ist für die menschliche Gemeinschaft. Vielmehr wird einer solchen Verpflichtung genügt, wenn der eine Dies und der andere Jenes thut. Da also für die rechte Vollendung der menschlichen Vielheit es einerseits erforderlich ist, daß einige dem beschaulich betrachtenden

Leben sich hingeben, welches im höchsten Grade durch die Ehe gehindert wird; und auf der anderen Seite es für die Fortpflanzung der Natur des Menschen keine Notwendigkeit ist, daß ein jeder Kinder zeuge, also die natürliche Hinneigung zur Ehe nicht für jeden verpflichtende Kraft hat; so ist, auch nach den Philosophen, die Ehe kein Gebot für den einzelnen Menschen. Deshalb beweist Theophrast, nach Hieronymus (1. cont. Jovin. c. 28.), daß es dem Weisen nicht ersprießlich sei, zu heiraten.

c) I. Jenes Gebot ist nicht zurückgenommen, verpflichtet aber nicht einen jeden; außer etwa damals, als die geringe Zahl der Menschen es erheischte, daß jeder zeugte.

II. und III. Damit beantwortet.

IV. Die Natur neigt in dem einen mehr zu dieser Aufgabe, in dem anderen mehr zu jener anderen, die im Interesse des Besten der Vielheit liegt; und zwar ist diese Verschiedenheit begründet in der Verschiedenheit der Komplexion in den einzelnen Menschen. Und daher kommt es, zusammen mit der göttlichen Vorsehung, daß der eine sich dem Ackerbaue widmet, der andere dem Baufache 2c. Deshalb trifft es sich auch, daß die einen dem beschaulich betrachtenden Leben sich hingeben, die anderen den Aufgaben der Ehe. Daraus also entsteht keinerlei Gefahr für das Menschengeschlecht.

Dritter Artikel.

Der eheliche Akt ist erlaubt.

a) Er ist immer Sünde. Denn:

I. Nach 1. Kor. 7. „sollen die heiraten sein als ob sie nicht verheiratet wären." Also sollen sie nicht den ehelichen Akt setzen.

II. Nach Isai. 59. „trennen die Sünden Gott von den Menschen." Der eheliche Akt aber trennt von Gott, da Exod. 19. dem Volke vorgeschrieben wird, es solle nicht seinen Frauen sich nähern, weil es Gott schauen würde; und Hieronymus sagt (ad Ageruch.; et 1. cont. Jovin. c. 18.): „Während des ehelichen Beischlafes berührt der heilige Geist nicht die Herzen der Menschen." Also ist da Sünde.

III. Was an sich, kraft seines Wesens, unanständig ist, kann auf keine Weise etwas Gutes werden. Der eheliche Akt aber ist an und für sich unanständig, denn er ist immer von der Begierlichkeit begleitet; also kann er auf keine Weise etwas Erlaubtes werden.

IV. Nichts wird entschuldigt, es sei denn etwas Fehlerhaftes. Der eheliche Akt aber muß entschuldigt werden durch die mit der Ehe verbundenen Güter. Also ist er an sich fehlerhaft.

V. Was der Gattung nach etwas Anderem ähnlich ist, wird in der gleichen Weise beurteilt. Der Ehebruch aber ist der Gattung nach dasselbe wie der eheliche Akt. Also ist letzterer ebenso Sünde.

VI. Das Überwiegen in den Leidenschaften ist immer Sünde. Im ehelichen Akte aber überwiegt die Leidenschaft so, daß sie den Gebrauch der Vernunft ganz und gar hindert; denn „nichts kann der Mensch da geistig verstehen," heißt es 7 Ethic. 11.

Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 7.: „Heiratet die Jungfrau, so thut sie nichts Sündhaftes;" und 1. Tim. 5.: „Ich will, die

jüngeren sollen heiraten und Kinder zeugen." Das geschieht aber nicht ohne fleischliche Verbindung. Also ist der eheliche Akt keine Sünde.

Keine Sünde ist geboten. Der eheliche Akt aber ist es, nach 1. Kor. 7.: „Der Mann soll der Frau die eheliche Pflicht leisten."

b) Ich antworte: Ist einmal die körperliche Natur von Gott, so kann man unmöglich sagen, daß das, was zur Erhaltung dieser Natur gehört und wozu diese Natur hinneigt, an und für sich etwas Schlechtes sei. Da also die Hinneigung der Natur sich richtet auf die Erzeugung von Nachkommenschaft, so muß es möglich sein, im Akte der Zeugung die rechte Mitte der Tugend zu finden. Sagen also, der eheliche Akt sei immer und zwar kraft seiner Natur Sünde, ist ebensoviel wie sagen, die körperlichen Dinge seien von einem bösen Gotte. Und sonach ist dies eine überaus verderbliche Häresie.

c) I. Der Apostel verbietet da nicht den ehelichen Akt und nicht den zeitlichen Besitz; sondern den unberechtigten wie als den Endzweck betrachteten Genuß daran. Dies geht aus der Redeweise selber hervor. Nicht nämlich sagt er, „sie sollen nicht gebrauchen" und „sie sollen nicht besitzen;" sondern „sie sollen sein gleichsam als nicht gebrauchende und nicht besitzende," quasi non utentes.

II. Mit Gott werden wir sowohl durch den Zustand der Gnade verbunden als auch durch die Thätigkeit der Beschauung und den Liebesakt. Was also aufhebt den Zustand der Gnade, das ist immer Sünde. Aber es kann wohl eine Thätigkeit erlaubt sein und trotzdem kann sie die thatsächliche Beschäftigung des Geistes von Gott ablenken, indem sie auf niedrigere Gegenstände sich richtet. Dies nun geschieht beim ehelichen Akte, der wegen seiner übergroßen Ergötzlichkeit den Geist ganz und gar vom Anderen abzieht. Deshalb wird denen, welchen es zukommt Göttliches zu betrachten oder Heiliges zu berühren, für jene Zeit Enthaltsamkeit vom ehelichen Zusammenleben geboten. Und danach heißt es auch, daß der heilige Geist, mit Rücksicht auf die Enthüllung geistiger Geheimnisse nämlich, nicht die Vernunft der Propheten während des ehelichen Aktes berührte.

III. Jenes Unanständige der Begierlichkeit ist nicht Schuld, sondern Strafe, die von der ersten Sünde herrührt; so daß danach die niederen Kräfte nicht mehr gehorchen der Vernunft.

IV. Jenes wird im eigentlichen Sinne entschuldigt, was in etwa einem Übel ähnlich, aber doch kein Übel thatsächlich ist oder doch nicht ein so großes wie es den Anschein hat; insofern etwas ganz entschuldigt werden kann oder nur zum Teil. Weil also der eheliche Akt wegen der Verderbtheit und der Unordnung in der Begierlichkeit ähnlich ist einem ungeregelten Akte; deshalb wird er ganz und gar entschuldigt durch die mit der Ehe verbundenen Güter, so daß er gar nicht Sünde ist.

V. Die Gattung ist die gleiche gemäß der Natur, nicht gemäß dem sittlichen Charakter. So tötet der Richter und der Räuber; der eine thut dabei etwas Gutes, der andere etwas Böses.

VI. Das Überfließende der Leidenschaft, was da die Tugend entfernt, ist nicht nur ein Hindernis für die Thätigkeit der Vernunft, sondern hebt zugleich auf die Ordnung der Vernunft. Letzteres aber thut der eheliche Akt nicht mit seinem Ergötzen; denn die Ordnung der Vernunft ist vorher festgestellt.

Vierter Artikel.

Der eheliche Akt ist verdienstvoll.

a) Dies ist nicht der Fall. Denn:

I. Chrysostomus sagt (in op. imp. hom. 1.): „Der eheliche Akt hat zwar keine Strafe zur Folge, aber auch keine Belohnung."

II. Etwas Verdienstvolles unterlassen, ist nicht lobenswert. Die Jungfräulichkeit aber ist lobenswert.

III. Der sich einer ihm gewordenen Erlaubnis bedient, gebraucht die ihm gewordene Wohlthat. Daß aber jemand eine Wohlthat empfängt, ist noch nicht Verdienst. Also der eheliche Akt ist kein Verdienst.

IV. Das Verdienst besteht in etwas Schwierigem, wie auch die Tugend. Der eheliche Akt aber ergötzt.

V. Im ehelichen Akte ist immer läßliche Sünde; denn auch die erste Bewegung in dergleichen ist läßliche Sünde. Also ist da kein Verdienst.

Auf der anderen Seite ist jede Thätigkeit verdienstvoll, durch die ein Gebot erfüllt wird, vorausgesetzt daß sie von der heiligen Liebe ausgeht. Durch den ehelichen Akt aber wird dem Gebote genuggethan (1. Kor. 7.): „Der Frau soll der Mann die eheliche Pflicht leisten."

Die eheliche Pflicht ist ein Akt der Gerechtigkeit.

b) Ich antworte, da kein überlegter freiwillig gethaener Akt gleichgültig ist im Verhältnisse zum Charakter des Guten oder Bösen; so müsse der eheliche Akt, schon weil er nichts Sündhaftes ist, immer verdienstvoll sein in demjenigen, der im Stande der Gnade sich findet. Denn wenn zum ehelichen Akte die Tugend der Gerechtigkeit antreibt, um nämlich dem anderen Teile die Pflicht zu leisten; oder die der Religion oder Gottesverehrung, damit Kinder erzeugt werden für den Dienst Gottes, so ist er verdienstvoll. Treibt nur die Begierde an, aber so, daß sie innerhalb der von den ehelichen Gütern gezogenen Grenzen bleibt, insoweit nämlich der betreffende in keiner Weise sich einer anderen Frau geschlechtlich nähern möchte, so ist eine läßliche Sünde vorhanden. Treibt die Begierde an bis außerhalb der Grenzen der Ehe, so daß der betreffende den Vorsatz hätte, dasselbe mit welch immer einer Frau zu thun, so ist da Todsünde. Da nun die Natur nicht antreiben kann, ohne daß sie geregelt sei von der Vernunft oder ohne daß sie nicht geregelt sei; so ist da im ersten Falle ein Tugendakt, im zweiten ein Akt der Begierde.

c) I. Die Wurzel des Verdienstes bei Gott, soweit es auf den wesentlichen Lohn ankommt, ist die heilige Liebe selbst; mit Rücksicht auf den accidentellen, nebensächlichen Lohn besteht ein Grund für das Verdienst auch im Charakter des Schwierigen. In der ersten Weise also ist der eheliche Akt verdienstvoll; in der zweiten Weise verdient er keinen Lohn.

II. Der Mensch kann in geringen und in größeren Gütern verdienen. Läßt also jemand die geringeren Güter beiseite, damit er in höherem Grade Gutes thut, so ist dies lobenswert; denn er entfernt sich vom geringeren Verdienste.

III. Erlaubt werden manchmal geringere Übel und so wird erlaubt der eheliche Akt, soweit er von der Begierlichkeit ausgeht; denn so ist er läßliche Sünde. Insoweit er jedoch von der Tugend ausgeht, ist er ver-

dienſtvoll, wenn auch ein geringeres Gut. Der gute Gebrauch der Wohlthaten Gottes aber iſt verdienſtvoll.

IV. Die Schwierigkeit, die rechte Mitte der Tugend zu ziehen, iſt auch im ehelichen Akte; und danach wird der *weſentliche* Lohn bemeſſen. Die Schwierigkeit und Arbeit im Werke ſelber gehört zum *nebenſächlichen* Lohn; und die iſt nicht im ehelichen Akt.

V. Die erſte Bewegung, ſoweit ſie als läßliche Sünde genommen werden ſoll, muß das Begehren nach einer ungeregelten Ergötzung ſein. Eine ſolche iſt aber der eheliche Akt nicht.

Zweiundvierzigſtes Kapitel.

Die Ehe als Sakrament.

Erſter Artikel.

Die Ehe iſt ein Sakrament.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Jedes Sakrament des Neuen Bundes hat eine zum Weſen des Sakramentes notwendig gehörige Form. Der Segen aber von ſeiten des Prieſters bei der Verehelichung iſt nicht weſentlich zur Ehe notwendig.

II. Die Ehe hat kein materiales Element. Das aber gerade iſt jedes Sakrament, nach Hugo (1. Sacr. 9, 1.).

III. Die Sakramente haben ihre wirkſame Kraft vom Leiden Chriſti her. Durch die Ehe aber wird der Menſch nicht gleichförmig dem Leiden Chriſti; da dieſes eine Strafe war, jene ein Ergötzen iſt.

IV. Jedes Sakrament wirkt das, was es bezeichnet. Die Ehe jedoch bezeichnet die Einheit Chriſti mit der Kirche, bewirkt ſie aber nicht.

V. In den anderen Sakramenten iſt immer etwas zugleich Zeichen von etwas Anderem und Wirkung (sacramentum et res.). Das findet ſich aber nicht in der Ehe, die ja keinen Charakter einprägt.

Auf der anderen Seite nennt Paulus die Ehe (Epheſ. 5.) „ein großes Sakrament".

Ein Sakrament iſt das Zeichen einer heiligen Sache. Das aber iſt die Ehe.

b) Ich antworte, es liege im Weſen des Sakramentes eingeſchloſſen, ein gewiſſes Heilmittel der Gnade für den Menſchen zu ſein gegen die Sünde vermittelſt ſinnlich wahrnehmbarer Zeichen. Dies aber liegt auch im Weſen des Sakramentes der Ehe eingeſchloſſen.

c) I. Die Worte, mit denen die *beiderſeitige Zuſtimmung* erklärt wird, ſind hier die Form; nicht die Worte des Segens.

II. Wie die Buße, ſo hat auch die Ehe keine andere Materie wie die Akte derjenigen, welche ſie empfangen.

III. Die Ehe macht Christi Leiden gleichförmig mit Rücksicht auf die heilige Liebe, kraft deren der Herr für seine Braut, die Kirche, gelitten hat.

IV. Die Verbindung Christi mit der Kirche wird durch die Ehe bloß bezeichnet, nicht aber ist dieselbe in der Ehe enthalten; kein Sakrament jedoch bewirkt das, wofür es nur ein Zeichen ist, sondern was durch dasselbe bezeichnet wird und in demselben enthalten ist; vgl. V.

V. Bloß Sakrament oder äußeres Zeichen in der Ehe sind die äußerlich erscheinenden Thätigkeiten. Wirkung und Zeichen (res et sacramentum), was also unmittelbar von der Ehe bezeichnet und gewirkt wird, ist die gegenseitige Verpflichtung zwischen Mann und Frau. Nur Wirkung (res) aber und sonach an letzter Stelle von der Ehe gewirkt und in ihr enthalten, ist die verliehene heiligmachende Gnade; Wirkung und nicht in der Ehe enthalten ist die Darstellung oder Bezeichnung der Einigung zwischen Christo und der Kirche.

Zweiter Artikel.

Die Einsetzung der Ehe.

a) Das Sakrament der Ehe durfte nicht vor der Sünde eingesetzt werden. Denn:

I. Was zum Naturrechte gehört, bedarf keiner besonderen Einsetzung.

II. Die Sakramente sind Arzneien gegen die Sünde; also werden sie nicht vor der Krankheit bereitet.

III. Eine einmalige Einsetzung genügt. Die Ehe aber wurde auch nach der Sünde als Sakrament eingesetzt.

IV. Die Einsetzung eines Sakramentes muß von Gott ausgehen. Gott aber hat nur unbestimmt gesagt: „Wachset und mehret euch;“ keine bestimmte Form sonach angegeben, zumal diese selben Worte auch den Tieren gesagt wurden.

V. Die Sakramente des Neuen Bundes, wie also auch die Ehe, haben ihren Beginn erst in Christo.

Auf der anderen Seite heißt es Matth. 19.: „Habt ihr nicht gelesen, daß, wer den Menschen im Anfange gemacht, als Mann und Frau sie gemacht hat?“

Die Ehe ist eingesetzt behufs der Erzeugung von Kindern, was auch vor der Sünde notwendig war.

b) Ich antworte, die Natur neige zur Ehe hin, insoweit sie ein gewisses Gut beabsichtigt, welches jedoch sich ändern kann gemäß den verschiedenen Zuständen und Verhältnissen der Menschen; und demgemäß muß sie, nach Maßgabe dieses Gutes, in verschiedener Weise für die verschiedenen Zustände eingerichtet werden. Die Ehe also, insoweit sie zum Zwecke hat die Kindererzeugung, die auch vor der Sünde notwendig war, wurde eingesetzt vor der Sünde; — soweit sie jedoch ein Heilmittel gewährt gegen die Wunde der Sünde, ward sie nach der Sünde eingesetzt zur Zeit des bloßen Naturgesetzes; — insofern die Personen, welche sie eingehen können, bestimmt werden, kommt sie vom Gesetze Mosis; — soweit sie aber darstellt das Geheimnis der Einigung Christi mit der Kirche, ist sie eingesetzt als Sakrament des Neuen Bundes von Christo. Was die anderen Vorteile anbelangt, wie die Freundschaft, die gegenseitigen Dienstleistungen von Mann

und Frau, das Vermögen ꝛc., so wird sie geregelt vom bürgerlichen Gesetze. Weil aber zum Charakter des Sakramentes gehört, daß es Zeichen sei und Arznei, so kommt der Ehe mit Rücksicht auf die dazwischenliegenden Einsetzungen es zu, daß sie Sakrament sei; — mit Rücksicht auf die erste Einsetzung hat sie nur eine natürliche Aufgabe, mit Rücksicht auf die letztgenannte erfüllt sie eine Aufgabe des bürgerlichen Lebens.

c) I. Was im allgemeinen zum Naturrechte gehört, bedarf einer weiteren näheren Bestimmung gemäß den verschiedenen bestimmten Verhältnissen und Zuständen. So ist es dem Naturrechte zugehörig, daß die Verbrechen bestraft werden; aber daß eine solche Strafe einer solchen Schuld gebührt, wird vom positiven Rechte festgesetzt.

II. Die Ehe ist nicht nur Arznei gegen die Sünde, sondern in erster Linie erfüllt sie eine Aufgabe der Natur; und danach ward sie vor der Sünde eingesetzt.

III. Gemäß den verschiedenen Seiten, wonach die Ehe Bestimmungen unterliegt, kann sie in verschiedener, mehrfacher Weise eingesetzt sein.

IV. Die Ehe ward im Paradiese eingesetzt, als der Herr aus der Rippe des Mannes die Frau bildete und sagte: „Wachset und mehret euch.“ Die Tiere ging dieses Gebot wohl ebenfalls an, aber in verschiedener Weise wie die Menschen. Adam aber sprach die bekannten Worte, angetrieben innerlich und erleuchtet von Gott, damit er so verstände, die Ehe sei von Gott eingesetzt.

V. Als Sakrament ward die Ehe von Christo eingesetzt.

Dritter Artikel.

Die Ehe verleiht Gnade.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. „Kraft der Heiligung wirken die Sakramente unsichtbare Gnade“, sagt Hugo (1. Sacr. 9, 2.). Eine solche Heiligung gehört aber nicht zum Wesen der Ehe.

II. Die Sakramente wirken Gnade kraft ihrer Materie und Form. Die Materie aber der Ehe, nämlich die Thätigkeiten der betreffenden, die sich verehelichen, ist keine Ursache der Gnade; denn das wäre die Häresie des Pelagius, wonach unsere Akte Gnade verursachen. Die Worte der Zustimmung, als Form der Ehe, drücken gleichfalls keinerlei Gnade aus; sie heiligen nicht. Also.

III. Die Gnade, welche gegen eine Wunde der Sünde sich richtet, ist notwendig allen Menschen, die jene Wunde haben. Alle aber haben die Wunde der Begierlichkeit. Also müßten alle Menschen heiraten, wenn die Gnade der Ehe gegeben würde gegen die Wunde der Begierlichkeit.

IV. Die Krankheit der Begierlichkeit erhält im Gegenteil mehr Kraft von der Ehe, hat also darin nicht ihre Arznei: „Unersättlich,“ so Aristoteles, „nämlich ist das Begehren der Begierlichkeit und durch die entsprechende Thätigkeit wird sie vermehrt“ (3 Ethic. ult.).

Auf der anderen Seite steht in der Begriffsbestimmung des Sakramentes, daß es Gnade verursache.

Augustin sagt (de bono viduitatis 8.): „Die Ehe dient als Arznei den kranken.“ Also hat sie heilende Kraft und somit wirkt sie Gnade.

b) Ich antworte, bezüglich dieſes Punktes gebe es drei Anſichten:

1. Die Ehe iſt nur Zeichen von etwas Heiligem und bewirkt keine Gnade. Doch dies iſt falſch. Denn dann wäre ſie kein Sakrament des Neuen Bundes. Daß nämlich die Ehe inſofern die Begierlichkeit zähmt, daß ſie dieſelbe nicht allzuſehr einengt und beſchränkt; das iſt etwas rein Natürliches und das hatte ſie auch im Alten Teſtamente.

2. Die Ehe wirkt nur Gnade durch Entfernung vom Übel; weil nämlich derſelbe Akt, der ſonſt Todſünde wäre, in der Ehe von der Sündhaftigkeit entſchuldigt wird. Doch auch dies iſt zu wenig und war auch im Alten Teſtamente der Fall; und zudem iſt es der Gnade ganz gleichermaßen zugehörig, vom Übel zu entfernen und zum Guten hinzuneigen; wie dieſelbe Wärme die Kälte vertreibt und warm macht.

3. Die Ehe wirkt poſitiv Gnade, inſofern ſie für jene Werke den göttlichen Beiſtand leiht, welche innerhalb der Ehe zu leiſten ſind. Und dieſe Anſicht iſt wahrſcheinlicher. So wird ja immer, wo Gott ein Vermögen giebt, auch von Gott her der Beiſtand verliehen, ſich dieſes Vermögens in gebührender Weiſe zu bedienen; wie jedem Vermögen der Seele ein Organ oder ein Glied entſpricht, kraft deſſen dasſelbe thätig ſein kann. So nun wird in der Ehe dem Menſchen die Fähigkeit Gott von her gegeben, ſich ſeiner Gattin rechtmäßig zum Erzeugen von Kindern zu bedienen; und dem entſpricht die Gnade, daß er in zukömmlicher, ſeiner Seele heilſamer Weiſe dies thatſächlich thun kann; wie ähnlich bei den Weihen geſagt ward. Dieſe Gnade iſt die letzte, im Sakramente enthaltene Wirkung.

c) I. Wie die Waſſer der Taufe es kraft des Berührens mit dem Fleiſche Chriſti es haben, daß ſie „den Leib waſchen und die Seele berühren"; ſo hat aus dem Umſtande daß Chriſtus durch ſein Leiden ſie vorgeſtellt und ausgedrückt hat es die Ehe, daß ſie Gnade wirkt; und nicht aus einer beſonderen Heiligung.

II. Wie das Taufwaſſer mit der Taufform nicht unmittelbar zur Gnade mitwirkt, ſondern zum Erzeugen des ſakramentalen Charakters; ſo machen die äußeren Thätigkeiten bei der Eheſchließung und die Worte, welche die Zuſtimmung ausdrücken, eine gewiſſe Verbindung zwiſchen den betreffenden Perſonen, die da iſt das Sakrament der Ehe; und dieſe Verbindung wirkt in der Weiſe eines Werkzeuges kraft der göttlichen Einſetzung die Gnade.

III. Ein wirkſameres Heilmittel gegen die Begierlichkeit iſt die Abtötung und das Wirken des Geiſtes. Alſo brauchen aus dieſem Grunde nicht alle zu heiraten.

IV. Einmal kann die Begierlichkeit von ihrer Wurzel aus gezähmt werden; und das geſchieht durch die Arznei der Gnade. Dann kann ſie gezähmt werden von der Thätigkeit aus und zwar: 1. Daß dieſe Thätigkeit, zu der die Begierlichkeit hinneigt, äußerlich der Unanſtändigkeit ermangelt; und das geſchieht durch die der Ehe innewohnenden Güter, welche zu etwas Ehrbarem machen den ehelichen Akt; — 2. daß, wenn in etwa der Begierlichkeit ein Genüge geſchieht, ſie zu anderen Verderbtheiten nicht reizt. Deshalb ſagt der Apoſtel: „Beſſer iſt es zu heiraten wie zu brennen." Denn der eheliche Akt iſt zwar von ſich aus geeignet, die Begierlichkeit zu vermehren; er zähmt ſie aber, inſoweit er durch die Vernunft geregelt und angeordnet wird, da einander ähnliche Akte entſprechende Zuſtände erzeugen.

Vierter Artikel.

Die fleiſchliche Verbindung gehört nicht an und für ſich zur Vollſtändigkeit der Ehe.

a) Sie macht die Ehe erſt zu etwas Vollſtändigem. Denn:

I. „Sie werden zwei ſein in einem Fleiſche," heißt es Gen. 2. bei der Einſetzung der Ehe.

II. Die fleiſchliche Verbindung macht eben die Bezeichnung aus, welche weſentlich dem Sakramente der Ehe innewohnt.

III. Dieſes Sakrament dient zur Erhaltung der Gattung; alſo erfordert dasſelbe notwendig die fleiſchliche Vermiſchung, damit es wirklich beſtehe.

IV. Die Ehe iſt ein Sakrament eben als Arznei gegen die Begierlichkeit, alſo vermittelſt der fleiſchlichen Verbindung, nach 1. Kor. 7.: „Beſſer iſt es, zu heiraten wie zu brennen."

Auf der anderen Seite war im Paradieſe eine wahre Ehe und keine fleiſchliche Verbindung.

Ein Sakrament ſchließt immer etwas Heiliges ein. Heiliger aber iſt die Ehe ohne fleiſchliche Verbindung.

b) Ich antworte, es gebe eine Vollſtändigkeit: die nämlich des Seins; und danach iſt die Ehe vollſtändig vorhanden ohne fleiſchliche Verbindung; — und eine zweite Vollſtändigkeit: nämlich die der Thätigkeit oder des thatſächlichen Gebrauches; und danach gehört die fleiſchliche Verbindung zu dieſer zweiten Vollſtändigkeit der Ehe.

c) I. Adam erklärte die Vollſtändigkeit der Ehe nach beiden Seiten hin; weil jedes Weſen erſt durch die entſprechende Thätigkeit gekannt wird.

II. Die Art und Weiſe wie das in der Ehe Enthaltene bezeichnet, alſo die Verbindung mit ihren gegenſeitigen Verpflichtungen, gehört zum Weſen des Sakramentes; und dazu gehört nicht die fleiſchliche Verbindung, inſoweit ſie thatſächlich vollbracht wird.

III. Ein Weſen kommt nur durch die eigene Thätigkeit zum gebührenden Zwecke. Deshalb gehört die fleiſchliche Verbindung zur zweiten Vollſtändigkeit der Ehe.

IV. Vor der fleiſchlichen Verbindung iſt die Ehe ein Heilmittel infolge der Gnade, die in ihr gegeben wird; nicht infolge der Thätigkeit, welche zur zweiten Vollſtändigkeit gehört.

Dreiundvierzigſtes Kapitel.

Über die Ehe an ſich; und zwar zuvörderſt über die Verlöbniſſe.

Erſter Artikel.

Ein Verlöbnis iſt nichts Anderes als ein Eheverſprechen.

a) Dies wird beſtritten. Denn:

I. Iſidor ſagt (9 Etymol. 8.): „Verlobt wird jemand genannt; nicht weil er verſpricht, ſondern weil er gelobt und dafür Bürgen ſtellt.“ Alſo iſt ein Verlöbnis „kein Verſprechen künftiger Ehe“, wie Nikolaus I. ſagt (consulta bulgaror. c. 3.).

II. Wer etwas verſpricht, muß gezwungen werden können, das Verſprochene zu halten. Die Kirche aber zwingt verlobte nicht, die Ehe einzugehen.

III. In Verlöbniſſen wird nicht nur verſprochen, ſondern es wird auch der Eid hinzugefügt und Geſchenke als Bürgſchaften. Alſo darf man nicht aus dem Verſprechen allein die Verlöbniſſe definieren.

IV. Ehen müſſen in aller Freiheit und bedingungslos geſchloſſen werden. Verlöbniſſe aber geſchehen oft unter Bedingungen und nicht ſelten auch mit Rückſicht auf Geld.

V. Künftiges verſprechen, das tadelt Jakobus 4. In den Sakramenten aber darf nichts Tadelnswertes ſein.

VI. Oft werden auch verehelichte Perſonen als verlobte (sponsus, sponsa) bezeichnet. Alſo kommt da keine zukünftige Ehe in Betracht.

b) Ich antworte, eine Zuſtimmung zur ehelichen Verbindung durch Worte, welche auf die Zukunft gehen, ſtelle keine Ehe her; ſondern ſei ein Eheverſprechen. Und eine ſolche Zuſtimmung nennt man Verlöbnis, von „geloben“, „verloben“. Ein ſolches Verſprechen nun wird bedingterweiſe gegeben oder ſchlechthin. Schlechthin wird es gegeben: 1. durch einfache, bloße Worte, wie: „ich werde dich zur Gattin nehmen“; — 2. durch Verlobungsgeſchenke, wie Geld oder dgl.; — 3. durch Ringe; — 4. durch Eid. Handelt es ſich um ein bedingungsweiſes Verſprechen, ſo iſt entweder die Bedingung eine ehrbare, wie „unter der Bedingung daß die Eltern zuſtimmen“; und da iſt das Verſprechen je nach der Verwirklichung der Bedingung verpflichtend oder nicht verpflichtend; — oder die Bedingung iſt unehrbar. Und in dieſem Falle gilt ſie, wenn ſie nicht den der Ehe entſprechenden Gütern zuwider iſt, wie z. B. dieſe: „wenn du dir Mittel verſchaffſt, um unfruchtbar zu bleiben“; beſteht ſie z. B. darin: „wenn du ſtiehlſt“, ſo gilt das Verſprechen, nur iſt die Bedingung zu entfernen.

c) I. Die Bürgſchaften u. dgl. dienen nur zur Bekräftigung des Verſprechens.

II. Wer ſein Verſprechen in dieſem Falle bricht, ſündigt ſchwer, wenn kein rechtmäßiges Hindernis dazwiſchen tritt; und danach zwingt die Kirche, indem ſie für die Sünde Buße auflegt. Jedoch zwingt ſie nicht zur Ehe vor dem öffentlichen Richterſtuhle, weil ſo erzwungene Ehen einen ſchlechten

Ausgang gewöhnlich haben. Nur wenn der Eid das Verlöbnis gekräftigt hat, sagen einige, man müsse zur Ehe zwingen. Andere leugnen dies, zumal wenn man Gattenmord fürchtet.

III. Die Geschenke bekräftigen nur das Versprechen.

IV. Jene Bedingung entfernt nicht vom Eheschließen die Freiheit. Denn ist sie unehrbar, muß man sie beiseite lassen; — ist sie ehrbar, so betrifft sie entweder etwas schlechthin Gutes, wie wenn die Zustimmung der Eltern als Bedingung gesetzt wird; oder sie betrifft etwas Nützliches, wie wenn Geld als Bedingung gesetzt wird. Letzteres wird dann nicht so aufgefaßt, als ob man die Zustimmung zur Ehe verkaufen wollte; sondern als Versprechen einer Mitgift, so daß sie die Freiheit der Eheschließung nicht hemmt. Bisweilen wird aber Geld als Strafe zur Bedingung gemacht, und dann hält die Bedingung nicht stand; denn die Ehen müssen frei sein, so daß solche Strafe nicht eingefordert werden darf von dem Teile, der die Ehe nicht schließen will.

V. Jakobus will nicht alle Versprechungen verbieten; sondern nur, daß man zu viel auf ein längeres Leben baue. Diese Bedingung also, „wenn Gott will", ist eine selbstverständliche, die, wenn auch nicht in Worten ausgedrückt, so doch im Herzen mitverstanden wird.

VI. In der Ehe ist die Verbindung und der eheliche Akt. Wer also für die Zukunft die eheliche Verbindung verspricht, der wird eigentlich „verlobter" genannt. Wer aber die eheliche Verbindung thatsächlich eingeht, der gelobt damit selber gewissermaßen den ehelichen Akt. Hier nehmen wir die erste Bedeutung, wonach die Verlöbnisse wie Sakramentalien sind für das Sakrament der Ehe.

Zweiter Artikel.

Das Alter von sieben Jahren genügt, um Verlöbnisse einzugehen.

a) Dieses Alter ist zu solchem Beginnen unzulässig. Denn:

I. Oft geben die Eltern für ihre Kinder Verlöbnisse ein, wovon diese gar nichts wissen. Da kommt es also gar nicht darauf an, ob die betreffenden Kinder sieben Jahre alt sind oder älter oder jünger.

II. Um Verlöbnisse einzugehen wird ähnlich der Gebrauch der Vernunft erfordert wie damit man eine Todsünde begehen könne. Gregor der Große aber erzählt von einem fünf Jahre alten Kinde, daß es wegen Gotteslästerung in die Hölle gekommen sei (4. dialog. 18.). Also vor dem Alter von sieben Jahren kann man Verlöbnisse schließen.

III. Die Verlöbnisse haben Zweckbeziehung zur Ehe. Für die gültige Eingehung der Ehe aber wird dem männlichen Teile ein anderes Alter zugeteilt wie dem weiblichen. Also darf man für die Verlöbnisse nicht das gleiche Alter festsetzen.

IV. Verlöbnisse kann man dann eingehen, wenn die künftige Eheschließung gefällt. Zeichen solchen Gefallens aber erscheinen in den Kindern oft schon vor dem siebenten Jahre des Alters.

V. Schließen zwei ein Verlöbnis vor dem Alter von sieben Jahren; und schließen nachher die wirkliche Ehe, jedoch vor dem Alter der Mannbarkeit, so wird diese letztere als Verlöbnis betrachtet. Dies kommt aber nicht von dem zweiten Kontrakte her, wo sie ja nicht beabsichtigten, ein Verlöbnis

sondern die Ehe zu schließen. Also kommt dies vom ersten Kontrakte und so kann man von dem Alter von sieben Jahren ein Verlöbnis schließen.

VI. Wenn etwas gemeinsam von mehreren vollbracht wird, da füllt den Mangel im einen aus der Überfluß im anderen; wie z. B. wenn mehrere ein Schiff ziehen. Ist also der männliche Teil über sieben Jahre alt, so kann er mit einem Mädchen sich verloben, das unter sieben Jahre alt ist.

VII. Wenn zwei wohl vor dem Alter der Mannbarkeit, aber nahe dabei, eine Ehe schließen, so wird dies als eine wahre Ehe betrachtet. Verloben sie sich also vor dem Alter von sieben Jahren, jedoch nahe dabei, so wird dies ein wahres Verlöbnis sein. Somit ist ein solches Alter von sieben Jahren unzulässigerweise festgesetzt für die Gültigkeit eines Verlöbnisses.

b) Ich antworte, das positive Recht bestimme für Verlöbnisse das Alter von sieben Jahren; und zwar vernünftigerweise. Denn da ein Verlöbnis ein Versprechen ist, so dürfen nur jene dazu zugelassen werden, welche überhaupt etwas versprechen können. Dies aber ist nur möglich bei jenen, die eine gewisse Voraussicht für die Zukunft und somit den Gebrauch der Vernunft haben. Darin nun kann nach 1 Ethic. 4. eine dreifache Stufe beobachtet werden. Die erste ist die, wo der Mensch weder für sich vernünftig versteht noch von einem anderen her etwas lernen kann zu verstehen; — die zweite, wo der Mensch vom anderen lernen kann zu verstehen, aber er selber ist noch unfähig, für sich zu erwägen und nachzuforschen; — die dritte ist die, wo der Mensch sowohl selbständig für sich verstehen als auch von anderen etwas verstehen lernen kann. Und weil nun die Vernunft im Menschen nach und nach erstarkt, je nachdem die humores mehr ruhig werden und im Gleichgewichte untereinander sind und danach ein gebührendes Phantasiebild vorgestellt werden kann; so steht der Mensch auf der erstgenannten Stufe vor dem Alter von sieben Jahren. Er ist da zu keinem Kontrakte fähig und somit auch nicht zur Schließung eines Verlöbnisses. Auf die zweite Stufe gelangt er im Alter etwa von sieben Jahren, wo auch die Kinder zur Schule geschickt werden. Die dritte Stufe fängt der Mensch an einzunehmen am Ende der zweiten sieben Jahre, mit Rücksicht auf das, was seine eigene Person angeht; mit Rücksicht auf das, was außerhalb seiner ist, geschieht dies am Ende der dritten sieben Jahre. Am Ende der ersten sieben Jahre also ist der Mensch bereits fähig, etwas zu versprechen, zumal in dem, wozu seine Vernunft von Natur mehr hinneigt; jedoch ist er da nicht fähig, sich für immer zu binden, denn sein Wille ist noch nicht fest genug. Also kann man in diesem Alter Verlöbnisse abschließen. Am Ende der zweiten sieben Jahre aber kann er bereits in dem, was seine eigene Person angeht, sich fest verpflichten, daß er sich verehelichen oder in den Ordensstand trete. Nach den dritten sieben Jahren kann er sich auch betreffs des anderen verpflichten. Deshalb geben nach dem vollendeten einundzwanzigsten Jahre die Gesetze dem Menschen das Recht, über das eigene Besitztum zu befinden.

c) I. Solche Verlöbnisse müssen von den zwei betreffenden Personen, sobald diese zum gebührenden Alter kommen, frei bestätigt werden; — sonst gelten sie nichts und haben keinerlei Folgen.

II. Da hinzugefügt wird: „Der Vater des kleinen hat die Seele desselben vernachlässigt und somit einen nicht kleinen Sünder für das höllische Feuer genährt;" so kann man nicht sagen, die betreffende Vision habe den Vater nur schrecken und so für seine Nachlässigkeit strafen sollen, das Kind aber sei nicht in der Hölle.

Deshalb muß man sagen, für eine Todsünde genüge die Zustimmung zum gegenwärtigen Werke; ein Verlöbnis aber erfordere die Zustimmung für etwas Zukünftiges, so daß im letzteren Falle die unterscheidende Kraft der Vernunft größer sein muß. Früher also kann der Mensch sündigen, wie ein Verlöbnis abschließen.

III. Zu gleicher Zeit erhält der Knabe und das Mädchen den Gebrauch der Vernunft. Aber zur Zeugung wird das Mädchen reif im Alter etwa von zwölf Jahren, der Knabe im Alter von fünfzehn Jahren. Deshalb wird für den Abschluß des Ehekontraktes eine verschiedene Zeit für beide bestimmt, für den Abschluß des Verlöbnisses aber die gleiche; denn zum ersteren gehört schon eine gewisse Reife des Körpers.

IV. Jenes Wohlgefallen kommt nicht vom Gebrauche der Vernunft, sondern ist ein rein natürlicher Eindruck. Es genügt deshalb nicht zum Eingehen von Verlöbnissen.

V. Allerdings ist jener zweite Kontrakt noch nicht eine wahre, volle Eheschließung, aber er zeigt, die zwei Personen wollen das frühere Versprechen halten; und somit ist er eine Bekräftigung des ersten.

VI. Die ein Schiff ziehen, sind wie eine einzige Ursache. Die sich aber verloben, sind zwei getrennte Personen. Eine jede also muß geeignet sein, um einen solchen Kontrakt abzuschließen; da kann die eine nicht ersetzen das, was der anderen mangelt.

VII. Das ist richtig; denn „wenn wenig fehlt, wird dies für nichts erachtet" (2 Physic.). Die einen nun bestimmen sechs Monate; die anderen mehr. Doch richtiger ist es, dies gemäß dem einzelnen Falle zu ermessen; denn manche haben früher den gebührenden Gebrauch der Vernunft.

Dritter Artikel.

Die Verlöbnisse können aufgelöst werden.

a) Sie werden nicht aufgelöst:

I. Durch den Eintritt in den Ordensstand; denn der sich verlobende hat seinen Leib der Frau versprochen, also kann er sich nicht im Orden Gott darbringen.

II. Durch die langwierige Abwesenheit des einen Teils in fernen Ländern. Denn im Zweifel ist der sicherere Teil zu nehmen; also muß man warten.

III. Durch Krankheit, die jemanden nach dem Verlöbnisse trifft; da für eine Strafe niemand gestraft werden kann. Es ist dies aber eine Strafe, wenn der Mann, der krank geworden ist, dadurch das durch den Verlobungskontrakt erworbene Recht verliert.

IV. Durch hinzutretende Affinität, wie wenn der verlobte die blutsverwandte der verlobten geschlechtlich erkennt; denn so würde die verlobte bestraft werden für die Sünde des verlobten.

V. Durch wechselseitiges Zurückgeben des Versprechens; denn das bedeutet einen unerträglichen Leichtsinn.

VI. Durch die Unzucht des einen Teiles; denn noch hat der verlobte kein Recht auf den Leib des anderen Teiles.

VII. Durch den Ehekontrakt mit einer anderen; denn der zweite Verkauf macht nicht eitel den ersten.

VIII. Durch den Mangel am gehörigen Alter; denn es bestand ja in diesem Falle kein Verlöbnis.

b) Ich antworte, in den zwei Fällen daß der eine Teil in den Orden tritt oder eine Ehe abschließt, werde das Verlöbnis durch das positive Recht selber ohne weiteres aufgehoben; in den anderen erwähnten Fällen bedarf es eines Urteilsspruches der Kirche.

c) I. Da ein solches Versprechen ein geistiges ist, wird es gelöst durch den geistigen Tod im Ordensstande.

II. Hier ist entscheidend, daß der betreffende Teil zur festgesetzten Zeit nicht erscheint, um die Ehe einzugehen. Lag also von seiten des anderen Teiles keinerlei Schuld vor; so kann er erlaubterweise heiraten, wen er will. Trägt er aber Schuld, daß die Ehe nicht geschlossen worden ist, so muß er für das gebrochene Versprechen Buße thun und kann dann, vorausgesetzt das Urteil der Kirche, eine andere Person heiraten.

III. Eine schwere Krankheit, die zu sehr schwächt, wie z. B. die fallende Sucht; oder eine arge Verunstaltung, wie das Abschneiden der Nase; oder ein Übel, was sich gegen das Beste der Nachkommenschaft richtet, wie der Aussatz, löst die Verlöbnisse auf; damit sich die betreffenden Personen nicht zu sehr mißfallen und die so geschlossene Ehe einen schlechten Ausgang habe. Es wird da niemand für die Strafe bestraft; aber er hat Nachteil aus der Strafe, was nicht unzulässig ist.

IV. Eine solche Unzucht hebt das Verlöbnis auf. Und dazu genügt der bloße Ruf davon, damit das Ärgernis vermieden werde. Wie also diese Affinität oder Verwandtschaft das Verlöbnis gehindert hätte, wenn sie da zu der Zeit bestanden haben würde als das Verlöbnis abgeschlossen wurde; so hindert sie, wenn sie vor der Ehe dazwischen tritt, die da ist die Wirkung des Verlöbnisses, daß der frühere Kontrakt des Verlöbnisses seine Wirkung habe. Denn Ursachen, die ihrer Natur nach ihre Wirkung in der Zukunft erwarten, werden auch von dem aus, was zukünftig ist, gehindert, ihre Wirkungen zu haben. Damit geschieht dem anderen Teile kein Unrecht; im Gegenteil erwächst ihm ein Nutzen, denn er wird von der Verbindung mit einer Person gelöst, die durch ihre Unzucht sich Gott verhaßt gemacht hat.

V. Manche nehmen diesen Fall der Auflösung des Ehegelöbnisses nicht an. Doch spricht gegen sie die Dekretale (cap. Praeterea, de sponsal.): „Nach dem Beispiele derer, welche kraft gegenseitigen Versprechens sich miteinander zu einer Gesellschaft vereinen und nachher sich wieder trennen; kann es mit Geduld ertragen werden, wenn sich gegenseitig lösen jene, die ein Ehegelöbnis miteinander eingegangen haben." Wenn darauf erwidert wird, die Kirche ertrage dies nur aus Furcht vor einem größeren Übel, so scheint dies für das in der Dekretale angeführte Beispiel nicht zu passen. Und deshalb muß man sagen, es sei dies nicht immer Leichtsinn, einmal Festgestelltes zu widerrufen; sondern eine Folge dessen daß „unsere Voraussicht ungewiß sei" (Sap. 9.).

VI. Es hat allerdings der eine Teil noch nicht dem anderen ein Recht gegeben über den eigenen Leib; aber aus solcher Unzucht entsteht der begründete Verdacht, es werde auch später die Treue nicht eingehalten werden. Und deshalb ist mit Recht Vorsicht geboten und kann das Gelöbnis gelöst werden.

VII. Der folgende Ehekontrakt ist stärker wie der des bloßen Gelöbnisses und deshalb löst er ihn auf.

VIII. Es war das freilich kein wahres Verlöbnis, aber doch eine gewisse Versprechensweise. Damit also der betreffende nicht scheine, das früher Versprochene zu bestätigen, muß er von dem Urteile der Kirche das Verlöbnis lösen lassen; schon wegen des guten Beispiels.

Vierundvierzigstes Kapitel.

Die Begriffsbestimmung der Ehe.

Erster Artikel.

Die Ehe ist eine Art Verbindung.

a) Dies scheint nicht, daß die Ehe, wie auf die „Seinsart", sich auf den Charakter einer Verbindung zurückführen lasse. Denn:

I. Eine Verbindung ist verschieden von der Ursache dafür. Die Ehe aber ist die Ursache für die Verbindung zweier.

II. Jedes Sakrament ist ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen. Keine Beziehung aber des einen zum anderen ist etwas sinnlich Wahrnehmbares. Also ist die Ehe keine Beziehung und somit keine Verbindung.

III. Die Verbindung ist eine Beziehung, die gleichermaßen in zwei Personen ist. Also gäbe es nicht eine einzige Ehe, wenn diese begrifflich eine Verbindung ist, sondern es wären deren zwei.

Auf der anderen Seite werden gemäß einer Beziehung zwei Dinge aufeinander bezogen; gemäß der Ehe aber besteht die wechselseitige Beziehung zwischen Mann und Frau.

Die Einigung zweier unter einem einheitlichen Gesichtspunkte vollzieht sich nur gemäß der Verbindung. Diese Einigung besteht aber in der Ehe, nach Gen. 2.: „Es werden zwei sein in einem Fleische."

b) Ich antworte, die Verbindung bedeute eine gewisse Vereinigung. Wo also eine Vereinigung sich vollzieht, da besteht eine Verbindung. Wenn aber zwei auf Ein und dasselbe geregelterweise bezogen werden, da besteht eine Vereinigung, wie z. B. Soldaten sich zusammenfinden unter dem einheitlichen Gesichtspunkte des Kriegsdienstes, Kaufleute unter dem des Handels. Da also durch die Ehe zwei sich zusammenfinden unter dem Gesichtspunkte der Kindererzeugung und Kindererziehung sowie um zusammen im Hause zu leben; so ist die Ehe eine Verbindung, der gemäß zwei einander Mann und Frau werden, weil sie zu etwas Einem Beziehung haben. Die thatsächliche Verbindung aber der Leiber und der Seelen ist eine Folge dieser Beziehung.

c) I. Die Ehe ist eine Verbindung, welche in der Weise einer innewohnenden Form eint, nicht in der Weise einer außen stehenden wirkenden Ursache.

II. Die Beziehung selber ist allerdings nichts sinnlich Wahrnehmbares; aber die Ursachen derselben können es sein. Für ein Sakrament nun ist nicht erfordert, daß das sinnlich Wahrnehmbare dies sei, was als „Sakrament oder Zeichen" und zugleich als Wirkung oder sachlicher Inhalt — res et sacramentum" — dasteht. Denn dies ist hier die besagte Verbindung oder gegenseitige Verpflichtung von Mann und Frau. Die Worte der Zustimmung aber, welche diese Verbindung bewirken, sind sinnlich wahrnehmbar, die da sind das, was man als „Sakrament allein" — sacramentum tantum — bezeichnet.

III. Eine Beziehung hat ihre Grundlage 1. in etwas, wie in der Ursache, z. B. die Ähnlichkeit hat ihre Grundlage in der sie verursachenden Eigenschaft; — und 2. in den Dingen selber, z. B. in dem, was sich ähnlich ist; und von beiden Seiten her kann man eine Einheit und eine Verschiedenheit beobachten. Bei der Ähnlichkeit also ist nicht der Zahl nach ein und dieselbe Eigenschaft in beiden, sondern dem Charakter der Wesensgattung nach; und ebenso sind die Träger dieser Ähnlichkeit zwei der Zahl nach; dasselbe gilt von der Beziehung der Gleichheit. Die Gleichheit und Ähnlichkeit also ist nach beiden Seiten hin in den zwei betreffenden Dingen in jedem eine andere der Zahl nach; es sind da zwei, die einander gleich oder ähnlich sind. Die Beziehung nun, die da Ehe genannt wird, hat von einer Seite her, nämlich von der Ursache her Einheit, der Zahl nach, in beiden Abschlußpunkten; denn ein und dieselbe Zeugung der Zahl nach ist der Zweck der Ehe. Von seiten des Subjekts oder des Trägers der Beziehung aber her hat die Ehe eine Mehrheit; und danach spricht man von „Mann und Frau", während man nach der ersten Seite hin von der einen Ehe spricht.

Zweiter Artikel.

Die Benennung der Ehe, matrimonium.

a) Dieselbe ist nicht zulässig. Denn:

I. Sie muß vom höherstehenden her genommen werden; das ist aber der „Vater" pater; nicht die „Mutter" mater.

II. Sie wird auch „Hochzeit" genannt. Eine Hochzeit aber zu halten, ist für die Ehe nicht wesentlich.

III. Sie wird auch „conjugium" genannt; doch das zielt auf die „Art" hin, nämlich auf die Verbindung, während doch die Dinge nicht von ihrer „Art" her, sondern von der Gattung aus benannt werden.

b) Ich antworte, 1. das Wesen der Ehe sei eine Verbindung; und danach heiße sie „conjugium"; — 2. die Ursache derselben sei das gegenseitige Verlöbnis, Angeloben; und danach spricht man von „nuptiae", Hochzeit; weil bei dem feierlichen Verlöbnisse, durch welches die Ehe hergestellt wird, die Köpfe der zwei betreffenden verhüllt wurden; — 3. der Zweck der Ehe sei die Nachkommenschaft; und daher kommt der Name „matrimonium"; denn „nicht um etwas Anderen willen darf die Frau heiraten als damit sie Mutter sei" (Aug. cont. Faust. lib. 19., c. 26.).

c) I. Dieser Name ist von der Mutter hergenommen, weil die Obliegenheiten der Mutter gegenüber dem Kinde weit dringender sind wie die des Vaters. Oder man kann sagen, die Frau sei in erster Linie deshalb

geformt worden, damit sie dem Manne zum Beistande sei für die Fortpflanzung der Gattung; während der Mann nicht dazu gemacht wurde.

II. Manchmal wird das innere Wesen erkannt durch zufällig von außen hinzutretende Eigenschaften. Und deshalb nennt man es danach bisweilen; da der Name dazu dient, um ein Wesen zu erkennen.

III. Manchmal wird etwas von der „Art" her benannt wegen der Unvollendetheit der Gattung. Denn das Betreffende hat wohl vollständig das, was zur „Art" gehört; aber es wird dem nichts Hervorstechendes hinzugefügt, was die Gattung ausmachte. Bisweilen thut man dieses Selbe wegen der Vollendung, mit welcher die „Art" sich in diesem Wesen findet; weil solche Vollendung nämlich diese „Art" nicht hat in anderen Wesen. Danach nun wird hier verfahren; denn die Verbindung von Mann und Frau ist die innigste und deshalb heißt die Ehe „conjugium".

Dritter Artikel.

Die Ehe ist eine gewisse eheliche unlösbare Verbindung zwischen rechtmäßigen Personen zu gewohnheitsmäßig gemeinschaftlichem Leben.

a) Diese Definition ist nicht richtig. Denn:

I. Der Ausdruck „ehelich" wiederholt das zu Definierende.

II. Das gemeinschaftliche Leben gehört nicht zum Wesen der Ehe; denn oft sind die verehelichten Personen sehr voneinander in den Sitten verschieden.

b) Ich antworte; die Definition Hugos: „Die Ehe ist die gesetzmäßige Zustimmung von zwei geeigneten Personen rücksichtlich ihrer Verbindung" berührt die Ursache der Ehe, die Zustimmung nämlich. Die oben gesetzte Definition des Petrus Lombardus berührt das Wesen der Ehe. Denn sie setzt die „Art": Verbindung; die Träger oder das Subjekt: zwischen rechtmäßigen Personen; die Gattung: ehelich; die innere Kraft dieser Verbindung: zu gemeinschaftlichem Leben und unauflöslich. Die dritte Definition: „Die Ehe ist ein Zusammenleben, worin Alles gemeinschaftlich ist und die gemeinsame, einheitliche Teilnahme am göttlichen und menschlichen Recht" berührt die Wirkung der Ehe, nämlich die Gemeinschaft im häuslichen Leben.

c) I. Das „ehelich" will hier die bestimmte Gattung der Verbindung ausdrücken und umfaßt alle Pflichten des Mannes und der Frau, die nicht gut mit einem entsprechenden eigenen Worte zusammengefaßt werden können.

II. Jede der beiden verehelichten Personen hat zwar ihre eigenen persönlichen Akte, für welche eine jede für sich Rechenschaft geben muß; aber gemeinschaftlich ist ihr häusliches Leben und mit Rücksicht auf die Bestimmungen des göttlichen und menschlichen Rechts gelten diese für sie als ob sie eine einzige Person wären.

Fünfundvierzigstes Kapitel.

Über die erforderliche Zustimmung an sich.

Erster Artikel.

Die Zustimmung ist die wirkende Ursache der Ehe.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Sakramente kommen nicht vom menschlichen Willen, sondern von der Einsetzung seitens Gottes. Die Zustimmung aber ist rein dem menschlichen Willen eigen.

II. Die Ehe ist eben die gegenseitige Zustimmung. Also wird sie nicht von dieser bewirkt; denn nichts ist die wirkende Ursache seiner selbst.

III. Etwas Einheitliches muß von einer einzigen Ursache ausgehen. Hier aber geht die Zustimmung von verschiedenen aus und richtet sich auf Verschiedenes. Denn die Zustimmung der Frau richtet sich auf den Mann, die des Mannes auf die Frau.

Auf der anderen Seite sagt Chrysostomus (hom. 32. in op. imp.): „Nicht das fleischliche Zusammenleben ist die Ursache der Ehe, sondern der Wille."

Nur der Wille kann verursachen, daß der eine Gewalt erhält über das dem anderen Zugehörige. Also nur die Zustimmung kann machen, daß der Mann Gewalt erhält über den Leib der Frau und umgekehrt.

b) Ich antworte, in allen Sakramenten bestehe eine geistige Wirksamkeit, welche vermittelt wird von einer äußerlichen als dem Zeichen für die geistige; wie das äußerliche Abwaschen bei der Taufe vermittelt und bezeichnet die innerliche Abwaschung. Da nun in der Ehe besteht eine geistige Verbindung, insoweit die Ehe ein Sakrament ist; und eine äußerliche stoffliche, insoweit eine Aufgabe der Natur und des bürgerlichen Lebens mit ihr verbunden erscheint, so ist diese letztere Verbindung die Vermittlung und das Zeichen für die erstere vermittelst göttlicher Kraft. Da also die Verbindungen, welche von Kontrakten ausgehen, beruhen auf gegenseitiger Zustimmung, so muß auch für die Ehe die Zustimmung verursachen die eheliche Verbindung.

c) I. Die erste Ursache in allen Sakramenten ist die wirkende göttliche Kraft; die untergeordneten Ursachen, wie hier die Zustimmung, haben ihre wirkende Kraft von der göttlichen Einsetzung her.

II. Die Ehe ist nicht die Zustimmung selber, sondern eine zu etwas Einem hinzielende Einigung und diese wird verursacht durch die Zustimmung. Auch bezeichnet die Zustimmung im eigentlichen Sinne nicht die Verbindung Christi mit der Kirche, sondern den Willen Christi, kraft dessen es geschehen ist, daß Er mit der Kirche sich verband.

III. Die Zustimmung ist etwas Einiges von seiten dessen, dem zugestimmt wird; nämlich von seiten der Verbindung, der man zustimmt, wenn auch mehrere es sind, die da zustimmen. Nicht richtet sich direkt die Zustimmung des Mannes auf die Frau, sondern auf die Verbindung mit dem Manne seitens der Frau; und ähnlich von der anderen Seite.

Zweiter Artikel.

Man muß die Zustimmung durch Worte ausdrücken.

a) Dessen bedarf es nicht. Denn:

I. Das Gelübde ist verpflichtend Gott gegenüber, wenn es auch nicht durch Worte ausgedrückt wird; also gilt dasselbe von der ehelichen Zustimmung dem Manne oder der Frau gegenüber.

II. Stumme oder die sich nicht verstehen, können sich verehelichen.

III. Gehört etwas notwendig zum Sakramente, so ist das Sakrament ungültig, sobald Derartiges fehlt. Schweigt aber ein Mädchen aus Schamhaftigkeit, wenn die Eltern es dem Manne übergeben, so ist trotzdem die Ehe gültig.

Auf der anderen Seite ist die Ehe ein Sakrament. Jedes Sakrament aber vollendet sich durch ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen. Also müssen wenigstens vernehmbare Worte die Zustimmung zur Ehe ausdrücken.

In der Ehe ist ein Kontrakt zwischen Mann und Frau. Bei jedem Kontrakte müssen aber Worte sein, welche die eingegangene Verpflichtung kennzeichnen; also auch bei der Ehe.

b) Ich antworte, die eheliche Verbindung geschehe nach Weise der Eingehung von Verpflichtungen in materiellen Kontrakten. Weil nun also letztere nicht geschehen können, ohne daß der eine dem anderen seinen Willen durch Worte offenbar mache, so muß dies auch entsprechend bei der Ehe geschehen. Es verhalten sich da die ausgesprochenen Worte zur Ehe wie die äußerliche Abwaschung zur Taufe.

c) I. Im Gelübde ist keinerlei sakramentale Verpflichtung, sondern eine rein geistige. Dasselbe braucht also nicht vorsichzugehen in der Weise von materiellen Kontrakten, damit es verpflichte; wie dies bei der Ehe der Fall ist.

II. Diese Personen können Zeichen geben; und das tritt an die Stelle der Worte.

III. Man muß freiwillig zustimmen; und das scheint zu geschehen, wenn bei der Antrauung nicht widersprochen wird. Die Worte der Eltern also gelten im erwähnten Falle, wie wenn das Mädchen sie gesprochen hätte; denn weil letzteres nicht widerspricht, ist damit genugsam bezeichnet, so sei ihr Wille.

Dritter Artikel.

Worte, welche für die Zukunft die Zustimmung zur Ehe ausdrücken, stellen keine Ehe her.

a) Das thun sie wohl. Denn:

I. Die Zustimmung für die gegenwärtige eheliche Verbindung stellt für die Gegenwart eine Ehe her. Also die Zustimmung für eine zukünftige eheliche Verbindung stellt für die Zukunft eine Ehe her.

II. In anderen Kontrakten macht dies keinen Unterschied, daß etwas

für die Zukunft versprochen wird oder für die Gegenwart; also auch bei der Ehe nicht.

III. Das Gelübde, in einen Orden zu treten, verpflichtet, trotzdem es auf die Zukunft sich bezieht. Also gilt dasselbe für die Ehe.

Auf der anderen Seite muß jener, der für die Gegenwart seine Zustimmung zur Ehe ausspricht, nachdem er mit einer anderen sich verlobt hatte, um für die Zukunft mit ihr sich zu verehelichen, die erstere für seine Frau anerkennen (cap. Sicut ex litteris, de sponsal. et matr.). Also macht eine Zustimmung für die Zukunft keine Ehe.

Wer da verspricht, etwas zu thun, thut dies noch nicht. Wer also einer anderen Person verspricht, sie in Zukunft zu ehelichen; der hat damit noch keine Ehe abgeschlossen.

b) Ich antworte; die sakramentalen Ursachen wirken, soweit sie bezeichnen. Weil also wer die Ehe nur verspricht, bezeichnet, er werde sie in Zukunft abschließen und nicht, daß er für die Gegenwart eine Ehe eingeht; so stellt eine solche Zustimmung keine Ehe her, sondern nur ein Verlöbnis.

c) I. Bezieht sich eine Zustimmung auf die Zukunft, so sind gegenwärtig nur die Worte, welche gesprochen werden; die Zustimmung aber richtet sich nicht auf etwas Gegenwärtiges, Bestehendes, sondern auf das, was erst werden soll zur zukünftigen Zeit. Also besteht da eben deshalb im vorliegenden Falle keine Ehe.

II. Auch in anderen Kontrakten wird nicht die Gewalt über eine Sache übergeben durch Worte, die auf die Zukunft gehen; wie wenn ich sage: „Ich werde dir geben."

III. Durch ein solches Gelübde wird nur die thatsächliche Äußerung, die Wirkung der geistigen Verlobung mit Gott, für die Zukunft ausgedrückt; nämlich die Beobachtung der Regel oder Ähnliches; nicht die geistige Verlobung selber. Wird aber die geistige Verlobung versprochen für die Zukunft, so ist sie damit noch nicht geschehen. Denn es ist jemand noch nicht Mönch dadurch, daß er verspricht, es zu werden.

Vierter Artikel.

Die äußerlich gesprochenen Worte, ohne innerliche Zustimmung, stellen keine Ehe her.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Nach cap. Ex tenore, de Resc., et cap. Si vir, de Cognat. darf der Trug niemandem einen Vorteil bringen. Wer aber so, wie gesagt worden, handelt, der betrügt. Also darf er deshalb nicht von der übernommenen ehelichen Verpflichtung gelöst werden.

II. Nur durch Worte oder äußere Zeichen kann die innerliche Zustimmung ausgedrückt werden. Genügt aber dies nicht für eine wahrhafte Ehe, so weiß keiner mehr, ob der andere Teil sein Gatte ist oder nicht; und somit begeht er Unzucht, wenn er ehelich mit dem anderen Teile lebt.

III. Wird jemand überführt, er habe durch Worte seine Zustimmung zu einer Ehe für die vorliegende Gegenwart ausgedrückt, so muß er nach den gesetzlichen Bestimmungen diese Person als seine Gattin betrachten. Sagt er, die innerliche Zustimmung habe gefehlt und heiratet er mit inner-

licher Zustimmung eine andere, so wird er durch Exkommunikation gezwungen, zur früheren als zu seiner wahren Frau zurückzukehren.

Auf der anderen Seite sagt Innocenz III. (in decretis, cap. Tua nos, de spons.): „Alles Übrige vermag nicht, wenn die Zustimmung fehlt, die eheliche Verbindung herzustellen.“

Die Absicht wird für die Gültigkeit aller Sakramente erfordert. Wer aber im Herzen nicht zustimmt, der hat nicht die Absicht, eine Ehe einzugehen. Also besteht da keine Ehe.

b) Ich antworte; wie sich die Abwaschung mit Wasser zur Taufe, so verhalten sich die ausgesprochenen Worte der Zustimmung zur Ehe. Wie aber jemand, der die Abwaschung mit Wasser empfinge, nicht jedoch die Absicht hätte getauft zu werden, sondern nur seinen Spott treiben wollte, nicht das Sakrament der Taufe empfangen würde; so empfängt jener nicht das Sakrament der Ehe, der die äußerlichen Worte sagt, jedoch im Inneren nicht zustimmt.

c) I. Der Mangel an Zustimmung befreit ihn vor dem Richterstuhle der Beichte von der Verpflichtung der Ehe; aber nicht vor dem öffentlichen Richterstuhle, der nach den ausgesprochenen Worten urteilt. Der Trug in den Worten zudem bringt ihm gar keinen Vorteil; denn dafür muß er vor dem einen wie vor dem anderen Richterstuhle Buße thun.

II. Fehlt die innerliche Zustimmung, so besteht auf keiner Seite die Ehe. Erscheinen aber nicht gerade ganz offenbare Zeichen des Betrugs, so hat der betrogene Teil keine Sünde durch die fleischlichen Akte; denn er that es in Unwissenheit.

III. Die Kirche muß nach dem urteilen, was außen erscheint. Der betreffende aber muß lieber die Exkommunikation ertragen als der ersten Frau sich ehelich nähern; oder er muß in ferne Gegenden auswandern.

Fünfter Artikel.

Die heimliche Zustimmung stellt eine Ehe her.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Das Mädchen ist in der Gewalt des Vaters. Sie kann also nicht heimlich über die Gewalt verfügen, welche der Mann über ihren Leib erhält durch die Ehe.

II. Wie in der Buße, so ist in der Ehe die eigene Thätigkeit des empfangenden die Materie des Sakramentes und gehört somit notwendig zum Sakramente. Das Sakrament der Buße aber wird nur vollendet durch den Dienst des Priesters als seines Spenders. Also wird auch das Sakrament der Ehe nur vollendet durch den kirchlichen Segen.

III. Die Kirche verbietet nicht die heimliche Taufe; weil dieselbe ebenso gültig ist, wenn sie heimlich als wenn sie öffentlich gespendet wird. Sie verbietet aber die heimlichen Ehen; offenbar also, weil sie nicht gültig sind (cap. Cum inhibitio, de cland. spons.).

IV. Die im zweiten Grade verwandt sind, dürfen sich nicht heiraten; und ihre Ehe ist ungültig, einzig weil die Kirche es verboten hat. Sie hat aber ebenso die heimlichen Ehen verboten.

Auf der anderen Seite ist die hinreichende Ursache für die Ehe die Zustimmung; diese aber besteht in den heimlichen Ehen.

In der heimlichen Ehe ist die gebührende Materie vorhanden, denn es sind da zwei Personen, die kein Ehehindernis trennt; — es ist da die gebührende Form: die Worte der Zustimmung. Also besteht das Sakrament und somit eine wahre Ehe.

b) Ich antworte; wie in den anderen Sakramenten, so ist auch in der Ehe Manches notwendig zum Sakramente gehörig, ohne was das Sakrament nicht bestehen kann; — manches Andere gehört zur feierlichen Spendung, was man ohne Sünde nicht unterlassen darf, die Herstellung des Sakramentes aber nicht hindert. Notwendig zur Ehe schlechthin ist nun die durch Worte ausgedrückte Zustimmung und die zwei Personen, die eine Ehe rechtmäßig schließen können. Alles Andere gehört dazu, daß die Ehe in zukömmlicherer Weise geschlossen werde. Man sündigt, wenn man es unterläßt, aber die Ehe ist eine gültige.

c) I. Das Mädchen kann in diesem Punkte frei über ihren Leib verfügen; wie auch jemand in den Ordensstand treten kann ohne die Zustimmung des Vaters.

II. In der Buße ist unsere Thätigkeit nicht genügend, um die nächste Wirkung, die Lossprechung von Sünden nämlich, herbeizuführen. In der Ehe aber ist die Thätigkeit der die Ehe schließenden genügend, um die nächste Wirkung, die gegenseitige Verpflichtung, herbeizuführen. Zum Wesen des Sakramentes der Ehe also gehört nicht der Segen des Priesters.

III. Auch bei der Taufe ist es verboten, von einem anderen als von einem Priester sie zu erhalten, ausgenommen den Notfall. Die Ehe aber ist kein notwendiges Sakrament. Also ist da keine Ähnlichkeit. Die heimlichen Ehen nämlich werden verboten wegen der aus selben sich ergebenden Gefahren. Denn 1. ist viel Trug dabei; 2. geht man leicht zu anderen Ehen über, wenn man das plötzlich Begangene bereut; 3. besteht da der Schein der Unzucht; und vieles Andere findet sich, was verderblich ist.

IV. Die Personen, zwischen denen Ehehindernisse bestehen, bilden keine gebührende Materie für die Ehe; und so sind diese Ehen von vornherein ungültig. Das ist bei den heimlichen Ehen nicht der Fall.

Sechsundvierzigstes Kapitel.

Über die Zustimmung unter Eid oder in Verbindung mit fleischlichem Zusammenleben.

Erster Artikel.

Die Zustimmung unter Eid für eine Ehe in der Zukunft stellt keine Ehe her.

a) Das thut sie. Denn:

1. Keiner kann sich verpflichten, gegen das göttliche Recht zu handeln. Die Eidschwüre erfüllen aber ist göttliches Recht, nach Matth. 5, 33.:

„Erfülle Gott gegenüber deine Eidschwüre.“ Also kann keine nachfolgende Verpflichtung bewirken, daß der Mensch nicht dem gemachten Eidschwure genügen müßte. Eine nachfolgende Ehe nun würde den vorhergehenden Verlobungskontrakt zu nichte machen. Ist dieser letztere also mit einem Eidschwure gefestigt und kann somit durch einen nachfolgenden Kontrakt nicht mehr zu nichte werden, so war er eben nicht ein bloßes Verlöbnis; sondern der Eid machte, daß dies eine wirkliche Ehe ist.

II. Die göttliche Wahrheit ist stärker wie die menschliche. Da also die Worte des Kontrakts für Schließung einer Ehe nur menschliche Wahrheit enthalten, der Eid aber gefestigt wird durch die göttliche Wahrheit; so ist eine Zustimmung unter Eidschwur aufzufassen als Zustimmung für die Eheschließung, wenn auch das betreffende Versprechen auf die Zukunft geht.

III. „Das Ende alles Streites ist der Eidschwur,“ heißt es Hebr. 6. Also mindestens vor Gericht muß man mehr Gewicht legen auf den geleisteten Eid, wie auf bloße Kontraktworte; wenn diese auch auf eine gegenwärtig vorliegende Eheschließung gehen.

IV. Die Worte, welche eine Ehe für die Zukunft versprechen, stellen bereits ein Verlöbnis her. Es würde also der hinzugefügte Eid gar keinen Zweck haben, wenn das Verlöbnis nicht dadurch von vornherein die Kraft und Gültigkeit einer Ehe erlangte.

Auf der anderen Seite besteht noch nicht das, was erst zukünftig ist. Der Eidschwur aber macht nicht, daß ein Versprechen für die Zukunft nicht eines für die Zukunft sei. Also besteht im genannten Falle keine Ehe.

Nach vollendeter Ehe bedarf es keiner weiteren Zustimmung mehr. Deren aber bedarf es nach dem Verlöbnisse, damit dieses eine Ehe werde, auch wenn es durch einen Eidschwur gefestigt worden.

b) Ich antworte; nur das, was thatsächlich gesprochen wird, bekräftigt der Eid. Die Worte bei einem Verlöbnisse aber werden gesprochen und sie bezeichnen, daß die Ehe noch nicht ist, sondern in Zukunft geschlossen werden wird; denn sie bilden ein Versprechen. Also bekräftigt der Eid nicht, daß eine Ehe besteht, sondern daß sie in Zukunft bestehen soll.

c) I. Einem erlaubten Eidschwur genugthun, ist göttliches Recht; nicht aber einen unerlaubten erfüllen. Wenn also eine hinzutretende Verpflichtung macht, daß der Eidschwur ein unerlaubter wird, nachdem er vorher ein erlaubter war; so handelt nicht gegen das göttliche Recht, wer solchen Eidschwur nicht hält. Und so ist es hier. Denn unerlaubterweise schwört, wer unerlaubterweise verspricht; es verspricht aber unerlaubterweise, wer versprich das, was ihm nicht gehört. Giebt also jemand durch die Eheschließung die Gewalt über seinen Leib einer anderen Person, so bewirkt dies, daß der vorhergehende Eid unerlaubt ist, nachdem er vorher ein erlaubter war.

II. Die göttliche Wahrheit ist überaus stark, um zu festigen das, worauf sie wirklich angewandt wird.

III. Damit beantwortet.

IV. Der Eidschwur erzeugt keine neue Verpflichtung, sondern festigt die bestehende; und so sündigt schwerer, wer die letztere verletzt.

Zweiter Artikel.

Die fleischliche Verbindung nach dem Versprechen der Ehe kraft eines Verlöbnisses.

a) Eine solche Verbindung stellt im Anschlusse an das vorhergehende Eheversprechen eine wirkliche Ehe her. Denn:

I. Stärker ist es, durch die That selber zuzustimmen, was durch die fleischliche Verbindung geschieht; wie bloß durch Worte.

II. Eine Zustimmung zur Ehe braucht nicht immer mit Worten zu geschehen. Es genügt, daß man sie als solche der Natur der Sache gemäß auslegt. Es kann da aber keine dringendere Zustimmung in diesem Punkte gedacht werden wie die fleischliche Verbindung.

III. Alle fleischliche Verbindung außerhalb der Ehe ist Sünde. Es scheint aber eine Braut nicht zu sündigen, wenn sie den Bräutigam zur fleischlichen Verbindung zuläßt.

IV. „Es wird nicht die Sünde nachgelassen, wenn nicht das widerrechtlich Genommene zurückerstattet wird" (Aug. ad Macedonium). Einer unter dem Vorwande der Ehe entehrten Jungfrau kann aber das Genommene nicht zurückerstattet werden, wenn sie nicht der betreffende ehelicht. Also muß jener, der später eine andere heiratet, zu der ersten zurückkehren, was nicht wäre, wenn zwischen diesen beiden keine wahre Ehe bestanden hätte.

Auf der anderen Seite schreibt Nikolaus I. (ad bulgaros c. 3.): „Wenn die Zustimmung zur Ehe gefehlt hat, dann ist alles Übrige, was mit der fleischlichen Verbindung zusammenhing, vergeblich."

Was etwas Anderem folgt, stellt dieses nicht her. Die fleischliche Verbindung aber folgt erst der Ehe und wird durch sie etwas Erlaubtes. Also stellt sie nicht die Ehe her.

b) Ich antworte; vor dem Richterstuhle des Bußsakramentes bringt die fleischliche Verbindung nach dem Verlöbnisse, falls die innerliche Zustimmung zur Ehe fehlt, mögen auch entsprechende Worte gesprochen worden sein, es nicht mit sich, daß sie die Ehe an und für sich herstellt. Vor dem öffentlichen Richterstuhle aber wird kraft einer solchen fleischlichen Verbindung, die ja wie nichts Anderes ausdrücklich nach außen hin die innerliche Zustimmung erklärt, die Ehe eine vollendete; denn die Kirche kann da nur urteilen nach dem, was außen erscheint, mag auch die innerliche Zustimmung fehlen. Eine Ausnahme würde davon nur der Fall machen, wenn zweifellose Zeichen von Betrug oder List erscheinen (Extra de sponsal. cap. Is qui fidem ex Gregorio IX. et cap. Tua nos ex Innocentio).

c) I. Wer fleischlich sich so verbindet, stimmt zu dieser fleischlichen Verbindung zu; nicht aber zur Ehe; außer gemäß der Erklärung des kirchlichen Rechts.

II. Diese Erklärung ändert nichts an der wahren Sachlage, sondern ist ein Urteil gemäß den äußeren Anzeichen.

III. Wenn die Braut wirklich meint, der Bräutigam wolle durch die fleischliche Verbindung die Ehe zu einer vollständigen machen, so ist sie von der Fleischesschuld frei, wenn nicht offenbare Anzeichen des Trugs erscheinen; wie z. B. wenn der Bräutigam viel höher steht oder viel reicher ist oder

Ähnliches. Der Bräutigam aber ſündigt durch Unzucht und muß Buße thun für den begangenen Trug.

IV. Der Bräutigam muß jene heiraten, wenn er dem gleichen Stande angehört. Nimmt er jedoch thatſächlich eine andere zur Frau, ſo iſt es unmöglich, die frühere Verpflichtung einzuhalten; und es genügt, daß er ſie für eine andere Ehe ausſtattet. Und auch dazu iſt er nicht gehalten, wenn er ſehr viel höher ſteht wie die Braut; oder wenn überhaupt mit Wahrſcheinlichkeit vorausgeſetzt werden kann, daß die Braut nicht getäuſcht worden iſt, ſondern nur ſich ſo geſtellt hat, als ob ſie getäuſcht worden ſei.

Siebenundvierzigſtes Kapitel.

Über die erzwungene und bedingungsweiſe Zuſtimmung.

Erſter Artikel.

Es kann eine Zuſtimmung erzwungen werden.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Die Zuſtimmung iſt ein freier Willensakt. Alſo kann da kein Zwang walten.

II. „Erzwungen iſt das, deſſen Princip von außen kommt, während das danach Thätige nichts zu dieſem Princip beiträgt.“ Die Zuſtimmung aber kommt weſentlich von innen.

III. Alle Sünde wird durch Zuſtimmung vollendet. Alſo kann dieſe Zuſtimmung nicht erzwungen werden. Denn „niemand ſündigt in dem, was er nicht vermeiden kann“ (Aug. 3. de lib. arbitr. 18.). Da nun Zwang iſt „eine höhere Kraft, der nicht Widerſtand geleiſtet werden kann“ (l. 1. ff. de eo quod vi metusve), ſo kann die Zuſtimmung nie eine erzwungene ſein.

IV. Cicero ſagt: „Gewalt iſt der Angriff eines gewalthabenden, der ein Ding zurückhält innerhalb der Grenzen ſeiner Gewalt.“ Gewalt aber iſt entgegengeſetzt der Freiheit. Da alſo die Zuſtimmung von der Freiheit ausgeht, ſo iſt ſie der Gewalt oder dem Zwange unzugänglich.

Auf der anderen Seite kann das, was nicht ſein oder beſtehen kann, nichts hindern. Der Zwang aber hindert nach dem kanoniſchen Rechte die Ehe. Alſo kann die Zuſtimmung zur Ehe erzwungen werden.

In der Ehe iſt ein Kontrakt. Bei der Schließung eines Kontrakts aber kann der Wille gezwungen ſein; weshalb es im Rechte heißt (lib. 1. ff. l. c.): „Er ſoll Alles zurückerſtatten und nicht darauf Rückſicht nehmen, was auf Grund von Gewalt oder Furcht geſchehen iſt.“ Alſo kann auch in der Zuſtimmung zur Ehe eine Gewalt ſich finden.

b) Ich antworte; der Zwang oder das Gewaltſame ſchlechthin oder bedingungslos verurſacht ſchlechthin Notwendigkeit; wie wenn jemand körper-

licherweise zur Bewegung angetrieben wird; — dieser Zwang widerstreitet der freien Zustimmung. Ein anderer Zwang verursacht bedingungsweise Notwendigkeit, wie wenn jemand die Waren ins Meer wirft, damit das Schiff nicht zu Grunde gehe; und da ist wohl das, was man thut, an sich nicht freiwillig; es wird aber freiwillig in Anbetracht der einzelnen besonderen Umstände. Und da nun die moralischen Handlungen als solche immer unter einzelnen besonderen Umständen sich vollziehen, so ist das, was in Anbetracht der einzelnen besonderen Umstände geschieht, schlechthin freiwillig und nur unter einem gewissen Gesichtspunkte, nach einer Seite hin, nämlich die Sache an sich betrachtet, unfreiwillig. Solches Gewaltsame also kann sich finden in der Zustimmung, die ja ein Willensakt ist. Weil nun solche Gewalt dann besteht, wann eine bevorstehende Gefahr gefürchtet wird, so ist sie dasselbe wie Furcht, welche den Willen gewissermaßen zwingt, das zu thun, was man sonst nicht gethan hätte; während die ersterwähnte Gewalt nur Körperlichem gegenüber zwingend sein kann. Insofern also der Gesetzgeber nicht nur die innerlichen Thätigkeiten berücksichtigt, sondern weit mehr die äußerlichen, so versteht er unter Gewalt den Zwang schlechthin (in der ersterwähnten Weise) und scheidet so Gewalt und Furcht. Wir aber handeln jetzt von der innerlichen Zustimmung, der gegenüber ein wirklicher Zwang keine Geltung hat, sondern nur eine Gewalt, die dasselbe ist wie Furcht. Die Furcht aber ist nach den Rechtsgelehrten „ein Zittern des Geistes vor einer augenblicklich drohenden oder einer zukünftigen Gefahr."

c) Damit sind die Einwürfe erledigt. Denn die ersten handeln vom äußeren körperlichen Zwange, die anderen von der Furcht.

Zweiter Artikel.

Es giebt eine Furcht, die auch auf einen standhaften Mann zwingende Gewalt ausüben kann.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Zur Standhaftigkeit gehört es, eben nicht in Gefahren zu zittern. Die Furcht aber ist ein Zittern vor Gefahr.

II. „Das Schrecklichste ist der Tod" (3 Ethic. 6.). Die standhaften aber zittern nicht davor.

III. Unter den anderen Gefahren wird von den guten vorzugsweise der Verlust des guten Namens gefürchtet. Dies ist aber nicht eine Furcht, die den standhaften befällt; denn sie gehört nach den Gesetzen nicht zu dem, was berechtigt, etwas aus Furcht zu thun (lib. 7. ff. de eo quod metus).

IV. Die Furcht läßt in jenem, den sie zu etwas zwingt, eine Sünde zurück; denn sie läßt ihn versprechen das, was er nicht halten will, und so läßt sie ihn lügen. Ein standhafter aber begeht aus keinerlei Furcht eine Sünde. Also hat ein standhafter keine Furcht, die ihn zwänge etwas zu thun.

Auf der anderen Seite waren Abraham und Isaak standhafte Männer. Von Furcht gezwungen aber sagten sie, ihre Gattinnen seien ihre Schwestern (Gen. 12. u. 26.).

Wo auch immer etwas gemischt Gewaltsames ist, da besteht eine Furcht, die zwingt. Solches gemischt Gewaltsame aber übt auf einen jeden seinen Einfluß aus, wie standhaft auch immer er sei; wie z. B. jeder aus Furcht vor der Gefahr des Schiffbruchs die Waren aus dem Schiffe werfen würde.

b) Ich antworte, es werde jemand durch Furcht gezwungen, der aus diesem Grunde etwas thut, was er sonst nicht thun wollte; damit er das Nämliche vermeide, was er fürchtet. Nun unterscheidet sich darin der standhafte mit Rücksicht auf zwei Punkte vom unstandhaften: 1. mit Rücksicht auf den Umfang der Gefahr, welche er fürchtet; denn der standhafte folgt der gesunden Vernunft, welche ihm zeigt, was für etwas preiszugeben oder zu thun sei. Immer aber ist die geringere Gefahr oder das größere Gut zu erwählen. Deshalb wird der *standhafte* durch die Furcht vor einem größeren Übel gezwungen, das mindere zu ertragen; nicht aber wird er gezwungen, ein größeres Übel auf sich zu nehmen, damit er ein minderes vermeide. Der *unstandhafte* aber wird durch die Furcht gezwungen, das größere Übel auf sich zu nehmen, damit er das mindere vermeide; er thut Sünde aus Furcht vor einer körperlichen Strafe. Der *hartnäckige* dagegen sträubt sich, auch ein geringeres Übel zu tragen, damit er ein größeres meide. Sonach hält der standhafte die Mitte fest zwischen dem unstandhaften und dem hartnäckigen. Es besteht 2. der Unterschied in der Abschätzung der drohenden Gefahr. Denn der standhafte wird gezwungen durch eine mit ruhiger Festigkeit abgewogene, mit größter Wahrscheinlichkeit auftretende Gefahr; der unstandhafte durch einen leichten Anschein, nach Prov. 28.: „Es flieht der gottlose und niemand verfolgt."

c) I Der standhafte fürchtet wohl; aber wann, wie und wo es sich gebührt (3 Ethic. 6.).

II. Die Sünden sind die größten Übel. Um sie zu begehen also läßt sich nie der standhafte zwingen. Weit eher wählt er den Tod (3 Ethic. 6 et 9.). Unter den äußeren Übeln sind die größeren jene, welche auf die eigene Person sich richten; wie der Tod, Schläge, Entehrung durch Unzucht, Sklaverei oder Knechtschaft. Um diesen zu entgehen erträgt der standhafte vielmehr andere geringere körperliche Übel, wie Verlust am Vermögen. Hier macht es keinen Unterschied, ob es die eigene Person sei oder die der Gattin, der Kinder, der Eltern.

III. Der Verlust des guten Namens ist wohl ein größerer Nachteil, aber es kann demselben leicht begegnet werden. Deshalb rechnen die Rechtsgelehrten ihn nicht zu den Gegenständen der Furcht für einen standhaften.

IV. Der standhafte wird nicht gezwungen zu lügen, denn er will in jenem Augenblicke geben; nachher aber will er sein gutes Recht wahrnehmen und gerichtlich die Wiedererstattung fordern, wenn er nicht etwa versprochen hat, er werde keine Wiedererstattung fordern. Das aber kann er nicht versprechen, daß er es nicht zur Anzeige bringen werde. Denn dies wäre gegen das Gut der Gerechtigkeit; und dazu kann er nicht gezwungen werden, daß er gegen die Gerechtigkeit handle.

Dritter Artikel.

Die erzwungene Zustimmung räumt die Ehe hinweg.

a) Dem scheint nicht so. Denn:

I. Wie zur Ehe die Zustimmung, so wird zur Taufe gefordert die Absicht. Wer aber durch Furcht gezwungen sich taufen läßt, empfängt die Taufe. Also eine erzwungene Zustimmung macht nicht ungültig die Ehe.

II. Das gemischt Gewaltsame hat nach 3 Ethic. 1. mehr vom Frei-

willigen an sich wie vom Charakter des Unfreiwilligen. Anders aber kann die Zustimmung keine erzwungene sein als kraft des gemischt Freiwilligen. Also wird der Charakter des Freiwilligen nicht genommen; und somit besteht da eine Ehe.

III. Demjenigen, der gezwungen zu einer Ehe zugestimmt hat, wird geraten, er solle an der Ehe festhalten; denn den Anschein des Schlimmen hat es nach 1. Thess. 5. zu versprechen und nicht zu erfüllen, und vor jedem Scheine des Schlimmen sollen wir uns fernhalten.

Auf der anderen Seite sagt eine Dekretale (c. Cum locum, de spons.): „Weil eine Zustimmung da nicht statthaben kann, wo Furcht oder Zwang dazwischen tritt; so ist es notwendig, daß dort, wo von jemandem eine Zustimmung gefordert wird, aller Zwang fernbleibt."

Die Ehe bezeichnet die Verbindung Christi mit der Kirche; diese aber vollzieht sich mit liebevollster Freiheit.

b) Ich antworte, das Band der Ehe sei ein beständig dauerndes. Was also der beständigen Dauer widerstreitet, hebt auch die Ehe auf. Jene Furcht aber, vor der auch der standhafte sich beugt, hebt die beständige Dauer eines Kontraktes auf; denn es kann vollständige Wiedererstattung gefordert werden. Diese Furcht also und der damit verbundene Zwang, wie solche auf einen standhaften selber Einfluß ausübt, hebt die Ehe auf; nicht aber eine andere. Ein standhafter Mann nun wird als ein tugendhafter erachtet, der da das Maß bildet für die menschlichen Handlungen (3 Ethic. 4.).

Man sagt zwar, im genannten Falle bestehe eine wahre Ehe innerlich vor Gott, wenn auch nicht mit Rücksicht auf den Richterspruch der Kirche; weil letztere annimmt, die innerliche Zustimmung habe gefehlt wegen der Furcht. Doch dies will nichts heißen. Denn die Kirche kann bei keinem eine Sünde annehmen, bis eine solche bewiesen wird. Es sündigt aber jemand, wenn er sagt, er stimme zu und stimmt trotzdem nicht zu. Die Kirche also nimmt an, in solchem Falle habe der betreffende wirklich zugestimmt; aber sie urteilt, diese so erzwungene Zustimmung sei nicht hinreichend, um eine Ehe herzustellen.

c) I. Die Absicht in der Taufe ist nicht wirkende Ursache in der Taufe, sondern ist bloß ein Willensakt seitens des Täuflings. Die Zustimmung ist aber wirkende Ursache für die Ehe.

II. Zur Ehe gehört der vollständige Charakter des Freiwilligen, denn die Ehe soll beständig dauern; nicht also ein beliebiges Freiwilliges genügt.

III. Nicht immer wird geraten, an der einmal eingegangenen Ehe festzuhalten, sondern nur wann infolge der Auflösung Gefahr gefürchtet wird. Der betreffende sündigt an sich nicht, wenn er die Ehe auflöst; denn jene Versprechen nicht erfüllen, die man wider Willen gemacht hat, ist nicht ein Anschein des Schlimmen.

Vierter Artikel.

Die von seiten des zwingenden Teiles erzwungene Zustimmung stellt keine Ehe her.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Ist eine von den zustimmenden Personen selber jene, welche die Zustimmung der anderen erzwingt, so ist das immerhin das Zeichen einer

geistigen Verbindung. Denn in einer solchen kann jener, der die Liebe hat, verbunden sein mit dem, der sie nicht hat. Also kann auch eine Ehe bestehen zwischen jenem, der will und jenem, der nicht will.

II. Wenn jene, die gezwungen ward, nachher freiwillig zustimmt, so besteht jedenfalls eine wahre gültige Ehe. Wer aber gezwungen hat, wird durch die Zustimmung der anderen nun nicht gebunden. Also ist es eine Ehe kraft der ersten Zustimmung, zu der ein Teil gezwungen ward.

Auf der anderen Seite ist bei der Ehe die gegenseitige Beziehung und Verpflichtung ganz gleichermaßen auf beiden Seiten. Besteht also ein Hindernis von der einen Seite her, so ist es keine Ehe von der anderen her.

b) Ich antworte, da die Ehe eine ganz gleichmäßige Beziehung ist in einer jeden der zwei Personen, so könne sie nicht im einen Teile sein, ohne daß sie im anderen Teile ist. Was also Hindernis ist für die Ehe im einen Teile, ist ebenso Hindernis im anderen Teile; denn es kann jemand nicht Gatte sein einer Frau, die nicht seine Gattin ist oder umgekehrt; wie keine als Mutter bezeichnet werden kann und zugleich ohne Kind. Deshalb sagt man im allgemeinen: „Die Ehe hinkt nicht."

c) I. Die Thätigkeit des liebenden kann wohl übergehen in den nichtliebenden; aber eine Einigung zwischen beiden kann nur dann sein, wann das Lieben gegenseitig ist (8 Ethic. 1.).

II. Durch die frei hinzutretende Zustimmung des Teiles, der zuerst gezwungen worden ist, vollzieht sich nicht eine Ehe, außer wenn die vorhergegangene Zustimmung des anderen Teiles noch andauert. Will dieser nicht mehr, so entsteht keine Ehe.

Fünfter Artikel.

Die bedingte Zustimmung.

a) Eine solche stellt keine Ehe her. Denn:

I. Was bedingungsweise angenommen wird, das spricht man nicht einfach schlechthin aus. In der Ehe aber muß die Zustimmung einfach schlechthin sein.

II. Die Ehe muß eine zuverlässig gewisse sein. Das ist aber bei bedingungsweise Ausgesagtem nicht der Fall; da waltet vielmehr Zweifel vor.

Auf der anderen Seite ist die Ehe ein gewisser Kontrakt; also kann sie wie andere Kontrakte unter Bedingungen abgeschlossen werden.

b) Ich antworte: Ist die beigesetzte Bedingung auf das Gegenwärtige gerichtet und stellt sie sich nicht gegen die der Ehe entsprechenden Güter auf, sei sie ehrbar oder nicht ehrbar; so ist die Ehe gültig, sobald die Bedingung sich bewahrheitet findet; sie ist ungültig, sobald die Bedingung nicht sich bewahrheitet findet. Stellt sie sich aber auf gegen die der Ehe entsprechenden Güter, so besteht da keine Ehe. Richtet sich die Bedingung auf das Zukünftige, so ist sie entweder etwas in sich Notwendiges, wie daß die Sonne morgen aufgeht; und solche Ehe besteht als gültige, denn derartige Bedingungen sind gegenwärtig in ihren Ursachen; – oder sie ist etwas vom Zufall Abhängiges, wie z. B. daß man so und so viel Geld haben müsse oder die Zustimmung der Eltern; und solche Bedingungen stellen die Ehe auf die Stufe von Verlöbnissen, es besteht da keine wahre Ehe.

c) Damit beantwortet.

Sechster Artikel.

Durch das Gebot des Vaters kann niemand zur Ehe gezwungen werden.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Kolosſ. 3, 20.: „Kinder, gehorchet eueren Eltern in Allem."

II. Gen. 28., wo Iſaak dem Jakob befahl, kein Mädchen zu heiraten von den Töchtern Kanaans.

III. Niemand darf für jemanden verſprechen, auch nicht mit Eidſchwur, den er nicht unter ſeiner Gewalt hat. Die Eltern aber verſprechen gegenſeitig ihre Kinder zur Ehe, auch unter Eidſchwur.

IV. Der geiſtige Vater, der Papſt, kann zur geiſtigen Ehe zwingen; nämlich die biſchöfliche Würde anzunehmen. Alſo kann der leibliche Vater zur leiblichen Ehe zwingen.

Auf der anderen Seite kann das Kind gegen den Willen des Vaters in einen Orden treten.

Die Verlöbniſſe, welche die Eltern für ihre Kinder machen, ſind ohne die ſpätere Zuſtimmung dieſer letzteren nicht gültig; cap. Ex litteris, de despons. impub.

b) Ich antworte, da in der Ehe eine beſtändig dauernde Verpflichtung enthalten iſt, ſo könne der Vater ſein Kind nicht zu einer Ehe zwingen; dazu gehört volle Freiheit. Wohl aber kann der Vater einen der Vernunft angemeſſenen Rat geben. Und in dieſem Falle verhält ſich das Kind zu der vom Vater angeführten vernünftigen Urſache, wie es ſich verhält zum Gebote des Vaters. Iſt nämlich dieſe Urſache eine zwingend überzeugende oder eine von der Ehrbarkeit ausgehende, ſo zwingt das Gebot des Vaters im ſelben Maße wie dieſe Urſache; ſonſt zwingt es gar nicht.

c) I. Das Wort des Apoſtels gilt nicht für die Dinge, wo das Kind ebenſo frei iſt wie der Vater. Dazu gehört jene Ehe, wodurch der Sohn ja auch ſeinerſeits Vater wird.

II. Hier war die Urſache maßgebend, die den Iſaak zu dieſem Gebote bewog. Es war dies einerſeits die Bosheit jener Mädchen und andererſeits der Umſtand, daß der Samen Kanaans aus dieſem Lande, welches der Herr dem Abraham verſprochen, vertrieben werden ſollte.

III. Der Schwur gilt da unter der ſtillſchweigenden Vorausſetzung, wenn die Kinder ſpäter dies gutheißen; die Eltern verpflichten ſich nur dazu, das Ihrige zu thun, damit ſie den Kindern das betreffende Verlöbnis möglichſt anraten.

IV. Man ſagt wohl, der Papſt könne niemanden verpflichten, die biſchöfliche Würde anzunehmen, weil darin jeder frei ſein müſſe. Aber damit ginge die kirchliche Ordnung zu Grunde, da manchmal gerade jene, die am geeignetſten ſind, die biſchöfliche Würde nicht annehmen wollen.

Deshalb muß man ſagen, hier beſtehe keine Ähnlichkeit. Denn in der genannten geiſtigen Ehe iſt keine körperliche Knechtſchaft und Verpflichtung wie in der leiblichen Ehe. Die geiſtige Ehe nämlich iſt mit der Aufgabe betraut, für das öffentliche Beſte zu ſorgen und die geiſtigen Güter dem öffentlichen Beſten gemäß zu verwalten, nach 1. Kor. 4.: „So erachte

uns der Menſch wie Diener Chriſti und Verwalter der Geheimniſſe Gottes.“ Es wird da eine einfache Gewalt anvertraut, während bei der leiblichen Ehe der eine Teil dem Körper nach in der Gewalt des anderen iſt.

Achtundvierzigſtes Kapitel.

Der Gegenſtand der Zuſtimmung.

Erſter Artikel.

Die Zuſtimmung zur Ehe iſt nicht dasſelbe wie die Zuſtimmung zur fleiſchlichen Verbindung.

a) Jene Zuſtimmung, welche die Urſache der Ehe iſt, iſt die Zuſtimmung zur fleiſchlichen Verbindung. Denn:

I. Hieronymus ſagt (cap. Voventibus, dist. 27.): „Denen, welche Jungfräulichkeit geloben, gereicht zur Verdammnis nicht nur das Heiraten, ſondern auch, wenn ſie wollen heiraten.“ Dies iſt aber nur der Fall, weil die Zuſtimmung zur Ehe eben die Zuſtimmung zur fleiſchlichen Verbindung iſt, die geradezu im Gegenſatze ſteht zur Jungfräulichkeit.

II. Zwiſchen Brüder und Schweſter kann Alles erlaubterweiſe ſo geſchehen wie zwiſchen Mann und Frau, ausgenommen die fleiſchliche Verbindung. Es iſt ihnen aber nicht erlaubt, zuzuſtimmen zur Ehe miteinander. Alſo iſt dies dasſelbe: Zuſtimmen zur Ehe und Zuſtimmen zur fleiſchlichen Verbindung.

III. Sagt die Frau zum Manne: „Ich ſtimme zu, daß du mich heirateſt, wenn du nicht fleiſchlich dich mit mir verbindeſt,“ ſo iſt dies keine Zuſtimmung zur Ehe.

IV. In jedem Dinge entſpricht der Anfang dem Ende. Das Vollenden der Ehe aber iſt die fleiſchliche Verbindung; ihr Anfang iſt die Zuſtimmung. Alſo iſt dieſe Zuſtimmung gerade die zur fleiſchlichen Verbindung.

Auf der anderen Seite blieb der heilige Johannes der Evangeliſt nach der Zuſtimmung zur Ehe Jungfrau dem Leibe und dem Geiſte nach. Der aber der fleiſchlichen Verbindung zuſtimmt, iſt nicht Jungfrau dem Leibe und dem Geiſte nach.

Die Wirkung entſpricht der Urſache. Die Zuſtimmung aber iſt die Urſache der Ehe. Wäre dies alſo die Zuſtimmung zur fleiſchlichen Verbindung, ſo müßte die fleiſchliche Verbindung zum Weſen der Ehe gehören; was nicht der Fall iſt.

b) Ich antworte, jene Zuſtimmung, welche die Ehe herſtellt, iſt die Zuſtimmung zur Ehe; denn die Wirkung des eigenen Willens iſt das Gewollte ſelber. Wie alſo die fleiſchliche Verbindung ſich verhält zur Ehe, ſo iſt die Zuſtimmung, welche die Ehe herſtellt, eine Zuſtimmung zur fleiſchlichen Verbindung. Die Ehe nun iſt (Kap. 44, Art. 1 und Kap. 45, Art. 1.

ad II.) dem Wesen nach nicht die fleischliche Verbindung, sondern das Zusammenleben von Mann und Frau mit Beziehung auf die fleischliche Verbindung und auf Anderes, welches daraus folgt, soweit den verehelichten Gewalt gegeben wird über den Gebrauch des Körpers des anderen Teiles. Zustimmen also zur Ehe heißt der fleischlichen Verbindung zustimmen wie einer Wirkung, die in der Ursache enthalten ist; es ist aber nicht ein Zustimmen ausdrücklich zum thatsächlichen Gebrauche dieser Gewalt. Etwas Anderes ist es immer noch, ein Ding besitzen; und etwas Anderes, es gebrauchen.

c) I. Die Zustimmung zur Ehe ist verdammenswert für geweihte Jungfrauen, weil dadurch Gewalt eingeräumt wird über das, was ihnen nicht erlaubt ist; nicht gerade weil dadurch der eigene Körper thatsächlich einem anderen zum Gebrauche überlassen wird. Von der Ehe der seligsten Jungfrau III. Kap. 29, Art. 2.

II. Bruder und Schwester können auch keine gegenseitige Gewalt haben in ihre Körper mit Beziehung auf die fleischliche Verbindung.

III. Jene ausdrückliche Bedingung widerstreitet der Übergabe der betreffenden Gewalt, nicht direkt dem thatsächlichen Gebrauchen.

IV. Der Anfang der Ehe entspricht dem Vollenden, wie der Zustand oder die Gewalt dem thatsächlichen Gebrauchen.

Zweiter Artikel.

Die Zustimmung zur Ehe mit einer bestimmten Person, auf Grund einer unehrbaren Ursache, macht die Ehe nicht ungültig.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Nur eine Ursache besteht von einem Wesen. Die Ehe aber ist ein einiges Sakrament. Also kann sie nicht zur Ursache haben die absichtliche Beziehung auf noch einen anderen Zweck als auf den, wegen dessen sie von Gott eingesetzt worden.

II. Die Verbindung der Ehe ist von Gott, nach Matth. 19.: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen." Die Verbindung aber auf Grund eines unehrbaren Zweckes ist nicht von Gott.

III. Wenn man in den anderen Sakramenten nicht die Absicht hat, welche die Kirche hat bei Spendung des Sakramentes, so ist es kein wahres Sakrament. Die Kirche aber hat keine unehrbare Absicht.

IV. Nach Boëtius (I. op. loc. A causa) „ist das selber auch gut, dessen Zweck gut ist." Die Ehe aber ist immer etwas Gutes. Geschieht sie also wegen eines schlechten Zweckes, so ist es keine Ehe.

V. Die Ehe bezeichnet die Verbindung Christi mit der Kirche, wo von etwas Unehrbarem nicht die Rede sein kann.

Auf der anderen Seite tauft wahrhaft derjenige, der den anderen wirklich taufen will; aber in der Absicht, einen Geldgewinn zu haben.

b) Ich antworte, die Zweckursache der Ehe könne: 1. an sich, auf Grund der inneren Natur der Ehe, betrachtet werden; und diese ist immer gut, denn die Ehe hat von Natur den Zweck, Nachkommenschaft zu erzeugen und Unzucht zu vermeiden. Dann kann 2. die Zweckursache der Ehe betrachtet werden auf Grund dessen, was die zwei Teile, welche die Ehe schließen, nebenbei von der Ehe erwarten. Das aber folgt der Ehe und setzt diese als eine geschlossene voraus; von da her empfängt nicht die Ehe

den Charakter des Guten oder Schlechten, sondern einzig die betreffenden Personen werden davon berührt, die Solches beabsichtigen. Solcher Absichten aber können zahllose sein; ehrbare und unehrbare.

c) I. Dies gilt vom Haupt- und leitenden Zwecke. Neben- und untergeordnete Zwecke können ohne Zahl bestehen.

II. Die Verbindung als die Beziehung selber der beiden Personen zu einander ist immer gut und von Gott. Wird aber die Thätigkeit der beiden Personen und die Ursache, derentwegen sie diese Verbindung eingehen, erwogen, so kann diese schlecht sein. So ist die Nachkommenschaft aus der Unzucht immer etwas Gutes; und doch ist die Ursache davon etwas Schlechtes. Denn sie kommt von dieser Ursache, insoweit dieselbe etwas Gutes in sich schließt und von Gott ist.

III. Die Absicht der Kirche, ein wahres Sakrament herzustellen, gehört notwendig zu jedem Sakramente. Die Absicht der Kirche aber, daß daraus etwas Gutes erfolge, ist nicht notwendig zum Sakramente selber gehörig, sondern ist eine Vollendung desselben. Wer diese Absicht nicht hat, sündigt, aber das Sakrament bleibt als solches bestehen.

IV. Jenes Schlechte ist nicht der Zweck der Ehe; sondern derer, die sie schließen.

V. Die Verbindung eben selber ist dieses Zeichen; nicht die Thätigkeit derer, die sie schließen.

Neunundvierzigstes Kapitel.

Über die der Ehe entsprechenden Güter.

Erster Artikel.

Die Ehe schließt Güter ein, welche den ehelichen Akt entschuldigen.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Wie die Erhaltung des Einzelwesens keiner Entschuldigung bedarf, z. B. das Essen und Trinken, so auch um so weniger die Erhaltung der Gattung; da dieselbe ein höheres natürliches Gut ist. Dazu aber dient die Ehe.

II. Die Freundschaft zwischen Mann und Frau ist naturgemäß (8 Ethic. 12.); sie schließt in sich ein das Ehrbare, Nützliche und Ergötzliche. Also ist da kein Gut nötig, was die Ehe entschuldigte.

III. Die Ehe ist eingesetzt 1. als Befriedigung einer natürlichen Aufgabe; und so bedarf sie keiner Entschuldigung, da sie auch im Paradiese bestand, wo „die Ehen ehrbar gewesen wären und das Ehebett unbefleckt" (Aug. 9. sup. Gen. ad litt. 3.); — 2. als Arznei; und so bedarf deren Wirksamkeit erst recht keiner Entschuldigung, wie auch kein anderes Sakrament.

IV. Zu Allem, was ehrbar geschehen kann, dienen Tugenden. Also bedarf der eheliche Akt höchstens der Tugenden in der Seele und sonst keines Gutes.

Auf der anderen Seite gestattet der Apostel den ehelichen Akt „gemäß einer Erlaubnis" (1. Kor. 7.); setzt also voraus, daß derselbe im jetzigen Stande der Schwäche einer Entschuldigung bedürfe.

Gemäß dem Charakter der natürlichen Wesensgattung kommt die Unzucht überein mit dem ehelichen Akte. Da nun die erstere unehrbar ist, bedarf es für den letzteren eines Gutes, das ihn entschuldigt.

b) Ich antworte, kein weise denkender dürfe einen Nachteil erleiden, soweit dies in seinem Bemessen liegt, ohne daß er einen gleichwertigen Ersatz oder ein größeres Gut in dieser Weise erreiche. Wer also einen solchen Nachteil wählt, der bedarf dessen, daß mit demselben ein Vorteil verbunden sei, der ihn auf- oder überwiegt. In der Ehe aber tritt ein Nachteil ein 1. infolge der Heftigkeit des Ergötzens, welches die Thätigkeit der Vernunft aufhebt, so daß man im ehelichen Akte nichts geistig verstehen kann; — 2. infolge der Kämpfe des Fleisches, welche die Eheleute haben (nach 1. Kor. 7.), und der Sorgen um das Zeitliche. Dieser Nachteil also wird durch besondere Vorteile aufgewogen oder überwogen, welche man als die der Ehe entsprechenden Güter bezeichnet, die nämlich den ehelichen Akt entschuldigen und zu etwas Ehrbarem machen.

c) I. In der Thätigkeit des Essens ist kein so heftiges Ergötzen, welches die Vernunft in ihrem Akte aufhebt: 1. weil wohl die Zeugungskraft, durch welche die Erbsünde fortgepflanzt wird, im höchsten Grade angesteckt und verdorben ist; die Nährkraft aber ist dies nicht; — 2. weil den Mangel in seinem Einzelsein jeder in höherem Grade in sich fühlt wie den Mangel, welcher sich auf die Gattung bezieht. Also treibt zum Essen das eigene Gefühl des Mangels an; um aber anzutreiben zu jener Thätigkeit, welche dem Mangel in der Gattung abhilft, hat die göttliche Vorsehung ein großes Ergötzen damit verbunden; und dieses setzt sogar die Tiere in Bewegung, die von der Erbsünde nicht angesteckt sind. Da ist also nicht das nämliche Verhältnis.

II. Diese Güter der Ehe gehören zum Wesenscharakter der Ehe; sie und nicht etwas der Ehe Äußerliches verursachen die Ehrbarkeit des ehelichen Aktes.

III. Daß die Ehe der Natur dient und Arznei ist, also den Charakter des Guten und Ehrbaren, hat sie eben auf Grund dieser Güter.

IV. Die Güter, welche in der Ehe eingeschlossen werden, verhalten sich zur Tugend wie Umstände, welche den Tugendakt seinem Wesen nach begründen. Sie machen also, daß der eheliche Akt ein Tugendakt sein kann.

Zweiter Artikel.

Fides, proles, sacramentum; die Treue, die Nachkommenschaft, die Unauflöslichkeit des Sakramentes sind die Güter der Ehe.

a) Gegen diese Aufzählung spricht Folgendes:

I. Die Ehe wird auch wegen der Vorteile des gemeinschaftlichen Lebens eingegangen; nicht allein wegen der Nachkommenschaft. Nicht also die letztere, sondern auch die Gemeinsamkeit des Lebens müßte als ein solches Gut dastehen.

II. Die Verbindung der Kirche mit Christo, welche durch die Ehe bezeichnet wird, vollendet sich durch die heilige Liebe. Also ist diese vielmehr ein Gut der Ehe.

III. Daß der Mann keiner anderen Frau ehelich sich nähert, gehört zur Treue; daß er die eheliche Pflicht leistet, zur Gerechtigkeit. Also letztere ist auch ein solches Gut.

IV. Wie Unauflöslichkeit, so gehört zur Ehe, damit sie die Einigung Christi mit der Kirche bezeichne, auch dies, daß einer nur mit einer verbunden sei. Also müßte auch diese Einheit der Ehe und nicht bloß ihre Unteilbarkeit ausgesprochen sein.

V. Auf der anderen Seite genügt eine einzige Tugend, um einen Akt zu einem ehrbaren zu machen; also genügt da die Treue.

VI. Die Nachkommenschaft hat den Charakter eines nützlichen Gutes; also gehört sie nicht hierher, wo es sich darum handelt, den ehelichen Akt zu etwas Ehrbarem zu machen.

VII. Nichts darf angeführt werden als Eigenschaft seiner selbst. Die Ehe aber ist eben ein Sakrament. Also darf man hier nicht das „Sakrament" als ein Gut oder als eine Eigenschaft der Ehe anführen.

b) Ich antworte: Insoweit die Ehe einer Aufgabe der Natur dient, hat sie einen zweifachen Zweck wie jeder Tugendakt: Der erste ist von seiten des thätigseienden, nämlich die auf den gebührenden Zweck gerichtete Absicht; — und dafür wird angesetzt das Gut der Nachkommenschaft; der zweite ist von seiten der betreffenden Thätigkeit, die da ihrer „Art" nach eine gute ist, wenn sie mit dem rechten Gegenstande oder Stoffe sich beschäftigt; — und so besteht das Gut der Treue. Insoweit die Ehe ein Sakrament ist, hat sie ebenfalls ein Gut, das man als das Sakrament bezeichnet.

c) I. Im Gute der Nachkommenschaft wird mitverstanden das der Erziehung, worin das gemeinsame häusliche Leben eingeschlossen ist; denn „die Eltern sammeln für die Kinder" (2. Kor. 12.).

II. Die Treue wird hier nicht als Glaube, d. h. als theologische Tugend, genommen; sondern als Teil der Gerechtigkeit. Denn die Ehe ist ein Kontrakt, wonach man das halten muß, was man versprochen hat; und sonach ist eine solche bestimmte Frau für einen solchen bestimmten Mann.

III. In der Treue ist eingeschlossen die eheliche Pflicht, die einer dem anderen leisten muß.

IV. Im Gute des Sakramentes ist zu verstehen Alles das, was der Ehe deshalb folgt, weil sie ein Zeichen der Verbindung Christi mit der Kirche ist; nicht bloß die Unauflöslichkeit.

V. Die Treue ist hier keine eigene Tugend, sondern die Eigenschaft einer Tugend.

VI. Wie der gebührende Gebrauch des nützlichen Gutes den Charakter des Ehrbaren trägt, weil eben der Gebrauch ein gebührender ist; so macht auch die gebührende Zweckbeziehung zu einem nützlichen Gute dieses zu einem ehrbaren auf Grund der Vernunft, deren Richtschnur man folgt. Und so ist der eheliche Akt mit Bezug auf die Nachkommenschaft nützlich; zugleich aber auch als gebührend geordneter ehrbar.

VII. „Sakrament" will hier heißen „Unauflöslichkeit". Oder man kann sagen, der Charakter eines Sakramentes, also eines Zeichens für eine heilige Sache, trete hinzu zur Ehe an sich betrachtet, die jedoch auch als der Natur dienend ehrbar ist. Danach wäre also unter

„Sakrament", als einem Gute der Ehe, hier Alles das verstanden, was die Ehe ehrbar macht auf Grund dessen, was sie bezeichnet, und nicht die Unauflöslichkeit allein.

Dritter Artikel

Der Grad des Wertes dieser drei Güter.

a) Das Gut des „Sakramentes" ist nicht das höchste. Denn:

I. An der Spitze steht immer der Zweck, also hier die Nachkommenschaft.

II. Was als Gattungsunterschied zur gemeinsamen „Art" tritt, steht höher als diese „Art"; wie das „vernünftig" im Menschen höher steht als das „sinnbegabt". Sakrament zu sein aber ist für die Ehe die „Art"; das Gut der Nachkommenschaft und der Treue treten näher bestimmend hinzu wie ein Gattungsunterschied, denn danach ist es dieses bestimmte Sakrament. Also ist das „Sakrament" nicht das höchste Gut in der Ehe.

III. Die Wirkung kann nicht höher stehen wie die Ursache. Nun ist die Zustimmung die Ursache für die Ehe. Da nun eine solche Zustimmung häufig sich ändern kann, so kann auch deren Wirkung, die Ehe, sich ändern; und somit ist die Unauflösbarkeit nicht immer eine die Ehe begleitende Eigenschaft.

IV. Wie eine Ehe gefunden werden kann ohne Nachkommen und ohne Treue, so auch ohne Unauflösbarkeit; wie z. B. wenn der eine Teil vor der fleischlichen Vollendung der Ehe in einen Orden tritt. Also ist auch nicht aus diesem Grunde das „Sakrament" das Hauptgut in der Ehe.

V. Sakramente, die eine beständig dauernde Wirkung haben, prägen einen Charakter ein; was bei der Ehe nicht statthat.

Auf der anderen Seite ist das, was zur Begriffsbestimmung gehört, im höchsten Grade dem betreffenden Dinge wesentlich. Die Unauflöslichkeit aber wird in die Begriffsbestimmung der Ehe gesetzt und nicht die Nachkommenschaft oder die Treue. Also ist das „Sakrament", wozu die Unauflöslichkeit gehört, das Hauptgut in der Ehe.

Die göttliche Kraft, welche in den Sakramenten wirkt, ist stärker wie die menschliche. Die Nachkommenschaft und die Treue aber gehören zur Ehe, insoweit sie einer Aufgabe der Natur dient; die Unauflöslichkeit oder daß die Ehe Sakrament ist, kommt von der göttlichen Kraft. Also ist da, im letztgenannten, das Hauptgut.

b) Ich antworte; es kann etwas einem Dinge in höherem Grade mit Rücksicht auf dessen Wesen entsprechen, und etwas Anderes kann an Würde für dieses Ding höher stehen. Was also die Würde anbetrifft, so steht an der Spitze jener drei Güter jedenfalls das „Sakrament"; denn es wirkt Gnade, während der Natur die zwei anderen Güter dienen. Kommt das Wesen aber der Ehe in Betracht, so kann die Nachkommenschaft und die Treue genommen werden: a) als in sich selbst thatsächlich bestehend und so gehören beide zum thatsächlichen Gebrauche der Ehe, durch welchen Nachkommen erzeugt und die Kontraktsbedingungen eingehalten werden. Die Unauflöslichkeit aber gehört zum Wesen der Ehe an sich; denn daraus, daß die Gatten sich gegenseitig Gewalt einräumen über ihren Leib, folgt dies, daß sie nicht getrennt werden können, so daß wohl ohne

Nachkommen und ohne Treue eine Ehe gefunden werden kann, aber nicht ohne Unauflöslichkeit, denn eine Sache hängt nicht von ihrem Gebrauche ab. Danach also ebenfalls ist das „Sakrament“ wesentlicher wie die anderen zwei Güter. Man kann dann b) das Wesen der Ehe ansehen, insoweit die Nachkommenschaft und die Treue da sind wie in ihren Principien, so daß damit die Absicht, die Treue einzuhalten und Nachkommen zu erzeugen, gemeint ist; und so kann ohne dieses eine Ehe sich gleichfalls nicht finden, so daß wer etwas diesem Entgegengesetztes als Bedingung zum Ehepakt hinzufügen wollte, keine Ehe schlösse. Und danach ist das Wesentlichste in der Ehe das Gut der Nachkommenschaft; dann kommt das Gut der Treue; an dritter Stelle das Sakrament. So ist auch das natürliche Sein dem Menschen wesentlicher; das Sein der Gnade aber giebt eine höhere Würde.

c) I. Der Zweck ist in der Absicht das Erste, in der Ausführung das Letzte; und so verhält es sich mit der Nachkommenschaft unter den Gütern der Ehe. Sie ist nach einer Seite hin das Hauptsächlichste, nach der anderen Seite hin nicht.

II. Das „Sakrament“ hier gehört zur näheren Bestimmung der „Art“ Sakrament, ist also wie ein Gattungsunterschied im Verhältnisse zu dieser „Art“; denn es drückt aus die besondere Art und Weise wie die Ehe als Sakrament Heiliges bezeichnet.

III. Hochzeiten sind „nur Güter für die sterblichen“ (Aug. de bono conjugali c. 9.). Denn nach der Auferstehung „werden sie weder heiraten noch geheiratet werden“ (Matth. 22.). Das Band der Ehe also geht nur bis zum Tode und heißt danach untrennbar. Einzig der körperliche Tod kann es trennen, wenn die Ehe durch fleischliche Verbindung vollendet worden ist; — und der geistige Tod (durch Eintritt in den Ordensstand) trennt es, wenn die Ehe nur ein geistiges Band gewesen, also nicht körperlich vollendet worden ist.

IV. Die Zustimmung kann materiell vergehen, nämlich gemäß dem gemachten Willensakte; formell vergeht sie nicht, nämlich insoweit sie gegeben ward zu einem unauflöslichen Bunde. Da nun jeder Akt seinen Gattungscharakter empfängt vom Gegenstande her; so ist die Zustimmung zur Ehe von der Wirkung der Unauflöslichkeit begleitet.

V. Jene Sakramente, die einen Charakter einprägen, verleihen eine geistige Gewalt; die Ehe verleiht Gewalt nur über Leiber.

Vierter Artikel.

Durch die benannten Güter wird der eheliche Akt thatsächlich entschuldigt.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Das Gut der vernünftigen Thätigkeit ist größer wie alle die erwähnten. Dieses Gut aber wird verletzt durch den ehelichen Akt.

II. Wird Gutes zum Schlechten hinzugefügt im Bereiche des Moralischen, so wird das Ganze schlecht. Ein guter Umstand nun kann nie aus einer an sich schlechten Handlung eine gute machen; wohl aber ein schlechter Umstand eine an sich gute Handlung verderben. Der eheliche Akt aber an sich ist schlecht, weil verdorben durch die Begierlichkeit.

III. Wo ein Übermaß der Leidenschaft ist, da ist ein Fehler im Bereiche des Moralischen. Jene drei Güter aber heben nicht das Übermaß der Leidenschaft beim ehelichen Akte auf.

IV. Man schämt sich nur vor etwas Unanständigem (Damasc. 2. de orth. fide 15.). Die Güter der Ehe aber machen nicht, daß man sich des ehelichen Aktes nicht schämt.

Auf der anderen Seite wäre dann der eheliche Akt nichts als Unzucht, was gegen Kap. 41, Art. 3. ist.

Die Güter der Ehe sind wie gebührende Umstände des ehelichen Aktes. Solche Umstände aber genügen, damit ein Akt gut sei. Also entschuldigen die besagten Güter in der Weise den ehelichen Akt, daß er keineswegs Sünde ist.

b) Ich antworte, es werde ein Akt entschuldigt 1. von seiten des thätigseienden, wie z. B. die Unkenntnis entschuldigt, daß der betreffende Akt gar nicht oder doch nicht so sehr schlecht sei; — 2. von seiten der Natur des Aktes selber, so daß der betreffende Akt nichts Schlechtes sei; und so entschuldigen die besagten Güter den ehelichen Akt, so daß dieser gut ist im Bereiche des Moralischen, insofern es da Gleichgültiges nicht giebt. Nun wird ein Akt „gut" genannt: a) kraft der Güte, die der Tugend innewohnt; danach hat der Akt von da her den Charakter des Guten, von wo her derselbe es hat, in der richtigen Mitte zu stehen; und dies thun für den ehelichen Akt die Güter der Nachkommenschaft und der Treue, worin auch die eheliche Pflichtleistung eingeschlossen ist; — b) kraft der Güte, die einem Sakramente innewohnt, wonach ein Akt nicht nur gut, sondern heilig genannt wird; diese Güte hat der eheliche Akt von der Unauflöslichkeit der Verbindung, wonach er bezeichnet die Verbindung Christi mit der Kirche. Also rechtfertigen so recht eigentlich die benannten Güter den ehelichen Akt.

c) I. Nur die Thätigkeit der Vernunft wird unterbrochen. Dies ist aber nichts Schlimmes, daß eine Thätigkeit, welche ihrer „Art" nach ein besseres Gut ist, unterbrochen wird zu gunsten einer minder guten; sonst müßte man ja immer das Beste thun. So kann einer die beschaulich betrachtende Thätigkeit unterlassen, damit er z. B. esse.

II. Nicht das Übel der Schuld begleitet untrennbar den ehelichen Akt, sondern das Übel der Strafe; nämlich der Ungehorsam der niederen Kräfte gegenüber der Vernunft. Also stimmt der Einwurf nicht; denn nach ihm müßte der eheliche Akt immer ein schuldiger sein.

III. Das Übermaß der Leidenschaft wird beurteilt, nicht an sich betrachtet, sondern im Verhältnisse zur Vernunft; insoweit die Leidenschaft die Vorschrift der Vernunft überschreitet. Das Ergötzen aber beim ehelichen Akt kann sehr und über alle Maßen groß sein dem Umfange nach; und es überschreitet trotzdem nicht die Grenzen der Vernunft, die vorher dies geregelt hat, wenn sie es auch nicht während des Aktes selber kann.

IV. Jene Scham ist nicht von der Schuld, sondern von der Strafe verursacht; wie der Mensch vor jeglichem, auch natürlichem, Fehler sich schämt.

Fünfter Artikel.

Der eheliche Akt kann ohne die benannten Güter nicht entschuldigt oder gerechtfertigt werden.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Es kann jemand kraft seines rein natürlichen Begehrens zum ehelichen Akte angetrieben werden, so daß er keines der drei Güter beabsichtigt. Was aber kraft des rein natürlichen Begehrens geschieht, das ist kein Übel; da das Übel „außerhalb der Natur und außerhalb der Ordnung ist" (Dionys. 4. de div. nom.).

II. Wer seine Frau gebraucht, nur um Unzucht zu vermeiden, der sündigt nicht; denn dafür ist die Ehe gestattet der menschlichen Schwäche, nach 1. Kor. 7. Dabei bezweckt er aber keines der drei genannten Güter.

III. Nach Belieben kann man gebrauchen, worüber man Gewalt hat; der Leib der Frau steht aber durch die Ehe unter der Gewalt des Mannes und umgekehrt.

IV. Der eheliche Akt ist gut in seiner „Art"; also kann keine Absicht, die nicht moralisch schlecht ist, ihn schlecht machen. Es kann aber jemand den Leib seiner Frau gebrauchen ohne schlechte Absicht; wenn er auch nicht vor sich hat eines der drei genannten Güter; z. B. wenn er seine körperliche Gesundheit bezweckt.

Auf der anderen Seite schwindet die Wirkung, wenn die Ursache fortfällt. Nun sind die drei genannten Güter die Ursache dafür, daß der eheliche Akt etwas Ehrbares ist. Fallen also diese Güter als Ursache fort, so schwindet die Ehrbarkeit des ehelichen Aktes.

Der eheliche Akt unterscheidet sich von der Unzucht nur durch diese drei Güter. Also ist er ohne diese ganz gleichbedeutend mit der Unzucht.

b) Ich antworte, wie die drei Güter der Ehe dem Zustande nach es machen, daß dem Wesen nach die Ehe ehrbar sei und heilig; so machen sie auch, insoweit jene zwei Güter in Betracht kommen, welche den ehelichen Akt berücksichtigen, daß der eheliche Akt ein ehrbarer sei, wenn thatsächlich diese zwei Güter beabsichtigt werden. Kommen also die zwei Ehegatten zusammen um der Kindererzeugung willen oder um die eheliche Pflicht zu leisten, was zur Treue gehört, so ist der eheliche Akt von aller Sünde frei. Das dritte Gut, das „Sakrament", aber gehört zum Wesen allein der Ehe; es macht deshalb die Ehe selber zu etwas Ehrbarem, nicht aber bezieht es sich auf den ehelichen Akt, als ob deshalb dieser ohne Sünde wäre, weil er, um etwas zu bezeichnen, geleistet würde. Nur allein also in den ersten beiden Fällen kommen die Ehegatten ohne Sünde zusammen; sonst ist zum mindesten läßliche Sünde im ehelichen Akte.

c) I. Die Nachkommenschaft, als Gut des Sakramentes, fügt etwas hinzu zur Nachkommenschaft, insoweit sie von der Natur beabsichtigt wird. Denn die Natur will nur die Erhaltung der Menschengattung; das Sakrament aber will, daß die Nachkommenschaft weiter zu Gott hinbezogen werde. Also darf dem Zustande oder dem thatsächlichen Akte nach die Absicht des zeugenden nicht stehen bleiben bei der bloßen Natur, sondern muß weiter sich erstrecken, wie das Sakrament dies in sich schließt. Sonst würde die Natur den letzten Zweck des Aktes bilden, was ohne Sünde nicht sein

kann. Daraus folgt nicht, daß der Antrieb der Natur schlecht, sondern daß er unvollkommen ist, wenn er nicht durch das Sakrament vollendet wird.

II. Hat der eine Gatte die Absicht, daß der andere die Unzucht vermeide, und thut er deshalb den ehelichen Akt, so ist da keine Sünde; denn dies ist eine Art und Weise, die eheliche Pflicht zu leisten. Thut er es, um für die eigene Person die Unzucht zu vermeiden, so ist dies läßliche Sünde. Dafür ist die Ehe nicht eingesetzt, außer „gemäß einem gewissen Nachlassen oder Erlauben" (1. Kor. 7.), was läßliche Sünden betrifft.

III. Ein einziger gebührender Umstand macht nicht den Akt gut; es darf also jemand nicht, wie auch immer, seine Gewalt gebrauchen, sondern wie es sein muß, nach allen gebührenden Umständen.

IV. Die Gesundheit zum Zwecke haben, ist zwar etwas Gutes. Aber von etwas her seine Gesundheit erwarten, was zu ihr keine Zweckbeziehung hat; macht, daß diese Absicht schlecht ist. So würde dessen Absicht keine rechte sein, der die Taufe suchte, nur um körperlich zu gesunden.

Sechster Artikel.

Wer seine Gattin gebraucht, ohne auf eines der drei Güter seine Absicht zu richten, nur allein der Ergötzung halber, sündigt an und für sich nicht schwer.

a) Das Gegenteil wird bewiesen:

I. Zu Ephes. 5. (Viri diligite) sagt Hieronymus: „Ergötzungen, welche in den Umarmungen unzüchtiger Frauenzimmer gesucht werden, sind verdammenswert in den Gattinnen." Also ehelich mit der Frau leben nur wegen des Ergötzens, ist schwere Sünde.

II. Die Zustimmung zum Ergötzen an sich ist Todsünde (I., II. Kap. 74, Art. 8.). Wer aber seine Frau nur des Ergötzens halber gebraucht, der stimmt dem Ergötzen an sich zu.

III. Wer den Gebrauch einer Kreatur nicht auf Gott bezieht, der genießt dieser Kreatur wie des letzten Endzweckes und sündigt somit schwer. Das thut aber jener, der seine Frau bloß des Ergötzens halber gebraucht.

IV. Nach Gregor XII. (ep. 31.) soll jener vom Eintritte in die Kirche abgehalten werden, der in solcher Weise seine Frau gebraucht. Nur für eine Todsünde aber wird jemand exkommuniziert.

Auf der anderen Seite gehört nach Augustin solches fleischliches Zusammenleben zu den täglichen Sünden, für die man im Vaterunser betet, daß sie nachgelassen werden (2. cont. Julian. 12.).

Wer bloß um des Ergötzens willen Speise zu sich nimmt, sündigt nicht schwer. Also gilt dies auch rücksichtlich des Gebrauches der Frau.

b) Ich antworte, manche meinen, wenn die Begierde an erster Stelle zum ehelichen Akte antreibt, sei dies Todsünde; treibt sie nebenbei, so sei dies läßliche Sünde; mißfällt aber ganz und gar und wird verachtet die Begierde, so sei dies dann ohne Sünde. Danach wäre es Todsünde, die Ergötzung im Akte selbst zu suchen; läßliche Sünde, die dargebotene Ergötzung anzunehmen; Vollkommenheit, sie zu hassen. Doch dies kann nicht so sein. Denn nach 10 Ethic. 3 et 4. gilt dasselbe Urteil von dem Ergötzen und der entsprechenden Thätigkeit; denn das Ergötzen an einer guten Handlung ist etwas Gutes, das an einer schlechten etwas Schlechtes. Da

also der eheliche Akt nicht an sich etwas Schlechtes ist, so kann es auch keine Todsünde sein, das Ergötzen daran zu suchen.

Wird jedoch dieses Ergötzen gesucht über die Grenzen der Ehrbarkeit der Ehe hinaus, so daß nämlich jemand an der Frau nur das sucht, daß sie ein Weib ist und nicht daß sie Gattin, bereit dasselbe mit ihr zu thun, wenn sie nicht seine Gattin wäre; — so ist dies Todsünde. Eine solche Glut der Leidenschaft geht hinaus über die Güter der Ehe. Wird aber das Ergötzen gesucht innerhalb der Grenzen der Ehe, daß nämlich in einer anderen, wie in der Frau, ein solches Ergötzen nicht gesucht würde; so ist dies läßliche Sünde.

c) I. Dann sucht der Mann in der Frau Ergötzen wie an einer feilen Dirne, wenn er nur das von ihr erwartet (also alles Andere ausschließt), was er von einer Dirne erwarten würde.

II. Die Zustimmung zu einem geschlechtlichen Zusammenleben, welches als Todsünde dasteht, ist ebenso Todsünde; so verhält sich aber nicht der eheliche Akt.

III. Obgleich der Mann thatsächlich das Ergötzen nicht auf Gott bezieht, so sieht er doch darin nicht den letzten Endzweck für seinen Willen; sonst würde er es nehmen da, wo er es fände. Also genießt er nicht der Kreatur als einer Kreatur; sondern gebraucht dieselbe seinetwegen, sich aber bezieht er, wenn auch nicht thatsächlich, so doch dem Zustande nach auf Gott.

IV. Dies wird nicht gesagt, als ob der Mensch deshalb die Exkommunikation verdiente; sondern weil er zu geistigen Dingen ungeeignet wird, da er in jener Thätigkeit ganz Fleisch ist.

Fünfzigstes Kapitel.

Die Aufzählung der Ehehindernisse.

a) Unzulässigerweise werden Hindernisse aufgezählt für die Ehe. Denn:

I. Den anderen Sakramenten werden keine Hindernisse entgegengestellt. Also darf dies auch nicht bei der Ehe geschehen.

II. Je unvollkommener etwas ist, desto weniger an Zahl sind die Art und Weisen, um es zu hindern. Die Ehe aber ist unter den Sakramenten das minder vollkommene. Also müssen für sie wenige Hindernisse bestehen.

III. Wo die Krankheit sich findet, da muß auch die Arznei angewandt werden. In allen Menschen aber ist die Krankheit der Begierlichkeit. Also darf kein Mensch als unfähig erachtet werden, als Arznei dafür das Sakrament der Ehe zu empfangen.

IV. Ungesetzmäßig wird genannt das, was gegen das Gesetz verstößt. Solche Hindernisse aber, wie sie der Ehe gegenüber aufgestellt werden, sind gegen das Naturgesetz. Denn das Naturgesetz bleibt unveränderlich; diese Hindernisse aber finden sich für jeden verschiedenen Stand der Natur verschieden aufgestellt, wie z. B. mehrere Grade der Blutsverwandtschaft sich als Hindernisse für die Ehe aufgestellt finden zu der einen Zeit und nicht

zu der anderen. Das menschliche positive Gesetz zudem scheint keine Hindernisse für die Ehe aufstellen zu können, da die Ehe gleich den anderen Sakramenten göttlicher Einsetzung sich erfreut. Also darf man der Ehe keine Hindernisse gegenüberstellen, nach welchen es für einige Personen ungesetzmäßig ist, eine Ehe zu schließen.

V. Zwischen „gesetzmäßig" und „ungesetzmäßig" liegt nichts in der Mitte, da dies ein Gegensatz wie zwischen Ja und Nein ist. Also kann es keine Ehehindernisse geben, kraft deren sich Personen finden, die in der Mitte stehen zwischen „gesetzmäßig" und „ungesetzmäßig".

VI. Die Verbindung wie zwischen Gatten ist nur erlaubt in der Ehe. Alle solche unerlaubte Verbindungen aber müssen für ungültig erklärt werden. Hindert also es ein Hindernis, daß eine Ehe geschlossen werde, so macht sie durch ihr thatsächliches Bestehen selber ungültig die geschlossene Ehe. Es brauchen somit gar nicht Hindernisse aufgestellt zu werden für eine noch zu schließende Ehe und andere daneben, welche die geschlossene ungültig machen.

VII. Die Unauflösbarkeit gehört zum Wesen der Ehe. Also kann kein Hindernis eine bereits geschlossene Ehe auflösen.

VIII. Auf der anderen Seite müssen zahllos viele Hindernisse bestehen. Denn die Ehe ist ein Gut; in zahllos vielfacher Weise aber kann an einem Gute ein Mangel eintreten (Dion. de div. nom. 4.).

IX. Die Hindernisse der Ehe werden aufgestellt nach den Beschaffenheiten und Verhältnissen der einzelnen besonderen Personen. Solcher Beschaffenheiten und Verhältnisse aber können zahllos viele sein.

b) Ich antworte, bei der Ehe gehöre Manches zum Wesen der Ehe und Manches zu deren höherer Feierlichkeit; wie dies auch bei den anderen Sakramenten der Fall ist. Da nun, wenn auch diese größere Feierlichkeit fortfällt, noch immer ein wahres gültiges Sakrament übrig bleibt; so bewirken jene Hindernisse, welche sich bloß auf jene Feierlichkeit beziehen, es nicht, daß trotz ihrer nicht eine wahre gültige Ehe hergestellt würde. Sie lösen die einmal geschlossene Ehe nicht auf, aber sie stellen sich der Schließung derselben entgegen; wie z. B. das Verbot der Kirche, die geschlossene Zeit. Sie sind zusammengefaßt in den Worten:

Ecclesiae vetitum, nec non tempus feriatum,
Impediunt fieri, permittunt juncta teneri.

Jene Hindernisse aber, welche dem entgegenstehen, was zum Wesen der Ehe gehört, machen, daß keine wahre gültige Ehe zustandekommt; sie lösen auf die geschlossene. Folgende Verse fassen sie zusammen:

Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Si sis affinis, si forte coire nequibis,
Haec socianda vetant connubia, facta retractant.

Deren Zahl kann so erklärt werden: Entweder steht das Hindernis auf seiten des Ehekontrakts oder auf seiten der eheschließenden. Von seiten des Ehekontrakts kann die Ehe, da sie ein freiwilliger Kontrakt ist, gehindert werden durch Unkenntnis und Gewalt. Danach sind zwei Ehehindernisse: 1. Der Irrtum, error, und 2. die Gewalt oder der Zwang, vis. Von seiten der eheschließenden Personen kann die Ehe gehindert werden entweder schlechthin, daß der betreffende mit niemandem eine Ehe

schließen kann; was geschieht, wenn er den ehelichen Akt nicht setzen kann; und zwar weil er überhaupt unfähig ist zu einem solchen; und so ist 3. die Ohnmacht für das fleischliche Zusammenleben, impotentia; oder weil er nicht frei ist für die Schließung einer Ehe, und so ist 4. die Leibeigenschaft, conditio; oder weil er erlaubterweise keine Ehe schließen kann, und so ist 5. das Gelübde, votum, und 6. die höhere Weihe, ordo. Oder es kann ein Hindernis bestehen gegenüber einer bestimmten Person; und zwar weil man schon verheiratet ist und so ist 7. das Band oder ligamen oder weil das Verhältnis zu einer anderen Person fehlt, sei es auf Grund der allzu großen Entfernung von ihr, und so ist 8. das Hindernis der fremden Religion, disparitas cultus; — sei es auf Grund der zu nahen Verwandtschaft und zwar 9. auf Grund der Blutsverwandtschaft, cognatio; 10. auf Grund der Eheverwandtschaft, affinitas; 11. auf Grund der öffentlichen Ehrbarkeit, publica honestas, wenn Personen sich nahe stehen wegen einer dritten, die mit der einen von den beiden ein Eheverlöbnis hat; — sei es endlich auf Grund der ungebührlichen fleischlichen Verbindung, die vor der zu schließenden Ehe mit ihr stattgefunden hat; und so ist 12. das Verbrechen des Ehebruches, crimen adulterii.

c) I. Auch für die anderen Sakramente bestehen Hindernisse, wenn etwas ihrem Wesen oder der Feierlichkeit ihrer Spendung mangelt. Speciell aber werden für die Ehe Hindernisse aufgestellt: 1. Weil sie zwischen zwei Personen geschlossen wird; und so kann sie auf mehrfachere Weise gehindert werden; — 2. weil sie in uns und in Gott ihre Ursache hat, während die anderen Sakramente nur in Gott ihre Ursache haben, so daß auch für das Sakrament der Buße, welches ja auch in uns gewissermaßen eine Ursache hat, Hindernisse angesetzt werden, wie Heuchelei, Scherz ꝛc.; — 3. weil die anderen Sakramente geboten oder geraten werden; dieses aber betrifft ein minderes Gut, ist secundum indulgentiam, gemäß einem Nachlassen. Damit also Gelegenheit geboten werde, an höhere Vollkommenheit zu denken, werden hier mehr Hindernisse aufgestellt wie in den anderen Sakramenten.

II. Das Vollkommenere kann in mehrfacherer Weise gehindert werden deshalb weil dazu mehr erfordert wird. Besteht jedoch etwas Unvollkommeneres, zu dessen Herstellung ebenfalls Mehreres erfordert wird, so werden sich da auch mehrere Hindernisse finden; — und so ist es bei der Ehe.

III. Es giebt noch andere wirksamere Heilmittel, um dieser Krankheit der Begierde abzuhelfen.

IV. Ungesetzmäßig verhält sich eine Person zur Schließung einer Ehe, weil sie im Gegensatze steht zum Gesetze, welches zur Regelung der Ehe bestimmt ist. Nun dient die Ehe einer Aufgabe der Natur und gehört somit zum Naturgesetze; sie ist Sakrament und gehört somit zum göttlichen Gesetze; sie dient dem gemeinschaftlichen Leben und untersteht somit dem menschlichen Gesetze. Also von seiten aller dieser verschiedenen Gesetzesquellen kann eine Person „unrechtmäßig" werden für die Eingehung einer Ehe. Bei den anderen Sakramenten ist dies nicht so; denn sie sind nichts Weiteres wie Sakramente. Und weil das Naturrecht gemäß den verschiedenen Ständen oder Zuständen unter den Menschen verschiedene nähere Bestimmungen an sich zuläßt, wie ja auch das positive Recht sich ändert gemäß den verschiedenen Verhältnissen der Menschen, zu den verschiedenen Zeiten; so können in verschiedenen Zeiten verschiedene Personen unrechtmäßig in dieser Beziehung gewesen sein.

V. Das Gesetz kann etwas vorschreiben oder verbieten entweder ganz

und gar oder zum Teil, nämlich mit Bezug auf einzelne Fälle. Also dazwischen liegt etwas in der Mitte: „ganz gegen das Gesetz sein" und „ganz gemäß dem Gesetze sein;" nämlich „nach der einen Seite hin gegen das Gesetz sein" und „nach einer anderen Seite hin für das Gesetz sein." Und so stehen auch Personen in der Mitte zwischen „schlechthin unrechtmäßig" und „schlechthin rechtmäßig".

VI. Es giebt Hindernisse, welche hindern das zu schließende Ehebündnis; aber das geschlossene nicht auflösen; sie bewirken nur, daß man eine Sünde begeht, wenn man es unter diesen Hindernissen, z. B. in den geschlossenen Zeiten, abschließt. So würde jemand, der nach dem Essen konsekrierte, gültig konsekrieren; aber eine schwere Sünde begehen.

VII. Man sagt, solche Hindernisse lösten das geschlossene Ehebündnis auf. Nicht als ob eine wahre Ehe bestanden hätte, denn eine solche ist unauflöslich; sondern thatsächlich nur war die Ehe geschlossen worden, nicht aber rechtmäßig oder gültig. Tritt ein ähnliches Hindernis zu der bereits rechtmäßig geschlossenen und fleischlich vollendeten Ehe hinzu; so vermag es nicht, sie aufzulösen.

VIII. Nebensächliche Hindernisse für ein Gut sind endlos, wie alle Ursachen, die kraft ihrer Natur nicht aufeinander Beziehung haben (causae per accidens). Die Ursachen aber, die ihrer Natur nach darauf gerichtet sind, ein Gut zu verderben, sind geregelt und bestimmt; denn sie sind entgegengesetzt den jenes Gut herstellenden Ursachen.

IX. Die Verhältnisse der einzelnen Personen können auf einige allgemeine zurückgeführt werden, deren Zahl dann bestimmt ist. So hat auch die Arzneikunde und Ähnliches gewisse Regeln, trotzdem sie sich mit den endlos verschiedenen Verhältnissen der einzelnen befaßt.

Einundfünfzigstes Kapitel.

Das Ehehindernis des Irrtums (error).

Erster Artikel.

Der Irrtum hindert die Ehe seiner inneren Natur nach.

a) Dieses Ehehindernis ist nicht zulässigerweise angesetzt. Denn:

I. Die Zustimmung als wirkende Ursache der Ehe wird gehindert wie das Freiwillige. Letzteres aber kann gehindert werden durch Unkenntnis (3 Ethic. 1.), was nicht dasselbe ist wie Irrtum; die Unkenntnis nämlich setzt insoweit keinerlei Kenntnis voraus, wohl aber der Irrtum, „der da Falsches als wahr annimmt" (Aug. 9. de Trin. 11.). Also mußte dieses Ehehindernis vielmehr Unkenntnis heißen wie Irrtum.

II. Was seiner Natur nach die Ehe hindern kann, steht im direkten Gegensatze zu den Gütern der Ehe. So verhält es sich aber nicht mit dem Irrtume. Also hindert er nicht seiner Natur nach die Ehe.

III. Wie die Zustimmung zur Ehe, so ist die Absicht zur Taufe erfordert. Wenn aber jemand den Johannes tauft in der Meinung es sei Petrus, so ist doch der Johannes getauft. Also schließt der Irrtum nicht die Ehe aus.

IV. Zwischen Lia und Jakob war eine wahre Ehe; und doch war der Irrtum an dieser Ehe schuld.

Auf der anderen Seite heißt es in den Digesten (Si per errorem ff. de Jurisd. omn. judic.): „Was steht so im Gegensatze zur Zustimmung wie der Irrtum?"

Die Zustimmung besagt etwas Freiwilliges. Der Irrtum aber hindert das Freiwillige. Denn „das Freiwillige ist Jenes, dessen Princip in dem ist, der jene Einzelheiten kennt, in denen die Thätigkeit sich vollzieht." Dies aber ist beim Freiwilligen nicht der Fall (3 Ethic. 1.; Dam. 2. de orth. fide 22.).

b) Ich antworte; was seiner Natur nach die Ursache hindert, das hindert auch die Wirkung. Der Irrtum aber macht ungültig die Zustimmung, welche die wirkende Ursache für die Ehe ist; da jeder freie Willensakt vorausſetzt den entsprechenden Akt der Vernunft, so daß, mangelt die richtige Kenntnis, auch notwendig in dem entsprechenden Willensakte der Zustimmung, dessen Richtschnur die Vernunft ist, ein wesentlicher Mangel sein muß. Also macht dem Naturrechte nach der Irrtum ungültig die Ehe.

c) I. Allerdings ist an sich betrachtet die Unkenntnis verschieden vom Irrtume; da letzterer doch einen positiven Erkenntnisakt einschließt, die bloße Unkenntnis aber nicht. Soweit es aber darauf ankommt, den Charakter des Freiwilligen zu hindern, macht es keinen Unterschied, Unkenntnis zu sagen oder Irrtum. Denn keine Unkenntnis kann ein Hindernis für das Freiwillige sein außer jene, welche einen Irrtum in sich schließt, da ja der Willensakt vorausſetzt das Urteil der Vernunft. Wo also danach Unkenntnis ist, da ist Irrtum. Deshalb wird hier Irrtum als die nächste Ursache bezeichnet.

II. Der Irrtum steht direkt im Gegensatze zur Ursache der Ehe, nicht zur Ehe an sich.

III. Der sakramentale Charakter der Taufe wird nicht direkt von der Absicht des taufenden verursacht; sondern vom materiellen Elemente, das außen angewandt wird. Die Absicht wirkt da nur als hinleitend dieses Element auf die ihm eigene Wirkung. Das eheliche Band aber wird verursacht direkt von der Zustimmung. Also ist da keine Ähnlichkeit.

IV. Die Ehe zwischen Lia und Jakob ward nicht hergestellt durch die fleischliche Verbindung, die einem Irrtume folgte, sondern durch die nachträglich gegebene Zustimmung. Von Sünde waren beide entschuldigt.

Zweiter Artikel.

Nicht jeder Irrtum hindert die Ehe.

a) Jeder thut dies. Denn:

I. Der Irrtum hindert seiner Natur nach die Ehe; also jeder Irrtum.

II. Größer ist der Irrtum des Glaubens in jenen Ketzern, die dieses Sakrament nicht annehmen wollen, wie ein Irrtum in der Person. Also

müßte er in höherem Grade die Ehe hindern. Also entweder keiner hindert die Ehe oder jeder.

III. Der Irrtum macht die Ehe ungültig, weil er das Freiwillige nimmt. Die Unkenntnis aber eines jeden Umstandes nimmt das Freiwillige fort (3 Ethic. 1.). Also nicht allein der Irrtum in der Person oder im Stande der Person hindert, sondern ein jeder.

IV. Wie der Stand der Leibeigenschaft anhaftet der Person, so jede Beschaffenheit des Leibes oder der Seele gleichermaßen. Nun hindert der Stand der Leibeigenschaft die Ehe, also gleichermaßen jeder Irrtum in den Verhältnissen oder Eigenschaften.

V. Wie Freiheit und Leibeigenschaft, so gehört Adel und Nicht-Adel oder hoher und niedriger Stand zur Beschaffenheit der Person. Also muß dies Alles ganz in gleicher Weise die Ehe hindern.

VI. Wie die Leibeigenschaft hindert, so auch die Verschiedenheit im Kulte und die Unfähigkeit zur fleischlichen Verbindung. Also müßte der Irrtum in den beiden letzten Dingen ebenfalls die Ehe hindern.

VII. Auf der anderen Seite kann auch der Irrtum in der Person die Ehe nicht hindern. Denn wie im Kauf und Verkauf dies nichts macht, ob das eine Gold für das andere gegeben wird; so kann es auch hier, da die Ehe ein Kontrakt ist, nichts machen, wenn die eine Frau für die andere gegeben wird.

VIII. Viele Jahre kann dieser Irrtum bestehen und Söhne und Töchter können schon gezeugt sein. Es wäre dann hart zu sagen, die betreffenden Gatten müßten getrennt werden. Also hat der Irrtum die Ehe nicht gehindert.

IX. Die Frau kann mit dem Bruder dessen, dem sie ehelich zugestimmt hat, fleischlich zusammenleben, glaubend es sei der, dem sie zugestimmt. Dann kann sie aber nicht zum ersten zurückkehren; und so hat der Irrtum die Ehe nicht ungültig gemacht, da sie bei dem, mit dem sie gelebt, bleiben muß.

b) Ich antworte, in der Weise wie der Irrtum Unfreiwilliges verursacht entschuldige er von der Sünde; und danach hindere er die Ehe. Nun entschuldigt der Irrtum nicht von Sünde, wenn er sich nicht auf jenen Umstand erstreckt, dessen Entfernung oder Setzung den Unterschied macht zwischen dem Erlaubten und Unerlaubten. Denn wenn jemand den Vater mit einem eisernen Stocke schlägt in der Meinung, es sei ein Stock von Holz; so wird er dadurch nicht ganz entschuldigt, aber doch von einem gewissen entsprechend größeren Umfange der Sünde. Schlägt jemand jedoch aus Versehen den Vater, meinend, er züchtige rechtmäßig seinen Sohn; so ist er, vorausgesetzt daß er die nötige Sorgfalt angewandt, ganz entschuldigt. Also muß der Irrtum, welcher die Ehe hindert, auf etwas sich richten, was zum Wesen der Ehe gehört. Zweierlei nun schließt die Ehe in sich ein: nämlich die zwei verehelichten Personen und die gegenseitige Gewalt über den Leib, worin die Ehe besteht. Das Erstere entfernt der Irrtum in der Person; das Zweite der Irrtum im Stande, da der leibeigene nicht Gewalt hat über seinen Leib und diesen somit nicht ohne die Zustimmung seines Herrn frei einer anderen Person überlassen kann. Diese beiden Irrtümer also hindern die Ehe, die anderen nicht.

c) I. Der Irrtum an sich hindert nicht die Ehe; aber mit dem beschränkenden Zusatze, daß er etwas dem Sakramente Wesentliches betrifft.

II. Der Irrtum im Glauben betreffs der Ehe hat zum Gegenstande das, was der Ehe folgt; nämlich ob sie ein Sakrament oder überhaupt

ob ſie erlaubt ſei. Ein ſolcher Irrtum hindert nicht die Ehe; wie auch ein ähnlicher Irrtum bezüglich der Taufe nicht das Einprägen des ſakramentalen Charakters hindert, wenn nur der betreffende das empfangen will, was die Kirche giebt, mag er auch glauben, es ſei nichts.

III. Nicht die Unkenntnis eines jeden einzelnen Umſtandes verurſacht Unfreiwilliges, was von der Sünde entſchuldigt (ſ. oben).

IV. Die Verſchiedenheit im Vermögen oder in ſonſtigen Verhältniſſen gehört nicht zum Weſen der Ehe; wie die Verſchiedenheit im beſagten Stande.

V. Der Irrtum im adeligen Stande hindert nur dann die Ehe, wenn er am Ende gleichbedeutend iſt mit einem Irrtume in der Perſon; nicht aber an ſich betrachtet. Stimmt alſo die Frau direkt dieſer Perſon zu, ſo macht der Irrtum in ſeinem adeligen Stande nichts. Hat ſie aber direkt die Abſicht, nur den Sohn des Königs zu heiraten, welche Perſon auch immer derſelbe ſei; ſo iſt, wird ihr ein anderer vorgeſtellt, dies ein Irrtum in der Perſon und hindert die Ehe.

VI. Der Irrtum in den anderen Hinderniſſen der Ehe hindert ebenfalls die Ehe. Das wird aber nicht ſpeciell hier erwähnt, weil, mag da Kenntnis ſein oder nicht, die Ehe immerdar ungültig iſt. Ehelicht eine Frau z. B. einen Subdiakon, ſo iſt die Ehe ungültig; mag da ein Irrtum obwalten oder nicht.

VII. Das Geld in den Kontrakten wird als Wertmeſſer für andere Dinge genommen und nicht an ſich betrachtet. Da iſt es nun gleich, ob dieſes Geld gegeben wird oder jenes, wenn nur der gleiche Wert herauskommt. Wäre aber ein Irrtum in der Sache, die man um ihrer ſelbſt willen ſucht, ſo würde der Kontrakt nichtig ſein; wie wenn man anſtatt eines Pferdes einen Eſel ſendete. Ähnlich iſt es hier.

VIII. Will der im Irrtum geweſene Teil nicht von neuem zuſtimmen, ſo beſteht da keine Ehe; wie lange dieſe auch gedauert haben möchte.

IX. Hatte ſie dem anderen noch nicht ehelich zugeſtimmt, ſo kann ſie den behalten, mit dem ſie aus Irrtum fleiſchlich gelebt hat; und ſie darf nicht zum Bruder zurückkehren. Hat ſie jedoch ehelich dem erſten zugeſtimmt, ſo muß ſie den zweiten, mit dem ſie aus Irrtum fleiſchlich gelebt, verlaſſen und zum erſten zurückkehren; es entſchuldigt dann die Unkenntnis des Thatbeſtandes von der Sünde. So wäre entſchuldigt die Frau, welche nach vollzogener Ehe, vom blutsverwandten ihres Mannes getäuſcht, mit dieſem fleiſchlich lebte; denn der Betrug eines anderen kann nicht beſchädigen den betrogenen.

Zweiundfünfzigstes Kapitel.

Über das Ehehindernis der Leibeigenschaft (servitus).

Erster Artikel.

Die Leibeigenschaft hindert die Ehe.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Leibeigenschaft hat keinen Gegensatz zur Ehe; sonst könnten überhaupt leibeigene keine Ehe schließen.

II. Was gegen die Natur ist kann nicht hindern das, was gemäß der Natur ist. Die Leibeigenschaft aber ist gegen die Natur, nach Gregor p. 2. c. 6.: „Gegen die Natur ist es, daß der Mensch Herr sein will über den Menschen," und nach Gen. 1.: „Damit der Mensch herrsche über die Fische des Meeres ꝛc.," nicht also über den Menschen. Die Ehe aber gehört zum Naturrechte.

III. Dieses Hindernis wäre kein naturrechtliches, denn von Natur sind alle Menschen gleich (l. c. et princ. digestorum l. Manumissionis, ff. de Justitia et Jure); auch keines nach dem positiven Rechte, das ja vom Naturrechte sich ableitet (Cicero de inv. 2.).

IV. Wenn die Leibeigenschaft des einen Teiles vom anderen gekannt wird, so ist sie kein Ehehindernis; also auch nicht an sich.

V. Wie man sich irren kann, meinend es sei jemand leibeigen; so kann man sich irren, meinend es sei jemand frei. Die Freiheit aber steht nicht als Ehehindernis da.

VI. Der Aussatz macht die Gemeinschaft der Ehe beschwerlicher und hindert mehr das Beste der Nachkommenschaft wie die Leibeigenschaft; — er gilt aber nicht als Ehehindernis.

b) Ich antworte; mit der Ehe sei die Leistung der ehelichen Pflicht verbunden. Wenn also jemand, der sich verpflichtet, nicht weiß, daß der andere Teil unfähig sei, der betreffenden Verpflichtung nachzukommen, so ist der Kontrakt dadurch aufgehoben. Und so macht die Unkenntnis davon daß der andere Teil leibeigen sei, also es nicht bei ihm steht, der ehelichen Pflichtleistung nachzukommen, ganz gleichermaßen die Ehe ungültig wie die Unkenntnis der Unfähigkeit (impotentia), eine fleischliche Verbindung einzugehen. Besteht die Kenntnis von solchen Hindernissen, so existieren letztere nicht mehr.

c) I. Die Leibeigenschaft steht im Gegensatze zum ehelichen Akte, zu dem der eine Teil auf Verlangen des anderen verpflichtet ist; und zum Wohle der Nachkommen, die ebenfalls leibeigen werden. Weil aber jemand rücksichtlich dessen was ihm gebührt freiwillig einen Nachteil leiden kann, so bleibt die Ehe bestehen, wenn die Leibeigenschaft vom anderen Teile gewußt und doch die Ehe eingegangen wird. Und da ebenso in der Ehe eine gleichmäßige Verpflichtung besteht für die Leistung des ehelichen Aktes, so kann der eine Teil nicht verlangen, daß die Verpflichtung des anderen eine größere

sei wie die eigene. Und deshalb *gelten* Ehen, die leibeigene zwischen einander eingehen; mag auch der eine Teil meinen der andere sei frei.

II. Es kann etwas gegen die *erste* Absicht der Natur sein und nicht gegen die *zweite*. So ist gegen die erste allgemeine Absicht der Natur alles Vergehen und Verderben, Altwerden und Ähnliches; denn die Natur will die Vollendung. Es ist dies aber nicht gegen die *zweite*, auf die besonderen Verhältnisse sich richtende. Denn weil die Natur das Sein in dem Einen nicht wahren kann, erzeugt sie ein Anderes und wahrt so das betreffende Sein; und da sie nicht eine höhere Vollendung verursachen kann, begnügt sie sich im einzelnen Falle mit einer minderen. Ähnlich ist die Leibeigenschaft gegen die erste Absicht der Natur, soweit diese in ihrem allgemeinen Wesen genommen wird. Denn die Natur will dies und begehrt danach an sich betrachtet, daß jeder gut sei. Sündigt aber jemand, so neigt die Natur ebenso dahin, daß er gestraft werde; und so ist die Leibeigenschaft als Strafe gemäß der zweiten, auf den einzelnen Fall mit seinen besonderen Umständen gehenden Absicht. So wird ja die Ehe auch gehindert durch die Unfähigkeit, fleischlich sich zu verbinden; also etwas was gemäß der Natur ist wird gehindert durch etwas was gegen die Natur ist.

III. Das Naturrecht fordert, daß die Schuld gestraft werde und daß ohne Schuld niemand bestraft werde. Diese Strafe aber näher zu bestimmen, ist Sache des positiven Rechts gemäß der Lage der Person und der Schuld. Die Leibeigenschaft also, die eine in allen Teilen bestimmte Strafe ist, gehört dem positiven Rechte an; hat aber ihr Princip im Naturrechte und verhält sich zu diesem wie das Bestimmte zu dem Unbestimmten. Und das nämliche *positive Recht* hat festgestellt, daß die Ehe ungültig sei, wenn der eine Teil die Leibeigenschaft des anderen nicht gewußt hat; da niemand ohne Schuld gestraft werden soll. Denn es gehört dies zur Strafe, einen Gatten zu haben, der leibeigen ist.

IV. Es giebt Ehehindernisse, welche *ihrer Natur nach* die Ehe von vornherein zu einer ungültigen machen. Und weil unser Wille nicht die Ursache sein kann, daß etwas Unerlaubtes zu etwas Erlaubtem werde, sondern das Gesetz vielmehr; so thut bei diesen Hindernissen die Unkenntnis, welche ja den Charakter des Freiwilligen aufhebt, nichts. Besteht z. B. Blutsverwandtschaft oder ein Gelübde oder Ähnliches, so mag man dies wissen oder nicht; die Ehe ist immer ungültig. Andere Hindernisse aber machen die Ehe unwirksam mit Rücksicht auf die eheliche *Pflichtleistung*. Da nun an unserem Willen es liegt, etwas uns Geschuldetes nachzulassen, so heben sie, sobald sie gekannt sind, die Ehe nicht auf; sondern nur, wenn sie nicht gekannt sind, da Unkenntnis den Charakter des Unfreiwilligen verursacht. Dazu gehört nun die Leibeigenschaft und die Unfähigkeit für die fleischliche Verbindung. Und weil diese Hindernisse noch in sich etwas Eigenes einschließen, weshalb sie hindern; deshalb werden sie als specielle Hindernisse aufgeführt neben dem Irrtum (error). Die Unterschiebung einer anderen Person aber steht nicht als specielles Hindernis da neben dem Irrtum; weil eine solche Person nur den Charakter eines Hindernisses trägt infolge der Absicht des eheschließenden Teiles.

V. Die Freiheit hindert nicht den ehelichen Akt; also hindert sie nicht die Ehe, wenn sie nicht gewußt wird.

VI. Der Aussatz hindert nicht die Leistung der ehelichen Pflicht, wenn auch andere Beschwernisse die Folge dieser Leistung sind.

Zweiter Artikel.

Der leibeigene kann ohne die Zustimmung seines Herrn eine Ehe eingehen.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Niemand kann das geben, was nicht in seiner Gewalt steht. Der leibeigene aber gehört dem Herrn. Also kann er ohne Zustimmung seines Herrn die Gewalt über seinen Körper nicht der Frau geben.

II. Der leibeigene muß gehorchen. Der Herr aber kann ihm vorschreiben, er solle nicht heiraten.

III. Nach der Vollziehung der Ehe muß der leibeigene Teil dem anderen die Pflicht leisten, sobald dieser will. Er würde also sündigen, wenn er dies nicht thäte zu der Zeit daß sein Herr einen Dienst ihm auflegt. Er würde aber zugleich sündigen, wenn er seinem Herrn nicht folgte.

IV. Der Herr kann seinen leibeigenen in ferne Gegenden verkaufen, wohin die Frau aus rechtmäßigen Gründen nicht folgen kann; und so würde die Ehe dem Thatbestande nach aufgelöst sein, was unzulässig ist.

V. Annehmbarer und dringender erscheint die Verpflichtung, kraft deren der Mensch sich Gottes Dienste hingiebt als jene, womit er einer Frau gegenüber gebunden ist. Ein leibeigener darf aber nicht gegen den Willen seines Herrn in den Ordensstand treten oder sich weihen lassen, also um so weniger heiraten.

Auf der anderen Seite ist in Christo Jesu kein Unterschied von „frei" und „leibeigen" (Gal. 3.). Also haben freie und leibeigene im Glauben Christi die nämliche Gewalt, sich zu verehelichen.

Die Leibeigenschaft ist positiven menschlichen Rechts; die Ehe natürlichen und göttlichen Rechts.

b) Ich antworte, das positive Recht gehe aus vom Naturrechte. Niemals also kann das positive Recht vorgreifen dem Naturrechte. Wie somit das Begehren der Natur dahin geht, das Einzelwesen zu erhalten, so auch dahin, daß die Gattung erhalten werde. Wie also der leibeigene seinem Herrn nicht darin unterworfen ist, als ob er nicht frei essen, schlafen und Ähnliches machen könne, was von der Notwendigkeit den Körper zu erhalten bedingt wird; so ist er ihm nicht unterworfen darin, daß er nicht etwa frei, oder selbst gegen den Willen des Herrn, eine Ehe schließen könnte.

c) I. In dem, was zur Natur noch hinzutritt, ist der leibeigene seinem Herrn unterworfen; mit Rücksicht auf die Natur sind alle Menschen gleich. Im Bereiche der rein natürlichen Thätigkeiten also kann der leibeigene Teil seinen Leib dem anderen Teile übergeben.

II. In dem, was erlaubterweise der Herr vorschreiben kann, muß ihm der leibeigene gehorchen. Wie er aber nicht gebieten kann, daß er nicht esse und nicht schlafe; so kann er ihm auch nicht gebieten, vom Schließen einer Ehe sich zu enthalten. Und gebietet der Herr es, so hat sich der leibeigene nicht daran zu kehren. Denn das Gesetz muß auch überwachen, in welcher Weise jeder seines Besitzes sich bediene.

III. Hat der Herr zugestimmt zur Ehe des leibeigenen, so muß dieser die Dienstleistung beim Herrn beiseite lassen, um auf Verlangen der Frau die eheliche Pflicht zu leisten; denn der Herr hat dann zugleich zugestimmt

zu Allem, was die Ehe als Verpflichtung in sich schließt. Hat er aber ohne Wissen oder gegen den Willen des Herrn geheiratet, so geht die Dienstleistung beim Herrn vor, wenn Beides nicht vereinigt werden kann. Doch müssen hier viele einzelne Umstände erwogen werden wie überhaupt bei den menschlichen Handlungen; z. B. die Gefahr, welche der Keuschheit der Gattin droht; der Verlust, der für den Herrn entsteht, wenn der Dienst vernachlässigt wird ꝛc. Dies muß abgewogen werden, um zu entscheiden, wem mehr zu gehorchen ist: dem Herrn oder der Gattin.

IV. In solchem Falle ist der Herr zu zwingen, daß er den leibeigenen nicht verkaufe unter solchen Bedingungen, welche die Ehe überaus beschweren; zumal ja zum rechtmäßigen Preise überall ein leibeigener verkauft werden kann.

V. Durch den Eintritt in den Ordens- oder Priesterstand wird jemand für alle Zeit zum göttlichen Dienste verpflichtet. Der Mann aber ist nicht gehalten, alle Zeit hindurch der Gattin die eheliche Pflicht zu leisten, sondern nur zu gewissen Zeiten. Es besteht da also keine Ähnlichkeit.

Zudem verpflichtet sich der erstere zu Werken, die zur Natur hinzutreten, in denen also der Herr Gewalt hat über den leibeigenen; bei der Ehe aber geht die Verpflichtung auf rein natürliche Werke, in denen der Herr keine Gewalt hat. So z. B. könnte der leibeigene Keuschheit geloben ohne Zustimmung seines Herrn.

Dritter Artikel.

Die Leibeigenschaft kann zur bereits bestehenden Ehe hinzutreten.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Der Ehemann, welcher seine Freiheit verkauft, thut dies bisweilen gerade, damit er seine Frau um ihre Rechte schmälere. Was aber so, um zu täuschen, geschieht, darf keine Geltung haben.

II. Zweierlei Günstiges, wie die Ehe und die Freiheit, greift vor und behält seinen Besitz einem Ungünstigen gegenüber, wofür das Recht die Leibeigenschaft hält. Besteht also eine in Freiheit geschlossene Ehe, so ist von vornherein die Leibeigenschaft, die hinzutreten könnte, vor dem Rechte hinfällig.

III. In der Ehe haben Mann und Frau gleiche Rechte. Die Frau aber kann sich nicht als Magd verdingen gegen den Willen des Mannes. Also kann auch der Mann sich nicht als Knecht verkaufen gegen den Willen der Frau.

IV. Was im Bereiche des Natürlichen die Erzeugung eines Dinges hindert, das zerstört und verdirbt auch das entsprechend Erzeugte. Die Leibeigenschaft des Mannes aber hindert die Ehe, bevor diese geschlossen wird, sobald die Frau nichts von diesem Verhältnisse weiß. Also würde diese selbe Leibeigenschaft die Ehe trennen, wenn sie hinzutreten könnte, was unzulässig ist.

Auf der anderen Seite kann jeder über das frei verfügen, was ihm gehört.

Der leibeigene kann gegen den Willen seines Herrn eine Frau nehmen; also kann er aus dem gleichen Grunde sich gegen den Willen der Frau einem Herrn unterwerfen.

b) Ich antworte, im Bereiche des betreffenden Aktes der Natur sei der Mann unterworfen der Gattin, und die Gattin ganz gleicherweise dem Manne. Darauf aber erstreckt sich nicht die Unterwerfung, die mit der Leibeigenschaft verbunden ist. Deshalb kann gegen den Willen der Frau der Mann sich als Knecht verkaufen, und trotzdem wird die Ehe nicht aufgelöst; denn kein hinzutretendes Hindernis kann eine wahre Ehe trennen.

c) I. Der Trug kann jenem schaden, der sich seiner schuldig macht; aber er kann den Rechten anderer nicht vorgreifen. Ein solcher Mann also schadet sich selbst, indem er das unschätzbare Gut der Freiheit preisgiebt; aber er bleibt der Frau gegenüber an die eheliche Pflicht gebunden und an Alles, was von der Ehe gefordert wird. Davon kann kein Gebot seines Herrn ihn frei machen.

II. Soweit die Leibeigenschaft im Gegensatze steht zur Ehe, greift die Ehe der Leibeigenschaft vor und behält ihre Rechte. Der so leibeigen gewordene muß, auch gegen den Willen seines Herrn, der Gattin die eheliche Pflicht leisten.

III. Mit Rücksicht auf die Verwaltung der häuslichen Angelegenheiten und anderes Ähnliches ist der Mann das Haupt der Frau und muß ihr befehlen oder sie bessern; nicht aber umgekehrt. Also kann die Frau sich nicht als Magd verdingen gegen den Willen des Mannes.

IV. Auch im Bereiche der vergänglichen Dinge hindert Manches das Erzeugtwerden, was nicht genügt, um das Erzeugte zu zerstören. Bei den unvergänglichen Dingen aber, zu denen die Ehe gehört, kann ein Hindernis erstehen für den Beginn eines solchen, wie z. B. es bei der menschlichen Seele klar ist; — nichts jedoch kann ein derartiges Wesen zerstören oder verderben. Die Ehe aber ist mit Rücksicht auf das Band unvergänglich.

Vierter Artikel.

Die Kinder folgen, was den Charakter der Leibeigenschaft betrifft, der Mutter.

a) Dies ist nicht zulässig. Denn:

I. Der Vater ist das höhere Princip in der Zeugung.

II. Das Sein eines Dinges hängt mehr ab von der bestimmenden Form wie vom bestimmbaren Stoffe. Der Vater aber giebt bei der Zeugung die bestimmende Form, die Mutter bietet den Stoff dar (Arist. 16. de animal.; oder 2. de gener. 4.). Also muß das Kind vielmehr der Lage des Vaters folgen.

III. Dem muß etwas Anderes folgen, wem es mehr ähnlich ist. Der Sohn aber ist mehr dem Vater ähnlich, die Tochter der Mutter. Mindestens also muß der Sohn der Lage des Vaters folgen.

IV. In der heiligen Schrift folgt die genealogische Reihenfolge den Vätern, nicht den Müttern.

Auf der anderen Seite gehört die Frucht dessen, was jemand in fremden Ackerboden säet, dem Besitzer des Ackers an. Die Mutter aber verhält sich beim Zeugen wie ein Ackerboden, in den gesäet wird.

Wenn Tiere geboren werden von einem Männchen und Weibchen, die nicht der nämlichen Tiergattung angehören, so haben sie mehr vom Weibchen

wie vom Männchen. So z. B. ist der Maulesel, der von einem Esel und einer Stute gezeugt wird, mehr ähnlich der Stute.

b) Ich antworte, nach dem bürgerlichen Rechte (l. 19. ff. de statu hom.) folgt das Erzeugte dem Bauche. Und dies hat seinen guten Grund. Denn das Erzeugte hat zwar vom Vater die bestimmende vervollständigende und bildende Form, von der Mutter aber die stoffliche Substanz des Körpers. Nun ist die Leibeigenschaft ein Stand; denn der leibeigene ist im Thätigsein wie ein Werkzeug seines Herrn. Deshalb folgt die Nachkommenschaft dem Stande und der Lage, welcher der Mutter innewohnt. In dem aber, was zur Würde und Ehre gehört, was also mehr außen sein entsprechendes Sein hat als den Menschen von innen aus begleitet und unter der bestimmenden Kraft des betreffenden steht, folgt der Nachkomme dem Vater; wie z. B. in den Ehrenämtern, im Erbe ꝛc. Dem entsprechen nun auch die Kanones (cap. Liberi 32. qu. 4.; vgl. Exod. 21.). In manchen Ländern aber, die dem bürgerlichen Rechte nicht unterstehen, folgt die Nachkommenschaft immer dem tieferen Stande; so daß, ist der Vater leibeigen und die Mutter eine freie, das Kind leibeigen wird und ebenso wenn die Mutter leibeigen ist und der Vater frei. Nur ist ausgenommen, wenn der Vater nach abgeschlossener Ehe sich als Knecht verkauft gegen den Willen der Mutter. Gehören die zwei Eheleute verschiedenen Herren als leibeigene an, so werden die Kinder geteilt; ist nur ein Kind vorhanden, so ersetzt der eine den Preis. Doch kann man nicht annehmen, daß eine solche Bestimmung der Vernunft entspreche; wie dies der Fall ist, wenn viele weise Männer zusammen nach langer Beratung vereint gesetzlich etwas festsetzen. Zudem findet sich im Bereiche der Natur der Grundsatz immer bestätigt, daß das, was in etwas Anderem aufgenommen wird, gemäß der Seinsweise des Aufnehmenden aufgenommen wird. Und so ist es vernünftig, daß der in den Leib der Mutter aufgenommene Same der Seinsweise der Mutter folgt.

c) I. Die Mutter giebt die körperliche Substanz und nach dieser richtet sich der Stand der Leibeigenschaft; nicht nach dem höheren Princip.

II. Was dem Bereiche des unterscheidenden Gattungsmerkmales angehört, darin ist der Sohn mehr dem Vater ähnlich wie der Mutter. Aber in den stofflichen Verhältnissen ist er mehr der Mutter ähnlich wie dem Vater. Denn jedes stoffliche Wesen hat sein unterscheidendes Gattungssein von der bestimmenden Form; seine bestimmbaren stofflichen Verhältnisse vom Stoffe.

III. Dieser Einwurf gehört nicht hierher; es ist wie eben gesagt. Das bestimmende vollendende Gattungssein hat das Kind vom Vater.

IV. Die Ehre des Kindes ist mehr vom Vater wie von der Mutter; deshalb führt die Schrift und auch der gewöhnliche Brauch die Geschlechtsregister durch den Vater hindurch, wie ja auch das Kind vielmehr den Namen des Vaters trägt wie den der Mutter. Das ist aber nicht dasselbe wie die Leibeigenschaft, welche mehr dem Körper angehört und worin somit die Kinder folgen dem Stande der Mutter.

Dreiundfünfzigſtes Kapitel.

Die Ehehinderniſſe des Gelübdes und der heiligen Weihen (votum et ordo).

Erſter Artikel.

Die Verpflichtung, welche ein einfaches Gelübde auflegt, löſt nicht die geſchloſſene Ehe auf.

a) Dagegen ſpricht Folgendes:

I. Das Gelübde, als Gott gegenüber verpflichtend, iſt ein ſtärkeres Band wie die Ehe, die ja nur einem Menſchen gegenüber verpflichtet. Alſo wird letztere dadurch aufgelöſt.

II. Das Gebot der Kirche ſteht nicht ſo hoch wie das Gottes. Das Gebot der Kirche aber, welches z. B. einen Blutsverwandtſchaftsgrad betrifft, löſt die gegen dasſelbe geſchloſſene Ehe auf. Alſo thut dies um ſo mehr das Gelübde, welches zu erfüllen doch ein Gebot Gottes iſt; wenn gegen das gemachte Gelübde eine Ehe eingegangen wird.

III. In der Ehe kann jemand fleiſchlich ſich verbinden ohne Sünde. Das kann aber nicht wer das einfache Gelübde der Keuſchheit gemacht hat; denn „für jene, welche Jungfräulichkeit geloben, iſt nicht nur das Heiraten, ſondern ſchon das Wollen-Heiraten eine Urſache der Verdammnis“ (Aug. de bono viduitatis 9.). Nun iſt die Ehe nur auf Grund der fleiſchlichen Verbindung im Gegenſatze zum Gelübde der Enthaltſamkeit. Alſo wenn der betreffende das erſte Mal mit der Gattin fleiſchlich lebt, ſündigt er ſchwer, und ſo weiter, ſo oft er dies thut. Alſo rechtfertigt die Ehe nicht die fleiſchliche Verbindung und ſomit iſt es keine Ehe.

IV. In der Ehe ſtehen auf der gleichen Stufe Mann und Frau, ſoweit es auf die fleiſchliche Verbindung ankommt. Dies findet aber im gegebenen Falle nicht ſtatt. Denn der durch das einfache Gelübde der Enthaltſamkeit gebundene darf nicht ohne Sünde die eheliche Pflicht fordern, das wäre ja offenbar gegen das Gelübde; er kann ſie aber leiſten.

Auf der anderen Seite ſagt Alexander III. (cap. Consuluit. De his qui cler.): „Das einfache Gelübde iſt ein Hindernis dafür, eine Ehe zu ſchließen; es löſt aber nicht auf die geſchloſſene.“

b) Ich antworte, dadurch höre eine Sache auf, in der Gewalt des betreffenden zu ſein, daß ſie in die Gewalt eines anderen übergeht. Verſprechen aber, dieſe Sache in die Gewalt des anderen übergehen zu laſſen, heißt noch nicht, daß dieſelbe wirklich in dieſe Gewalt bereits übergegangen ſei. Da alſo das einfache Gelübde nichts Anderes iſt wie das Verſprechen, man wolle den eigenen Körper Gott anvertrauen, um Enthaltſamkeit zu wahren; ſo bleibt thatſächlich der eigene Körper noch in der Gewalt des betreffenden und deshalb kann dieſer thatſächlich ſolche Gewalt überlaſſen der Gattin in der Ehe, die da unauflöslich iſt. Das einfache Gelübde der Enthaltſamkeit alſo hindert, daß man eine Ehe ſchließen dürfe; denn es

sündigt der das thut gegen das im Gelübde enthaltene Versprechen. Aber weil die Ehe wahrer Kontrakt ist, bleibt sie bestehen.

c) I. Mit Rücksicht auf den, dem gegenüber das Gelübde gemacht wird, ist es allerdings ein stärkeres Band; aber nicht mit Rücksicht auf die Art und Weise wie es bindet. Denn durch die Ehe wird *thatsächlich* die Gewalt über den Körper überlassen der Gattin, durch das einfache Gelübde aber wird ein solches Überlassen nur *versprochen*. Stärker ist nämlich immer der thatsächliche Besitz. Mit Bezug darauf steht das einfache Gelübde auf der gleichen Stufe wie ein Verlöbnis, so daß das einfache Gelübde aufhebt ein Verlöbnis.

II. Nicht als Gebot Gottes oder der Kirche bringt der betreffende Grad der Blutsverwandtschaft es mit sich, daß er die Ehe auflöst; sondern weil ein solcher Grad macht, daß der Körper der blutsverwandtin nicht übergehen kann in die Gewalt des blutsverwandten und umgekehrt. Dies aber bewirkt nicht das Gelübde als ein einfaches.

III. Nach der *abgeschlossenen* Ehe kann der durch das einfache Gelübde gebundene noch nicht fleischlich zusammenleben mit der Gattin; denn es bleibt ihm noch die Fähigkeit, sein einfaches Gelübde zu erfüllen, bevor die Ehe durch den fleischlichen Akt vollzogen wird. Nach dieser *Vollziehung* aber darf er sich, freilich aus seiner Schuld, nicht mehr der Leistung der ehelichen Pflicht entziehen, sobald die Gattin dies verlangt. Darauf also erstreckt sich nicht die Verpflichtung des Gelübdes; er muß jedoch Buße thun für den Bruch der versprochenen Enthaltsamkeit.

IV. Mit Rücksicht auf das, worin es ihm möglich ist, muß der durch ein einfaches Gelübde gebundene dieses noch immer, auch nach der vollzogenen Ehe, beobachten. Weil er also kraft der Ehe nicht verpflichtet ist, die eheliche Pflichtleistung seitens der Frau zu verlangen, so kann er die eheliche Pflicht nicht fordern von der Frau ohne Sünde; kann sie aber ohne Sünde leisten, so oft die Frau es verlangt, nachdem er dazu verpflichtet ist kraft der vorhergehenden ersten fleischlichen Verbindung. Dies nun ist so zu verstehen, daß die Frau nicht gerade mit ausdrücklichen Worten es zu fordern braucht, sondern angemessene Zeichen des Wunsches der Frau genügen, wegen der natürlichen Scham der Frau; zumal wenn der Mann fürchtet wegen der Gefahr der Unzucht für seine Frau. Dem steht nicht entgegen, daß beide Teile im Punkte der ehelichen Pflicht gleich sind; denn jeder kann verzichten auf die Gewalt, die er beanspruchen könnte.

Andere sagen, ein derartiger Gatte könne fordern und leisten die eheliche Pflicht. Doch sieht man genau zu, so meinen sie nur, er könne den Wunsch der Frau in dieser Weise deuten, damit ihr die Ehe nicht zu lästig sei.

Zweiter Artikel.

Das feierliche Gelübde löst die geschlossene Ehe auf.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Nach der Dekretale cap. Rursus, De his qui clerici „ist Gott gegenüber nicht minder verpflichtend das einfache Gelübde wie das feierliche." Die Ehe aber steht fest oder verliert ihren Wert dadurch, daß sie von Gott als Ehe angenommen wird. Trennt also das einfache Gelübde die geschlossene Ehe nicht, so thut dies ebensowenig das feierliche.

II. Das feierliche Gelübde fügt nicht so viel Kraft hinzu zum einfachen Gelübde wie der Eidschwur. Aber selbst ein mit einem Eidschwur bekräftigtes einfaches Gelübde löst die geschlossene Ehe nicht auf. Also thut dies nicht das feierliche.

III. Nichts hat das feierliche Gelübde in sich, was nicht auch das einfache in sich einschließen könnte. Denn letzteres kann auch öffentlich abgelegt werden und somit eine Vernachlässigung desselben Ärgernis zur Folge haben; auch könnte die Kirche festsetzen, daß ein einfaches Gelübde die geschlossene Ehe auflöst, damit viele Sünden vermieden werden.

Auf der anderen Seite geht wer das feierliche Gelübde ablegt gleichsam eine geistige Ehe mit Gott ein, die bei weitem höher steht wie die materielle Ehe. Nun trennt eine vorher eingegangene materielle Ehe die nachher eingegangene; also thut dies auch das feierliche Gelübde.

b) Ich antworte, alle sagen, daß das feierliche Gelübde die bereits eingegangene Ehe trennt und hindert die abzuschließende. Manche aber meinen, der Grund davon sei das Ärgernis. Doch das ist nichts. Denn auch das einfache Gelübde ist manchmal in gewisser Weise öffentlich. Und zudem wäre die Unlösbarkeit der Ehe, welche zur Wahrheit des christlichen Lebens gehört, wegen keines Ärgernisses preiszugeben.

Andere meinen, es sei der Grund davon das Gebot der Kirche. Doch ist dies ebenfalls nicht genügend; denn in diesem Falle könnte die Kirche das Gegenteil auch einmal festsetzen, was nicht wahr ist.

Vielmehr besteht der Grund dieser Unlösbarkeit darin, daß durch das feierliche Gelübde der Mensch die Gewalt verloren hat, über seinen Körper zu verfügen, da er ihn Gott überlassen hat zu ewiger Enthaltsamkeit. Also kann er diesen Leib nicht mehr der Gattin überlassen. Somit ist die nach dem feierlichen Gelübde eingegangene Ehe keine Ehe, weshalb man sagt, das feierliche Gelübde trenne dieselbe.

c) I. Das einfache Gelübde verpflichtet vor Gott nicht minder wie das feierliche; weil der es bricht eine Todsünde begeht, die in derselben „Art" der Sünde ist wie der das feierliche bricht; mag auch der Umfang der Sünde im letzteren Falle größer sein.

Mit Rücksicht auf die Ehe aber ist die Verpflichtung, die mit dem einfachen Gelübde gegeben ist, auch der „Art" nach nicht die gleiche.

II. Der Eidschwur verpflichtet mehr von seiten dessen, worauf die betreffende Verpflichtung sich bezieht. Das feierliche Gelübde verpflichtet mehr mit Rücksicht auf die Art und Weise der Verpflichtung. Denn es überläßt thatsächlich, das was versprochen wird; was nicht beim Eidschwure der Fall ist. Also ist das nichts.

III. Das feierliche Gelübde überläßt thatsächlich die Gewalt über den Leib.

Dritter Artikel.

Die höheren Weihen sind ein Ehehindernis.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Die höheren Weihen stehen in keinem Gegensatze zur Ehe, da auf beiden Seiten ein Sakrament sich findet.

II. In der griechischen Kirche hindern die höheren Weihen nicht die Ehe.

III. Die Ehe bezeichnet die Verbindung Christi mit der Kirche. Aber dies zu bezeichnen, kommt im höchsten Grade den Dienern der Kirche zu.

IV. Alle Weihen haben Zweckbeziehung zu etwas Geistigem und nur auf Grund dessen könnten sie die Ehe hindern. Aber dann müßte jede Weihe dies thun und nicht bloß die höhere.

V. Alle geweihten können ein kirchliches Beneficium erhalten und des Vorrechts der Kleriker sich erfreuen. Hindern also deshalb die Weihen die Ehe, weil nicht beweibte Kleriker ein kirchliches Beneficium haben sollen; so müßte wieder jede Weihe ein solches Hindernis sein; was nach der Dekretale Alexanders III. (de conjugatis clericis cap. Si quis) falsch ist.

Auf der anderen Seite heißt es in der nämlichen Dekretale: „Wer, mit dem Subdiakonat oder einer höheren Weihe bekleidet, eine Frau nimmt, den sollt ihr zwingen, seine Frau zu entfernen."

Die höheren Weihen schließen in sich ein das Gelübde der Enthaltsamkeit.

b) Ich antworte, die höhere Weihe befähige dazu, die heiligen Gefäße und überhaupt das Heilige zu berühren; also verlangt es bereits eine gewisse Schicklichkeit, daß die so geweihten den Körper rein bewahren und somit enthaltsam seien. Daß aber die höhere Weihe ein Ehehindernis ist, dies kommt vom Gebote der Kirche her; anders freilich ist dies bei den Griechen wie bei den Lateinern. Denn bei den Griechen hindert die höhere Weihe eine noch zu schließende Ehe, einzig kraft der Weihe; bei den Lateinern aber kraft der Weihe und noch dazu kraft des Gelübdes der Enthaltsamkeit. Letzteres wird zwar nicht mit ausdrücklichen Worten abgelegt; jedoch wer nach dem Ritus der lateinischen Kirche die höhere Weihe empfängt, der legt damit selber dieses Gelübde ab. Bei den Griechen also hindert die höhere Weihe es, daß man eine Ehe abschließen kann; aber die so geweihten können die vor der Weihe geschlossene Ehe weiter gebrauchen, jedoch keine neue mehr eingehen. Bei den Lateinern hindert die höhere Weihe die abzuschließende und den Gebrauch der vorher abgeschlossenen Ehe; es sei denn daß ohne Wissen oder gegen den Willen der Frau der Mann die höheren Weihen empfangen hat, da niemand in seinem Rechte Schaden leiden darf.

c) I. Die höhere Weihe hat einen Gegensatz zur Ehe, nicht weil diese ein Sakrament ist, sondern auf Grund der ihr zukommenden Thätigkeiten, die, als geistige, gehindert werden durch den ehelichen Akt.

II. Die höhere Weihe hindert überall die zu schließende Ehe; hält aber nicht überall in sich eingeschlossen ein Gelübde.

III. Durch weit erhabenere Thätigkeiten bezeichnen die in den höheren Weihen befindlichen Christum als die verehelichten (vgl. oben über die Priesterweihe Kap. 37, Art. 2 und 4.).

IV. Die niederen Weihen zielen allerdings auf Geistiges; aber sie befähigen nicht wie die höheren dazu, die heiligen Gefäße ꝛc. zu berühren. Nach den Gesetzen der occidentalischen Kirche jedoch hindert der eheliche Akt, also der Gebrauch der Ehe, die thatsächliche Übung der niederen Weihe, damit die heiligen Dienstleistungen mit mehr Ehrbarkeit umgeben seien. Und weil kraft des kirchlichen Beneficiums jemand zur Ausübung und Bethätigung der Weihe gehalten ist und aus diesem Grunde des klerikalen Vorrechts genießt, so wird dieses Vorrecht und das etwaige Beneficium den beweibten Klerikern genommen.

V. Damit beantwortet.

Vierter Artikel.

Ein verheirateter kann die höheren Weihen empfangen.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Dadurch wird dem Rechte der Frau vorgegriffen, die dann nicht mehr die eheliche Pflicht fordern darf; da die höhere Weihe ein geiſtiges Band iſt und ſomit ſtärker wie die eheliche Pflicht, die nur ein körperliches Band iſt.

II. Die höhere Weihe ſchließt das Gelübde der Enthaltſamkeit ein. Alſo iſt, wenn der Mann eine höhere Weihe empfängt, die Frau gezwungen, ebenfalls enthaltſam zu ſein; da ſie nicht, während ihr Mann lebt, einen anderen heiraten kann.

III. Auch wenn es nur für eine gewiſſe Zeit wäre, darf der Mann ſich nicht dem Gebete widmen ohne die Zuſtimmung der Frau, nach 1. Kor. 7. Die orientaliſchen Prieſter aber ſind zur Zeit der Ausübung ihrer Weihen zur Enthaltſamkeit verpflichtet. Alſo ſelbſt ſie dürfen nicht geweiht werden ohne die Zuſtimmung der Frauen; und noch weniger ſonach die in der lateiniſchen Kirche.

IV. Mann und Frau ſtehen in der Ehe auf der gleichen Stufe. Der griechiſche Prieſter aber darf nach dem Tode ſeiner Frau keine andere heiraten; alſo ebenſo nicht die Frau, wenn der Mann geſtorben iſt. Es kann ihr aber durch den Akt des Mannes ſelber nicht genommen werden die Freiheit, nach dem Tode des Mannes wieder zu heiraten. Alſo kann nach geſchloſſener Ehe der Mann nicht die höheren Weihen empfangen.

V. Die Ehe ſteht zur höheren Weihe im nämlichen Gegenſatze wie letztere zur Ehe. Die vorhergehende höhere Weihe aber hindert es, daß man nachher eine Ehe ſchließen kann; alſo hindert die Ehe es umgekehrt, daß man nachher eine höhere Weihe empfangen kann.

Auf der anderen Seite kann jemand nach geſchloſſener Ehe in einen Orden treten mit Zuſtimmung oder nach dem Tode der Frau; alſo kann er ebenſo die höheren Weihen empfangen.

Es kann jemand nach der Ehe ſich als Knecht einem Menſchen verkaufen; alſo kann er auch Knecht Gottes werden.

b) Ich antworte, die Ehe hindere in keiner Weiſe den Empfang der höheren Weihen. Denn wenn ſich, auch gegen den Willen der Frau, jemand weihen läßt, ſo erhält er den entſprechenden ſakramentalen Charakter; aber er darf die empfangene Weihegewalt thatſächlich nicht gebrauchen. Stimmt aber die Frau zu oder iſt ſie tot, ſo empfängt er Beides: die Weihe und den Gebrauch.

c) I. Das Band der höheren Weihe löſt das Band der Ehe auf mit Rückſicht auf die Leiſtung der ehelichen Pflicht, von welcher Seite her der Widerſtreit beſteht gegen die Akte der Weihegewalt. Alſo der betreffende darf nicht die eheliche Pflicht fordern und die Frau iſt nicht gehalten, ſie ihm zu leiſten. Sie aber kann die eheliche Pflicht fordern und er muß ſie leiſten; wenn er ſie nicht zur Enthaltſamkeit beſtimmen kann.

II. Stimmt die Frau der Weihe ihres Mannes zu, ſo muß ſie ewige Keuſchheit geloben; ſie iſt aber nicht gehalten, in ein Kloſter zu gehen, wenn ſie nicht für ihre Keuſchheit fürchtet. Hat ſie nicht zugeſtimmt, ſo

behält sie ihre Rechte. Das Erste tritt deshalb ein, weil ihr Mann ein feierliches Gelübde abgelegt; wäre es ein einfaches, so brauchte sie nicht Keuschheit zu geloben.

III. Es ist wahrscheinlich, daß auch die Griechen sich nicht weihen lassen dürfen ohne die Zustimmung ihrer Frauen. Denn wenigstens zur Zeit des heiligen Dienstes werden die Frauen der ehelichen Pflichtleistung beraubt, deren sie gemäß dem Rechte nicht beraubt werden können, wenn gegen ihren Willen oder ohne ihr Wissen der Mann geweiht ward.

IV. Dadurch daß bei den Griechen die Frau zustimmt, verpflichtet sie sich, niemals einen anderen zu heiraten; sonst würde die der Ehe innewohnende Bezeichnung des Heiligen nicht bewahrt, welche doch bei der Ehe eines Priesters vorzugsweise bewahrt werden soll. Stimmt sie nicht zu, so verpflichtet sie sich zu nichts.

V. Die Ehe hat zu ihrer Ursache unsere Zustimmung; die Weihe hat aber ihre sakramentale Ursache ganz und gar von Gott her. Also kann die Ehe gehindert werden durch die vorhergehende Weihe, so daß die Zustimmung unrechtmäßig und somit die Ehe nichtig ist. Aber die Weihe kann nicht gehindert werden von der vorhergehenden Ehe, daß sie nicht wahrhafte Weihe sei; weil die Kraft der Sakramente unveränderlich ist, während die menschliche Thätigkeit sich ändern kann.

Vierundfünfzigstes Kapitel.

Über das Ehehindernis der Blutsverwandtschaft (consanguinitas).

Erster Artikel.

Blutsverwandtschaft ist das Band, welches die vom selben Stamme herkommenden vermittelst fleischlicher Fortpflanzung zusammenhält.

a) Diese Definition ist nicht richtig. Denn:

I. Wir kommen alle vom selben Stamme vermittelst Fortpflanzung, nämlich von Adam; also wären alle Menschen blutsverwandte.

II. Ein Band berücksichtigt nur solche, die in etwas Besonderem übereinkommen. Die vom selben Stamme haben nichts Weiteres, was sie einigt, wie alle anderen Menschen; denn sie haben die nämliche Natur und sind verschieden der Zahl nach.

III. Die fleischliche Fortpflanzung vollzieht sich vermittelst des Samens, d. h. vermittelst des Überflusses von der Speise. Also wäre da mehr Verwandtschaft mit dem, was gegessen wird, wie mit dem, der ißt. Kraft des Samens aber entsteht keine Blutsverwandtschaft mit dem, was man ißt; also noch weniger mit dem zeugenden.

IV. Gen. 29. sagt Laban zu Jakob: „Mein Bein und mein Fleisch bist du.“ Also muß man sagen: Fleischverwandtschaft.

V. Die fleischliche Fortpflanzung ist gemeinsam Tieren und Menschen. Bei den Tieren aber besteht keine Blutsverwandtschaft.

b) Ich antworte, „jede Freundschaft bestehe in einer gewissen Gemeinsamkeit" (8 Ethic. 11.). Weil nun die Freundschaft eine gewisse Einigung oder Verbindung ist, deshalb heißt die Gemeinsamkeit als Ursache der Freundschaft ein „Band". Und danach spricht man von „Mitbürgern", die dasselbe Vaterland nämlich haben; von „Kriegskameraden", die den Kriegsdienst gemeinsam haben; und so heißt man blutsverwandte jene, die eine natürliche Gemeinsamkeit haben. In der vorbesagten Definition also steht: „Band" für die „Art"; „von ein und demselben Stamme herkommende" für das „Subjekt", dem dieses Band zukommt; und „vermittelst fleischlicher Fortpflanzung" für das „Princip".

c) I. Die thätig wirksame Kraft wird nicht gemäß der nämlichen Vollkommenheit im Werkzeuge aufgenommen, gemäß welcher sie im haupteinwirkenden sich findet. Und weil jedes bewegende Wesen, das da selber wieder in Bewegung gesetzt ist, wie ein Werkzeug dasteht; deshalb geschieht es, daß die Kraft des erst- oder haupteinwirkenden im Bereiche einer Seinsart, nachdem sie viele Mittelursachen in Bewegung gesetzt, schließlich in der letzten ermangelt und zu etwas kommt, was nicht mehr in Bewegung setzt, sondern einzig in Bewegung sich findet; nur also die Wirkung der erstbewegenden Kraft in sich aufgenommen, nicht aber weiter fortgepflanzt hat. Nun setzt die Wirkung des zeugenden in Bewegung nicht allein mit Rücksicht auf die Natur der allgemeinen Gattung, daß also die Menschnatur fortgepflanzt werde; sondern auch mit Rücksicht auf die Einzelverhältnisse, kraft dessen der Sohn als Einzelwesen, in seinen zur allgemeinen Gattungsnatur hinzutretenden persönlichen Eigenschaften dem Vater ähnelt und nicht einzig als Mensch im allgemeinen. Jedoch sind diese persönlichen Eigenheiten nicht in so vollkommenem Grade im Sohne wie im Vater; und im Enkel sind sie noch minder u. s. w., bis jene erste Kraft ganz aufhört. Und weil Blutsverwandtschaft es ist, insoweit viele teilhaben an solcher persönlichen Einzelkraft, die von einem durch Fortpflanzung übergeht auf viele, so erlischt demgemäß die Blutsverwandtschaft schließlich (Isidorus 9 Etymol. 6.). Deshalb muß man als den Stamm annehmen nicht den entfernteren, sondern den näheren, dessen Einzelbedingungen in der zeugenden Kraft bleiben in den von ihm herkommenden.

II. Die blutsverwandten kommen nicht allein in der Natur zusammen, sondern in der dem betreffenden Stamme eigenen Einzelkraft, die da übergeht von dem einen in viele und wonach der Sohn nicht bloß dem Vater ähnelt, sondern auch den Vorahnen (4. de gener. anim. 3.).

III. Die Verwandtschaft hängt mehr von der bestimmenden Form ab wie vom Stoffe, der ja an sich im Vermögen um etwas zu werden besteht. So ist die Kohle mehr verwandt mit dem Feuer wie mit dem Baume, von dem das Holz genommen und zu Kohle geworden ist. Ähnlich nun ist die bereits in die Substanz des genährten durch die Nährkraft übergegangene Speise mehr verwandt mit dem genährten selber wie mit dem, wovon sie genommen ist. Der Einwurf hätte recht im Sinne jener, die da meinen, die ganze Natur eines Dinges sei der Stoff und die bestimmenden Formen seien nur zu der bereits thatsächlich bestehenden Natur hinzutretende Eigenschaften; — doch dies ist falsch.

IV. Was unmittelbar in den Samen verwandelt wird, ist das Blut (1. de gener. anim. 18.). Deshalb heißt es besser Bluts- wie Fleischverwandt-

schaft. Und daß man von einem blutsverwandten sagt, er sei „vom Fleische eines anderen," geschieht deshalb, weil das Blut, welches in den Samen des Mannes oder in das Blut des monatlichen Flusses verwandelt wird, dem Vermögen nach Fleisch und Bein ist.

V. Manche sagen, in den Menschen sei Blutsverwandtschaft und in den Tieren nicht; weil Alles, was zur Wahrheit der menschlichen Natur in allen Menschen gehört, thatsächlich im Ur-Stammvater war und von da aus geteilt worden ist. Aber danach würde die Blutsverwandtschaft niemals aufhören. Diese Meinung ward zurückgewiesen in I. Kap. 119, Art. 1. Der Grund von dem Gesagten ist vielmehr der, daß die Tiere nicht zur Einheit der Freundschaft gehören, wonach von einem nächsten viele andere abstammen.

Zweiter Artikel.

Die Grade und Linien der Blutsverwandtschaft.

a) „Linie" wird definiert als „die geregelte Reihenfolge der in Blutsverwandtschaft verbundenen, von einem Stamme herkommenden Personen, worin mehrere Grade enthalten sind." Das ist aber keine richtige Definition. Denn:

I. Die Blutsverwandtschaft ist eben selber eine solche Reihenfolge und Ansammlung. Also wäre die Linie der Blutsverwandtschaft dasselbe wie die Blutsverwandtschaft selber und so wäre dasselbe durch dasselbe definiert und unterschieden.

II. Das „Herkommen" oder „Herabkommen" steht bereits in der Definition der Blutsverwandtschaft. Also kann letztere nicht geteilt und unterschieden werden in eine Linie der aufsteigenden oder der absteigenden oder der durchschneidenden (transversalen).

III. Die Linie wird definiert als „zwischen zwei Punkten seiend". Also läßt sie nicht verschiedene Grade zu, von denen ein jeder ja wieder zwischen zwei Punkten und somit eine Linie wäre.

IV. „Grad" soll sein „das Verhältnis der voneinander abstehenden Personen, durch welches erkannt wird, um wie viel die eine Person von der anderen entfernt ist." Da aber die Blutsverwandtschaft eine Verbindung, also ein Nahestehen vielmehr ist, so steht das Abstehen oder Entferntsein zur Blutsverwandtschaft vielmehr im Gegensatze als daß es ein Teil von ihr sei. Also kann die Blutsverwandtschaft nicht durch Grade unterschieden werden.

V. Wird die Blutsverwandtschaft durch Grade unterschieden und erkannt, so sind jene, die im selben Grade sind, in ganz gleicher Weise blutsverwandte. Das ist aber falsch. Denn der Uronkel eines und der Urneffe dieses selben sind im selben Grade; sie sind aber nicht gleichermaßen mit diesem verwandt; nach cap. Porro et cap. Parentelae 35. qu. 5.

VI. Gewöhnlich macht etwas zum Anderen Hinzugefügtes einen weiteren Grad aus, wie jede Einheit, die man hinzufügt, eine andere Gattung Zahl herstellt. Aber eine Person hier hinzugefügt zur anderen macht nicht immer einen anderen Grad der Blutsverwandtschaft aus; denn in demselben Grade der Blutsverwandtschaft ist der Vater und der Onkel, der hinzugefügt erscheint. Also ist der Unterschied, der durch die Grade hergestellt wird, kein rechter.

VII. Zwiſchen zwei verwandten iſt immer ein und dasſelbe Naheſtehen der Blutsverwandtſchaft; weil der eine vom anderen gleichermaßen entfernt iſt wie umgekehrt. Der Grad der Blutsverwandtſchaft aber iſt nicht immer der eine nämliche von beiden Seiten, da bisweilen der eine verwandt iſt im dritten und der andere im vierten Grade. Alſo kann die Verwandtſchaft nicht genügend gekannt werden durch die Grade.

b) Ich antworte, die Blutsverwandtſchaft ſei ein gewiſſes Naheſtehen, welches begründet iſt in der natürlichen Gemeinſchaft gemäß dem Zeugungsakt, durch welchen die Natur fortgepflanzt wird. Nach 8 Ethic. 12. nun iſt dieſe Gemeinſchaft eine dreifache: 1. Gemäß der Beziehung des Princips zu dem vom Princip Abgeleiteten; und dies iſt die Blutsverwandtſchaft von Vater und Sohn, wonach „die Väter ihre Kinder lieben wie etwas ihrer ſelbſt.“ 2. Gemäß der Beziehung des vom Princip Abgeleiteten zum Princip; und das iſt die Blutsverwandtſchaft von Sohn und Vater, „wonach die Kinder die Eltern lieben als von ihnen ihre Exiſtenz habend.“ 3. Gemäß der Beziehung derer untereinander, die von dem nämlichen Princip herkommen; und das iſt die Blutsverwandtſchaft zwiſchen Bruder und Bruder, „wonach ſie von denſelben Eltern ſtammen.“ Und weil die Bewegung eines Punktes eine Linie herſtellt und durch die Fortpflanzung der Vater gewiſſermaßen in abſteigender Bewegung iſt zum Sohne hin; deshalb unterſcheidet man drei Linien der Blutsverwandtſchaft: 1. Die abſteigende nach der erſtgenannten Beziehung; 2. die aufſteigende nach der zweitgenannten Beziehung; 3. die durchſchneidende oder transverſale nach der dritten. Nun hört die Bewegung des Fortpflanzens nicht in dem einmal bezeichneten Abſchluſſe auf, ſondern der Vater hat wieder einen Vater, der Sohn einen Sohn u. ſ. w.; danach nun werden die Grade unterſchieden in ein und derſelben Linie. Ein und dasſelbe alſo ebenſo wie zu großes Fernſtehen heben auf den Grad in der Blutsverwandtſchaft. Denn weder iſt jemand verwandt mit ſich ſelber oder ſteht ſich nahe (weshalb keine Perſon für ſich allein einen Grad ausmacht ſondern allein inſoweit ſie auf eine andere bezogen wird macht ſie mit Rückſicht auf dieſe einen Grad) noch kann von einem Naheſtehen oder Verwandtſein geſprochen werden, wo die Entfernung zu groß iſt.

Nun iſt noch die Art und Weiſe, die Grade zu zählen, eine verſchiedene. Denn in der aufſteigenden und abſteigenden Linie entſteht ein Grad dadurch, daß eine Perſon von einer anderen her fortgepflanzt wird und ſo in Beziehung zu ihr tritt. Danach iſt gemäß der bürgerlichen und kanoniſchen Weiſe zu rechnen die nächſtfolgende Perſon in der Fortpflanzung, ſei es aufſteigend oder abſteigend, alſo iſt da Vater und Sohn im erſten Grade verwandt; die darauf folgende nach oben und nach unten hin im zweiten, wie Großvater und Enkel; und ſo geht es weiter. Die Blutsverwandtſchaft aber in der durchſchneidenden, transverſalen Linie entſteht nicht dadurch, daß die eine Perſon von der anderen fortgepflanzt iſt, ſondern daß beide von einem herkommen. Alſo kommt hier ein und dasſelbe Princip in Betracht, mit Beziehung auf das die anderen hier in gleicher Weiſe untereinander verwandt ſind.

Da nun beſteht eine Verſchiedenheit in der Weiſe zu rechnen zwiſchen dem kanoniſchen und bürgerlichen Rechte. Denn das Letztere berückſichtigt das Herabkommen von ein und derſelben gemeinſamen Wurzel nach beiden Seiten hin; das kanoniſche nur nach jener Seite, von welcher her eine größere Zahl der Grade gefunden wird. Gemäß der bürgerlichen Rechnungs-

weise stehen sonach Bruder und Schwester im zweiten Grade der Blutsverwandtschaft; denn jeder von beiden (also nach den beiden Seiten) ist fern von der gemeinsamen Wurzel um einen Grad; und ähnlich sind die Söhne zweier Brüder miteinander verwandt im vierten Grade, denn jeder von ihnen ist fern von der gemeinsamen Wurzel um zwei Grade, was zusammen vier Grade macht. Nach der kanonischen Rechnungsweise jedoch sind zwei Brüder miteinander verwandt im ersten Grade, denn keiner von beiden ist von der gemeinsamen Wurzel weiter entfernt wie um einen Grad; der Sohn aber eines dieser Brüder ist verwandt mit dem anderen Bruder im zweiten Grade, denn soviel beträgt die Entfernung beider in ihrer gegenseitigen Beziehung von der gemeinsamen Wurzel. Nach der kanonischen Weise zu rechnen also ist, in welchem Grade einer entfernt ist von dem höheren Grade, soviel auch er entfernt von jenen allen, die von diesem höheren Grade absteigen, niemals minder. Mögen sonach andere, die vom gemeinsamen Princip abstammen, mit irgend einem mehr übereinkommen mit Rücksicht auf das gemeinsame Princip, also diesem näher stehen; sie können nie näher verwandt sein mit jenem, der auf der anderen Seite abstammt, als das erste Princip, von dem ausgegangen wird, diesem letzteren verwandt ist oder nahe steht. Wenn jedoch einer dem gemeinsamen Princip, von dem aus die Abstammung gerechnet wird, ferner steht, wie der andere, so wird der Grad der Verwandtschaft beider untereinander gemäß dem fernerstehenden berechnet.

c) I. Die Blutsverwandtschaft ist keine Ansammlung oder Reihenfolge, sondern eine Beziehung der einen zu den anderen; und die Reihenfolge dieser Beziehungen macht eine Linie aus.

II. Das „Herkommen" oder „Herabkommen", allgemein genommen, wird berücksichtigt gemäß jeder Linie der Blutsverwandtschaft unterschiedslos; denn eben die Fortpflanzung, kraft deren das Band der Blutsverwandtschaft besteht, ist ein „Herkommen". Aber dieses bestimmte „Herkommen", nämlich von der Person, deren Blutsverwandtschaft in Frage steht, macht die absteigende Linie.

III. Die Linie wird manchmal als die Gattung eines ununterbrochenen Umfangs genommen; und so ist sie immer zwischen zwei Punkten und enthält eine jede solche Linie dem Vermögen nach viele Linien, weil viele Punkte. Dann wird Linie auch genommen für jene Dinge, die in Weise einer Linie geordnet werden und danach spricht man von einer Linie von Zahlen oder Figuren, je nachdem die eine Zahl neben oder hinter die andere gesetzt wird. So macht jede Einheit, die man hinzufügt, einen Grad aus in dieser Linie. Dies ist hier die Bedeutung von Linie.

IV. Wo ein Naheſtehen (propinquitas) oder ein Verwandtsein, da ist auch immer eine gewisse Entfernung.

V. Das Weiße kann „größer" genannt werden, weil die weiße Farbe da mehr durchdringt oder weil der Umfang, den es einnimmt, ein größerer ist. Und so wird auch unterschieden zwischen einer größeren oder geringeren Blutsverwandtschaft: einmal nämlich, weil die Natur selber der Blutsverwandtschaft mehr durchdringt; dann, weil der Umfang der Blutsverwandtschaft nach den Personen gemessen wird, unter welchen Blutsverwandtschaft sich fortpflanzt. In dieser letzteren Weise werden hier die Grade berechnet. Es kann also jemand den gleichen Grad hier der Blutsverwandtschaft mit dem anderen haben mit Rücksicht auf eine Person; und doch dringt bei dem einen die Natur der Blutsverwandtschaft mehr durch in der

erstgenannten Weise; er ist sozusagen ein größerer blutsverwandter. So sind Vater und Bruder rücksichtlich ein und derselben Person beide im ersten Grade der Blutsverwandtschaft mit dieser Person, denn keine andere weitere Person vermittelt; und doch bringt die Natur der Blutsverwandtschaft tiefer durch im Vater wie im Bruder, da der Bruder eben nur blutsverwandt ist auf Grund des Herkommens von ein und demselben Vater. Je unmittelbarer also jemand dem gemeinsamen Princip nahe steht, von dem die Blutsverwandtschaft kommt; desto blutsverwandter ist er, obgleich er nicht in einem näheren Grade steht. Und danach ist der Uronkel mehr blutsverwandt wie der Urneffe mit dem nämlichen; obgleich der Grad der gleiche ist.

VI. Der Vater und der Onkel finden sich wohl im selben Grade mit Rücksicht auf die Wurzel der Blutsverwandtschaft; denn beide sind um einen Grad vom Großvater entfernt. Jedoch mit Rücksicht auf jenen, dessen Blutsverwandtschaft erforscht werden soll, sind sie nicht im gleichen selben Grade; denn der Vater ist da im ersten Grade verwandt, der Onkel im zweiten wie der Großvater.

VII. Zwei Personen haben in der Beziehung zu einander immer den gleichen Grad. Aber nicht immer stehen sie beide im gleichen Grade fern dem gemeinsamen Princip; wie oben, im letzten Absatze, gesagt worden.

Dritter Artikel.

Teilweise ist das Ehehindernis der Blutsverwandtschaft naturrechtlichen Charakters.

a) Es kommt gar nicht vom Naturrechte. Denn:

I. Adam sagte von Eva: „Dies nun ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch.“ Eva aber ward die Frau Adams. Also keinerlei Blutsverwandtschaft trägt naturrechtlichen Charakter.

II. Das Naturrecht ist bei allen das nämliche. Bei den barbarischen Völkern wird keine Person wegen Blutsverwandtschaft von einer Ehe ausgeschlossen.

III. Naturrecht ist das „was die Natur alle sinnbegabten Wesen gelehrt hat“ (in princ. Digestor, l. 1. ff. de Just. et Jure). Die Tiere leben aber auch mit der eigenen Mutter fleischlich zusammen.

IV. Was sich einander näher steht, wird fester verbunden. Die Ehe aber ist eine Verbindung. Also hindert das verwandtschaftliche Nahestehen nicht die Ehe, sondern einigt in höherem Grade.

V. Die Blutsverwandtschaft steht zu keinem Gute der Ehe in Gegensatz; also hindert sie nicht.

Auf der anderen Seite ist das, was die Natur von ihrem ersten Ursprunge an in sich schloß, Naturrecht. Von ihrem ersten Ursprunge an aber hatte es die Natur des Menschen in sich, daß man die eigene Mutter nicht ehelichen konnte, nach Gen. 2.: „Deshalb wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhängen;“ denn dies kann nicht vom häuslichen Zusammenwohnen verstanden werden, gilt also vom fleischlichen Zusammenleben.

Was für das Beste der Nachkommenschaft ein Hindernis ist, das ist ein Hindernis für die Ehe nach dem Naturgesetze. Die Blutsverwandtschaft

aber hindert das Beste der Nachkommenschaft, nach Gregor (Registr. ep. 31.): „Die Erfahrung lehrt, bei solcher Ehe gedeihe die Nachkommenschaft nicht."

b) Ich antworte; Jenes sei bei der Ehe gegen das Naturrecht, wodurch sie ohnmächtig wird, den ihr vorgezeichneten Zweck zu erreichen. Der Zweck der Ehe nun ist das Beste der Nachkommenschaft. Dieses wird wohl durch eine Ehe zwischen blutsverwandten, wie zwischen Vater und Tochter, Sohn und Mutter, nicht gehindert in der Weise als ob die Tochter vom Vater nicht empfangen oder die Nachkommen nicht vom Vater und der Tochter gehörig genährt und erzogen werden könnten; aber doch so, daß dies nicht in zukömmlicher, gebührender Weise geschieht. Denn es schließt dies eine Unordnung ein, daß durch die Ehe auf die gleiche Stufe gestellt werde mit dem Vater rücksichtlich der Erzeugung und Erziehung der Nachkommen die Tochter, die doch ebenso kraft der Natur, als vom Vater ihre Existenz habend ihm unterworfen sein muß. Also ist es gegen das Naturrecht, daß der Vater die Tochter eheliche. Und noch mehr ist es gegen das Naturrecht, daß der Sohn die Mutter heirate. Denn es wird in höherem Grade der Ehrfurcht, welche der Sohn der Mutter schuldet, geschadet, wenn der Sohn die Mutter heiratet und so erstes bestimmendes, thätig zeugendes Princip wird, wonach er in etwa der Mutter voranginge, und zudem die Gattin immer in mancher Beziehung dem Manne unterworfen ist.

Der weitere, mehr untergeordnete Zweck aber der Ehe ist die Bezähmung der Begierlichkeit. Dieser Zweck nun würde vollständig preisgegeben werden, wenn jede blutsverwandte, die im selben Hause mit den anderen zusammenlebt, könnte geheiratet werden. Denn Thür und Thor würde man der Begierlichkeit öffnen, wenn nicht den Personen, die im selben Hause zusammenleben müssen, die Ehe untersagt würde. Das göttliche Gesetz also schließt nicht nur Vater und Tochter, Mutter und Sohn von der Ehe aus, sondern will auch nicht eine Ehe zwischen jenen Personen, welche auf Grund der Verwandtschaft zusammenleben müssen und von denen die eine die Züchtigkeit der anderen mitbehüten helfen soll. Diese Ursache berührt Lev. 18.: „Enthülle nicht die Scham" dieser oder jener, „denn es ist deine eigene."

Ein anderer, mehr äußerlicher Zweck der Ehe ist die gesellschaftliche Verbindung der Menschen und die Vervielfältigung der Freundschaft; wenn der Mensch die blutsverwandten der Frau zu seinen eigenen hat. Diesem Zwecke also würde es entgegenstehen, wenn jemand eine blutsverwandte Person heiratete und so aus dieser Ehe eine neue Freundschaft nicht erwüchse. Und deshalb hat das kirchliche und bürgerliche Recht gewisse Grade der Blutsverwandtschaft festgestellt, welche die Ehe hindern. Und so hindert die Blutsverwandtschaft mit Rücksicht auf einige Grade die Ehe nach dem Naturrechte, mit Rücksicht auf andere gemäß dem göttlichen Rechte, mit Rücksicht auf die übrigen gemäß dem kirchlichen und bürgerlichen Rechte.

c) I. Eva ward aus Adam nicht im natürlichen Wege gezeugt, sie war nicht seine Tochter. Vielmehr bildete göttliche Kraft aus der Rippe des ersten Mannes die erste Frau; daraus hätte aber ebenso gut ein Pferd gebildet werden können. Es lag da in der Rippe keinerlei naturnotwendiger Zusammenhang mit Eva vor, wie der Vater das Princip der Tochter ist.

II. Das kommt nicht von dem Naturrechte, sondern von der Glut der Begierde, welche das Naturgesetz in diesen Völkern verdunkelt hat.

III. Für alle sinnbegabten Wesen ist die Verbindung von „männlich“ und „weiblich“ zum Naturgesetze gehörig. Aber die Natur lehrte solche Verbindung den verschiedenen Gattungen dieser Wesen in verschiedener Weise. Die fleischliche Verbindung nun mit den eigenen Eltern tritt entgegen der den Eltern geschuldeten Ehrfurcht. Denn wie die Natur den Eltern es eingab, für die Kinder zu sorgen, so gab sie den Kindern es ein, die Eltern zu ehren. Keiner Gattung von sinnbegabten Wesen aber gab die Natur die Sorge für die Kinder oder die Ehrfurcht vor den Eltern ein für die ganze Lebenszeit, ausgenommen dem Menschen; den Tieren gab die Natur diese Sorge und diese Ehrfurcht ein mehr oder minder, je nachdem die Kinder der Eltern bedürfen oder die Eltern der Kinder. Deshalb schreckt auch unter gewissen Tieren das gezeugte Männchen davor zurück, mit seiner Mutter fleischlich sich zu verbinden, so lange in ihm die Kenntnis davon bleibt, wer seine Mutter sei und eine gewisse Ehrfurcht vor ihr; wie Aristoteles Beispiele anführt (4. de gener. oder 9. de animal. 47.) vom Kamel und vom Pferde. Und weil alle solche gute Eigenschaften der Tiere, die an das Gebiet des Moralischen grenzen, im Menschen von Natur sich und in vollkommener Weise zusammenfinden; deshalb hat der Mensch eine natürliche Scheu, nicht nur die Mutter, sondern auch die Tochter fleischlich zu erkennen, welch Letzteres minder gegen die Natur ist.

Zudem folgt bei den Tieren, die ja keiner Freundschaft fähig sind (Art. 1.), aus der fleischlichen Verbindung keine Blutsverwandtschaft.

IV. Die Blutsverwandtschaft richtet sich in besagter Weise von Natur aus gegen das Beste der Nachkommenschaft.

V. Die Einigung von zweien kann ganz gut durch eine andere Einigung gehindert werden. Hier hindert in auseinandergesetzter Weise die durch die Blutsverwandtschaft hergestellte Einigung jene, welche von der Ehe herkommt.

Vierter Artikel.

Die Kirche konnte Grade der Blutsverwandtschaft aufstellen, welche die Ehe hindern.

a) Dies konnte sie nicht. Denn:

I. „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.“ Die aber unter dem vierten Grade miteinander verwandt und ehelich verbunden sind, hat Gott verbunden; denn ein göttliches Gesetz verbietet da nicht die Ehe. Also soll menschliche Satzung sie nicht trennen.

II. Die Ehe ist ein Sakrament wie die Taufe. Die Kirche aber kann keine Satzung machen, der gemäß jemand, welcher getauft wird und kraft göttlichen Rechts dazu fähig ist, den Tauscharakter nicht erhält. Also kann die Kirche es nicht machen, daß jene nicht ehelich verbunden seien, zwischen welche nicht trennend das göttliche Recht tritt.

III. Das positive Recht kann nicht das, was aus dem natürlichen Rechte fließt, entfernen oder erweitern. Die Blutsverwandtschaft ist aber ein natürliches Band, welches, soweit es auf dasselbe ankommt, geeignet ist, die Ehe zu hindern. Die Kirche also kann gar nicht eine Ehe gestatten oder hindern; wie es von ihr nicht abhängt, ob welche blutsverwandt sind oder nicht.

IV. Die Satzung des positiven Rechts muß immer eine vernunftgemäße Ursache haben; denn nach Maßgabe der vernunftgemäßen Ursache, die es hat, geht es vom Naturrechte aus. Die Gründe aber, welche für die verschiedenen Grade der Blutsverwandtschaft angegeben werden, sind durchaus unvernünftig; wie daß der vierte Grad verboten sei wegen der vier Elemente, der sechste Grad wegen der sechs Zeitepochen der Welt ꝛc.

V. Die nämlichen Ursachen bringen die nämliche Wirkung hervor. Die Ursachen aber, weshalb die Blutsverwandtschaft ein Hindernis der Ehe ist, nämlich das Wohl der Nachkommenschaft, die Zähmung der Begierde, die Ausbreitung der Freundschaft, hatten immer ihren Wert. Also hätten immer dieselben Grade für dieses Hindernis festgesetzt sein müssen. Dies ist aber nicht so. Denn früher ging dieses Hindernis bis zum siebenten Grade, jetzt bis zum vierten. Also existiert überhaupt kein Grund für diese kirchlichen Satzungen.

VI. Ein und dieselbe Verbindung kann nicht zugleich Sakrament sein und Unzucht. Hätten aber in früherer Zeit zwei Personen, die im fünften Grade verwandt waren, eine Ehe geschlossen, so wäre dies Unzucht gewesen; — und diese selbe Ehe würde Sakrament geworden sein in demselben Augenblicke da die Kirche diesen Grad aufhob. Umgekehrt träte der nämliche Fall ein, wenn die Kirche jetzt z. B. einen Grad hinzufügte; dann würden die als Sakrament geschlossenen Ehen, im fünften Grade z. B., Unzucht werden.

VII. Das menschliche Recht muß dem Beispiele des göttlichen folgen. Nach dem göttlichen Gesetze aber galt das Verbot des Ehelichens nicht für den gleichen Grad in der aufsteigenden und absteigenden Linie; denn im Alten Bunde war es verboten, die Schwester seines Vaters zu heiraten; nicht aber die Tochter des Bruders. Also müßte es auch jetzt erlaubt sein, seine Nichte zu heiraten.

Auf der anderen Seite sagt der Herr zu seinen Aposteln (Luk. 10.): „Wer euch hört, der hört mich.“ Also hat das kirchliche Gebot Geltung wie das göttliche. Die Kirche aber hat manchmal die Ehe zwischen gewissen Graden verboten und manchmal erlaubt. Also besteht dementsprechend ein Hindernis.

Wie ehemals durch die bürgerlichen Gesetze, so werden jetzt die Ehen geregelt durch die kirchlichen Gesetze. Das bürgerliche Gesetz aber bestimmte ehemals, welche Grade der Blutsverwandtschaft Ehehindernisse seien und welche nicht. Also thut dies jetzt die Kirche.

b) Ich antworte; in verschiedenen Zeiten habe die Blutsverwandtschaft gemäß verschiedenen Graden die Ehe gehindert. Denn im Beginne, wo nur wenige Menschen existierten, bestand einzig das Hindernis der Blutsverwandtschaft im ersten Grade, nämlich zwischen Vater oder Mutter und den Kindern, welches Hindernis von Natur dem Hauptzwecke der Ehe, dem Besten der Nachkommenschaft, wie oben gesagt, entgegenstand. Nachdem das Menschengeschlecht hinreichend vermehrt war, wurden durch das Gesetz Mosis jene Personen von der Eheschließung ausgenommen, welche dem zweiten Zwecke der Ehe, der Zähmung der Begierlichkeit, entgegenstanden. Denn, sagt Rabbi Moses (3. dux error. c. 50.), „alle jene Personen sind ausgenommen worden, welche in ein und derselben Familie zusammenzuwohnen pflegen; weil, wenn unter solchen Personen die fleischliche Verbindung erlaubt wäre, dies ein überaus großes Reizmittel der Begierlichkeit sein würde. Andere Grade der Blutsverwandtschaft für die Ehe schrieb das „Gesetz“ sogar vor, daß nämlich ein jeder aus seiner Verwandtschaft eine Frau nehme,

damit keine Verwirrung in der Nachfolge entstände; denn zu jener Zeit ward der göttliche Kult fortgepflanzt durch die Nachfolge in dem nämlichen Geschlechte. Nachher endlich, im Neuen Bunde, der das Gesetz der Liebe ist und des Geistes, wurden mehrere Grade der Blutsverwandtschaft verboten; denn bereits durch geistige Gnade, nicht mehr durch fleischliche Fortpflanzung, ward der Kult Gottes weiter verbreitet. Es mußten also die Menschen mehr vom Fleischlichen abgezogen werden und dem Geistigen sich widmen; die Liebe zudem solle weitere Ausdehnung gewinnen. In der früheren Zeit der Kirche also wurde durch weitergehende Grade der Blutsverwandtschaft die Ehe gehindert, damit auf weitere Kreise sich durch Bluts- und Eheverwandtschaft (consanguinitas et affinitas) die natürliche Freundschaft erstrecke. Es geschah diese Ausdehnung mit Grund bis auf den sechsten Grad; denn weiterhin bleibt kaum das Gedächtnis an die gemeinsame Wurzel erhalten und zudem konnte dies als eine gewisse Figur für die siebengestaltete Gnade des heiligen Geistes gelten. Später jedoch wurden die übrigen Grade aufgehoben und nur bis zum vierten Grade geht die Blutsverwandtschaft; denn die mit so vielen Graden verbundenen Gefahren wuchsen und der Nutzen dieser Verbote ward geringer. Der Nutzen war gering; denn bis zu verwandten des siebenten Grades erstreckte sich kaum eine größere Freundschaft wie zu fremden; ward doch überhaupt die Liebe kalt. Die Gefahren wuchsen; denn beim Vorwiegen der Begierlichkeit und der Nachlässigkeit, beachteten die Menschen kaum mehr eine so große Vielheit von verwandten; und so waren diese Verbote für viele ein Fallstrick der Verdammnis. Hinreichend zukömmlich ist zudem der vierte Grad angesetzt als letzter der verbotenen. Denn bis dahin leben ungefähr die Menschen, so daß das Gedächtnis an die Blutsverwandtschaft nicht bis zu dieser Zeit verschwindet. Deshalb heißt es ja auch Exod. 20., Gott werde bis in das dritte und vierte Geschlecht die Sünden der Eltern an den Kindern heimsuchen. Zudem vollzieht sich in jedem Geschlechte eine Mischung des Blutes, das, insoweit es dasselbe bleibt, ja die Blutsverwandtschaft herstellt, mit fremdem Blute; und wie oft diese Mischung sich wiederholt, so viel entfernt man sich vom ersten. Weil nun der Elemente oder der Haupthumores im Körper vier sind, von denen jedes um so mehr mischbar ist als es feiner erscheint; deshalb bleibt in der ersten Mischung das Blut nicht mehr dasselbe soweit es auf das erste, das feinste Element ankommt; in der zweiten Mischung erlischt die Identität des Blutes mit Rücksicht auf das zweite, das weniger feine Element; und so geht es weiter bis zum vierten Geschlechte. Deshalb kann nach dem vierten Grade die fleischliche Verbindung von neuem beginnen.

c) I. Gott auch verbindet nicht jene, die gegen das kirchliche Gebot sich ehelich verbinden; denn dieses hat die nämliche wirkende Kraft wie das göttliche.

II. Die Ehe ist nicht Sakrament allein, sondern dient auch einer Aufgabe der Natur. Und deshalb untersteht es in höherem Grade den Bestimmungen der Diener der Kirche wie die Taufe, die einzig Sakrament ist. Denn wie die rein menschlichen Kontrakte und Aufgaben durch das bürgerliche Gesetz geregelt werden, so die Kontrakte und Aufgaben im Bereiche des Geistigen durch das kirchliche Gesetz.

III. Die Blutsverwandtschaft ist wohl ein natürliches Band; aber nicht ist es mit der Natur gegeben, daß sie die fleischliche Verbindung hindert außer mit Rücksicht auf einen bestimmten, den ersten Grad. Die kirchliche

Satzung alſo macht nicht, daß welche blutsverwandt ſind oder nicht; ſondern ſie beſtimmt gemäß den verſchiedenen Zeiten bei verſchiedenen Graden der Blutsverwandtſchaft, ob die fleiſchliche Verbindung erlaubt ſei oder nicht.

IV. Das Alles ſind mehr Urſachen, die man in etwa anpaſſen und ſchicklich finden kann; als daß ſie die Notwendigkeit des kirchlichen Verbots zeigten.

V. Was zu einer gewiſſen Zeit aus beſtimmten Gründen heilſamerweiſe geſtattet wird, das kann zu anderen Zeiten wieder aus beſtimmten Gründen heilſamerweiſe verboten werden. Es beſtehen da nicht die nämlichen Gründe.

VI. Eine Kirchenſatzung berückſichtigt nicht das Vergangene, ſondern das Zukünftige. Würde alſo der fünfte Grad jetzt verboten, der bisher erlaubt war, ſo betrifft dies die noch zu ſchließenden Ehen und wäre da keine Ehe zu trennen. Es kann überhaupt nichts Hinzutretendes eine zu Recht und in Wahrheit beſtehende Ehe trennen. Und ähnlich wenn nun der vierte Grad geſtattet würde, der bisher verboten war; ſo wird eine vorher geſchloſſene Ehe vierten Verwandtſchaftsgrades dadurch nicht rechtsgültig. Die betreffenden können ſich trennen, wenn ſie wollen; ſie können aber auch von neuem zuſtimmen und ſo iſt dies eine neue Ehe.

VII. Die leitende Richtſchnur für die Kirche bei Beſtimmung der verbotenen Grade iſt die Ausdehnung der Liebe und Freundſchaft auf weitere Kreiſe. Und weil nun keine geringere Liebe beſteht zum Bruderskinde, Neffen oder Nichte, wie zum Onkel oder zur Tante, ſondern inſoweit eine größere vielmehr als dem Vater der Sohn näher ſteht wie der Sohn dem Vater, d. h. als die Eltern mehr die Kinder lieben wie die Kinder die Eltern (8 Ethic. 12.); deshalb iſt gleichmäßig verboten die Ehe mit der Nichte und die mit der Tante. Das Alte Geſetz aber richtete ſich zumal auf die Zähmung der Begierlichkeit und verbot ſomit die Heirat zwiſchen Perſonen, die eher miteinander zuſammenwohnen. Leichter aber wohnt die Nichte beim Onkel, wie die Tante beim Neffen. Denn die Tochter iſt gleichſam dasſelbe wie der Vater, da ſie gewiſſermaßen etwas von ihm vorſtellt; die Schweſter aber iſt nicht dasſelbe wie ihr Bruder, ſondern hat nur von demſelben Urſprunge ihre Exiſtenz. Und ſo beſtand nicht der nämliche Grund, um Beides zu verbieten.

Fünfundfünfzigstes Kapitel.

Das Hindernis der auf einer bereits bestehenden Ehe begründeten Verwandtschaft (affinitas).

Erster Artikel.

Aus der Ehe eines blutsverwandten entsteht eine Eheverwandtschaft.

a) Das wird bestritten. Denn:

I. „Um dessentwillen etwas ist, das ist dieses „etwas" in höherem Grade." Nun wird die zur Ehe genommene Frau den blutsverwandten ihres Mannes nur verwandt auf Grund oder um ihres Mannes willen. Da sie also ihrem Manne selber weder blutsverwandt noch eheverwandt (affinis) wird, so kann auch auf Grund dessen keine Eheverwandtschaft entstehen mit den blutsverwandten ihres Mannes.

II. Wenn von den Dingen, die untereinander getrennt sind, eines mit etwas Anderem verbunden wird, so sind damit die anderen nicht mit diesem zugleich verbunden. Die blutsverwandten aber sind untereinander getrennt. Wird also eine Frau mit einem Manne verbunden, so ist sie damit noch nicht mit allen dessen blutsverwandten verbunden.

III. Den Beziehungen muß eine gewisse Einheit voraufgehen. Keinerlei Einigung aber vollzieht sich unter den blutsverwandten des Mannes dadurch daß eine Frau ihn zum Manne genommen hat. Also entspringt für diese blutsverwandten auch keinerlei Beziehung zur Frau.

Auf der anderen Seite wird Mann und Frau zu einem Fleische. Steht also der Mann gemäß seinem Fleische den blutsverwandten nahe, so auch die Frau.

b) Ich antworte, eine gewisse mit der Natur gegebene Freundschaft beruhe auf einer mit der Natur gegebenen Gemeinsamkeit. Nun ist die letztere nach 8 Ethic. 12. eine doppelte: 1. eine auf der fleischlichen Fortpflanzung beruhende; und 2. eine auf jene Verbindung gegründete, die zur fleischlichen Fortpflanzung Zweckbeziehung hat, wonach die Freundschaft von Mann und Frau mit der Natur gegeben ist. Wie also eine von der anderen fleischlich abstammende Person mit dieser durch das Band natürlicher Freundschaft verbunden ist; so bewirkt auch das Band des fleischlichen Zusammenlebens eine natürliche Freundschaft. Der Unterschied liegt darin, daß jene Person, welche fleischlicherweise von der anderen abstammt wie der Sohn vom Vater, direkten Anteil hat an der gemeinsamen Wurzel; das Band also, womit der Sohn verbunden wird mit den blutsverwandten des Vaters, ist der nämlichen Art, des gleichen Geschlechts, wie das, womit der Vater mit diesen selben blutsverwandten verbunden wird, nämlich die Blutsverwandtschaft; nur ist der Grad ein verschiedener, weil der Sohn ferner steht der gemeinsamen Wurzel wie der Vater. Dagegen wird die durch das fleischliche Zusammenleben verbundene Frau nicht teilhaft der nämlichen Wurzel oder Abstammung; sondern sie tritt zu dem Geschlechte, von dem

der Mann abstammt, wie von außen her hinzu; — und so entsteht eine neue Art von Band, die man „Eheverwandtschaft", Affinität, nennt. Deshalb sagt man:

Mutat nupta genus, generata gradum.

Denn die fleischlich abstammende Person gehört dem nämlichen Geschlechte zu, sie bleibt im nämlichen Geschlechte; aber sie macht, daß ein neuer Grad hinzutritt. Die Frau aber wird durch die Heirat zu einem anderen Geschlechte hinzugefügt, zu dem ihres Mannes nämlich.

c) I. Immer ist die Ursache stärker wie die Wirkung. Aber damit ist nicht gesagt, daß Ursache und Wirkung auch immer im Wesen und in dem Namen übereinkommen müssen. Die Verbindung nun von Mann und Frau ist ein stärkeres Band wie das der Verbindung zwischen der Gattin und den blutsverwandten ihres Mannes. Es wird aber dieses Band nicht Eheverwandtschaft genannt, sondern ist die Ehe selber; d. h. die innigste Einheit im Vergleiche zu der Einheit mit den blutsverwandten des Mannes. So ist der Mensch ein und derselbe mit sich selbst, nicht aber mit den blutsverwandten.

II. Die blutsverwandten sind nach der einen Seite hin voneinander getrennt, nach der anderen verbunden. Auf Grund dessen daß sie verbunden sind, geschieht es, daß wer mit einem verbunden wird, es entsprechend mit allen ist. Auf Grund dessen aber daß sie getrennt sind, geschieht es, daß die Person, welche verbunden wird, nicht auf die gleiche Weise mit einem jeden der blutsverwandten verbunden ist, sondern dem Grade nach mit den verschiedenen verschieden und zugleich gemäß einer anderen Art Verbindung wie die Blutsverwandtschaft es ist.

III. Bisweilen entsteht eine Beziehung aus der thatsächlichen Veränderung in beiden Abschlußpunkten, wie die Vaterschaft und Sohnschaft; und eine solche Beziehung hat thatsächliches Sein in beiden. Bisweilen aber entsteht sie aus der Veränderung nur eines der beiden Abschlußpunkte; und zwar wieder in doppelter Weise: 1. entweder so, daß nur in dem einen Teile eine Veränderung ist und im anderen keinerlei, weder eine vorhergehende noch eine begleitende; wie z. B. die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf; Wissensgegenstand und Wissen; — oder 2. so, daß auch im anderen Teile eine Bewegung oder Veränderung vorhergegangen ist, wenn auch keine begleitende besteht. So z. B. entsteht die gleiche Größe zweier Menschen durch das Wachsen des einen, während beim anderen nichts hinweggenommen und nichts hinzugethan wird; jedoch ist bei diesem anderen die Veränderung, also das Wachsen vorhergegangen; und so hat die Grundlage der betreffenden Beziehung in beiden thatsächliches Sein, während im vorhergehenden Falle die thatsächliche Veränderung und somit die Grundlage einer neuen Beziehung überhaupt nur in einem Gliede der Beziehung sich fand: im wissenden oder im Geschöpfe nach den da gegebenen Beispielen. Ähnlich nun wie im letzten hier erwähnten Falle ist es bei der Blutsund Eheverwandtschaft. Denn die Beziehung, Bruder zu sein, entsteht für jemanden dadurch daß nun eben seinen Eltern ein Kind geboren wird, während an ihm selber für den Augenblick keine Veränderung vor sich geht; jedoch ist die Veränderung an ihm selber vorhergegangen, nämlich sein eigenes Geborenwerden; dadurch nämlich allein wird auf Grund der Veränderung im anderen die Beziehung Bruder zu sein in ihm selber erzeugt. Ebenso rührt nun die Eheverwandtschaft oder Affinität in jemandem einerseits daher, daß eine

thatsächliche Veränderung im anderen vor sich geht, indem ein blutsverwandter eine Frau nimmt; und andererseits daher, daß in ihm selbst vorhergegangen ist eine Veränderung oder Bewegung: die nämlich, daß er von dem gleichen Stamme ausgegangen ist wie der blutsverwandte, wenn auch er im Augenblicke selbst einer neuen Veränderung oder Bewegung nicht unterfieht.

Zweiter Artikel.

Die Eheverwandtschaft bleibt nach dem Tode des Mannes oder der Frau.

a) Dies ist nicht der Fall. Denn:

I. Die Ursache dieser Art Verwandtschaft ist die Ehe; die aber fällt im genannten Falle fort.

II. Die Blutsverwandtschaft verursacht die Eheverwandtschaft. Die Blutsverwandtschaft aber jemandes mit den anderen hört auf mit dem Tode. Auf der anderen Seite wird die Eheverwandtschaft verursacht durch die Blutsverwandtschaft. Diese aber bleibt, so lange die betreffenden Personen leben. Also ist auch die Eheverwandtschaft von beständiger Dauer, so lange die betreffenden Personen leben, und wird nicht gelöst durch den Tod der vermittelnden Person.

b) Ich antworte, eine Beziehung höre auf 1. infolge des Vergehens des Trägers oder Subjekts; 2. infolge des Verschwindens der Ursache, wie die Ähnlichkeit aufhört, wenn der eine von den zwei ähnlichen stirbt; oder wenn die Eigenschaft schwindet, welche der Grund für die Ähnlichkeit war. Nun bestehen Beziehungen, welche als Ursache haben eine Thätigkeit oder ein Leiden d. h. einen empfangenen Eindruck; andere haben als Ursache die Bewegung selber (5 Metaph.). Und in der letzteren Weise werden einige Beziehungen verursacht durch die Bewegung, insoweit etwas thatsächlich in Bewegung setzt und das andere in Bewegung gesetzt wird; — andere werden verursacht durch die Bewegung, insoweit die betreffenden Glieder der Beziehung passend sind in Bewegung zu sein, wie das an sich bewegliche und die an sich bewegende Kraft, wenn sie auch augenblicklich nicht bewegt, oder wie Herr und Diener; — andere Beziehungen endlich werden verursacht dadurch daß etwas in Bewegung gesetzt worden ist, wie die Beziehung von Vater und Sohn; denn nicht deshalb sind sie Vater und Sohn, weil nun gegenwärtig gezeugt wird, sondern weil gezeugt worden ist. Daß nun etwas passend ist, in Bewegung gesetzt zu werden oder daß etwas in Bewegung thatsächlich ist, das vergeht; — daß aber etwas in Bewegung war, das hört nie auf, geschehen zu sein. Vater und Sohn zu sein also, das hört niemals auf infolge des Verschwindens der Ursache; sondern diese Beziehung hört nur auf, wenn der Träger, das Subjekt, nicht mehr ist auf der einen Seite. Ähnlich nun wird die Eheverwandtschaft erzeugt nicht dadurch daß augenblicklich zwei ehelich verbunden werden, sondern daß sie verbunden worden sind. So lange also die Personen bleiben, zwischen denen Eheverwandtschaft oder Affinität einmal entstanden ist, hört dieselbe niemals auf, mag auch der vermittelnde Teil gestorben sein. Nur wenn die Personen, zwischen denen Eheverwandtschaft besteht, auf der einen oder der anderen Seite sterben, wenn also der Träger solcher Beziehungen geschwunden ist; — hört auch die Verwandtschaft auf.

c) I. Die Ehe ist die Ursache der Eheverwandtschaft, nicht nur insoweit sie thatsächlich vollzogen wird, sondern insoweit sie es an sich hat, vollzogen worden zu sein; — und dies bleibt.

II. Nicht die Blutsverwandtschaft ist die hauptsächlichste Ursache der Eheverwandtschaft; sondern die eheliche Verbindung, die mit einem blutsverwandten eingegangen worden. Und diese bleibt als eine geschehene.

Dritter Artikel.

Unerlaubtes fleischliches Zusammenleben verursacht ebenfalls Eheverwandtschaft.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Die Eheverwandtschaft ist etwas Anständiges, wird also nicht verursacht von etwas Unzüchtigem.

II. Wo Blutsverwandtschaft ist, da besteht keine Eheverwandtschaft; denn „Eheverwandtschaft ist eine verwandtschaftliche Verbindung von Personen, die rein aus fleischlichem Zusammenleben hervorgeht, wenn sonst keinerlei Verwandtschaft besteht." Bisweilen aber kann mit blutsverwandten Personen gesündigt werden. Also würde da Eheverwandtschaft sein und Blutsverwandtschaft; und ebenso könnte der Mensch mit sich selber eheverwandt werden. Somit verursacht unerlaubtes fleischliches Zusammenleben keine Eheverwandtschaft.

III. Unerlaubtes fleischliches Zusammenleben vollzieht sich gegen und gemäß der Natur. Geschieht es gegen die Natur, so verursacht es nach cap. Extraordinaria, 35. qu. 3. keine Eheverwandtschaft.

Auf der anderen Seite „wird wer einer Dirne anhängt ein Leib mit ihr" (1. Kor. 6.). Aus diesem Grunde, aus der Einheit des Fleisches, wird aber durch die Ehe verursacht die Eheverwandtschaft.

Dasselbe geht aus der obigen Definition hervor; denn „fleischliches Zusammenleben" ist auch das unerlaubte.

b) Ich antworte, die Verbindung von Mann und Frau sei nach 8 Ethic. 12. eine mit der Natur gegebene: 1. auf Grund des Erzeugens von Nachkommenschaft; 2. auf Grund der häuslichen Lebensgemeinschaft. Das Erste gehört zur Ehe wegen der fleischlichen Verbindung; und somit findet es sich überall, wo ein solches fleischliches Zusammenleben ist, weil aus jedem solchen Zusammenleben Nachkommen erzeugt werden können. Weil also durch die Ehe verursacht wird Eheverwandtschaft auf Grund der fleischlichen Einheit, so verursacht jedes fleischliche Zusammenleben, ob unerlaubt oder erlaubt, Eheverwandtschaft oder Affinität; denn es schließt insoweit eine mit der Natur gegebene Verbindung in sich ein.

c) I. In der Unzucht ist etwas rein Natürliches, die fleischliche Verbindung; und von da aus verursacht sie Eheverwandtschaft. Dann ist in ihr etwas Ungeregeltes, was in der Ehe nicht ist; und von da aus verursacht sie nicht Eheverwandtschaft. Also ist letztere immer ehrbar, wenn auch nach einer Seite hin Unehrbares vorliegt in ihrer Ursache.

II. Auf Grund von verschiedenen Thätigkeiten können verschiedene Beziehungen, die sonst der Gattung nach nebeneinander stehen, in ein und demselben sich finden. Also kann Bluts- und Eheverwandtschaft sich in ein und demselben finden, auch infolge erlaubten fleischlichen Zusammenlebens;

wie wenn mein blutsverwandter von väterlicher Seite heiratet meine blutsverwandtin von mütterlicher Seite. Daß also nach der Definition „die Eheverwandtschaft ohne sonstige Verwandtschaft" da gesetzt worden, das ist dahin zu verstehen, daß sie eine Art Verwandtschaft von sich aus ist und keine andere notwendig zur Voraussetzung hat. Sich selber wird jedoch niemand im erwähnten Falle eheverwandt; denn jede solche Verwandtschaft erfordert Verschiedenheit in den Personen.

III. Fleischliches Zusammenleben gegen die Natur schließt keine Vermischung des männlichen und weiblichen Samens ein, und somit verursacht es keine Verwandtschaft.

Vierter Artikel.

Aus einem Verlöbnisse geht Eheverwandtschaft hervor.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Die Eheverwandtschaft ist ein fortwährend andauerndes Band; ein Verlöbnis aber kann gebrochen werden.

II. Wer den Verschluß der jungfräulichen Scham einer Person durchdrungen und geöffnet hat, nicht aber bis zur Vollziehung gelangt ist, die in der Samenvermischung besteht; der verursacht dadurch keine Eheverwandtschaft. Dies ist aber mehr wie ein Verlöbnis.

III. Verlöbnisse sind Eheversprechen. Manche Verlöbnisse aber verursachen keine Eheverwandtschaft; wie jene, die vor dem Alter von sieben Jahren gemacht werden; oder wenn jemand ein beständig andauerndes materielles Hindernis für die fleischliche Verbindung hat und einer Person die Ehe verspricht; oder wenn jemand die Ehe verspricht, dessen Ehe ungültig ist wegen des bestehenden Gelübdes.

Auf der anderen Seite verbot Alexander III. (cap. Ad audientiam) einer Frau, mit einem Manne sich zu verbinden, mit dessen Bruder sie verlobt gewesen; was nicht begründet wäre, wenn ein Verlöbnis keine Eheverwandtschaft verursachte.

b) Ich antworte, wie die Verlöbnisse wohl keine vollkommene Ehe, jedoch eine gewisse Vorbereitung dafür sind, so verursachen sie keine Eheverwandtschaft, aber etwas Ähnliches, was man bezeichnet als die Gerechtigkeit, welche der öffentlichen Ehrbarkeit entspricht (publicae honestatis). Danach wird dieses Hindernis definiert wie folgt: „Die Gerechtigkeit der öffentlichen Ehrbarkeit ist eine Verwandtschaft, welche aus einem Verlöbnisse hervorgeht; sie hat ihre Kraft aus der kirchlichen Satzung, welche damit den Schutz der Ehrbarkeit bezweckt." Daher kommt der Name.

c) I. Die Verlöbnisse verursachen nicht kraft ihrer selbst Eheverwandtschaft, sondern kraft der ihnen innewohnenden Beziehung zur Ehe, die ein beständig dauerndes Band ist; und somit ist ein solches auch die daraus hervorgehende Verwandtschaft.

II. Nur auf Grund der Vermischung des Samens im Manne und in der Frau besteht die Einheit des Fleisches. Geht also der Akt nicht bis dahin, mag er sonst gehen soweit er will, so folgt keine Eheverwandtschaft oder Affinität. Die Ehe selbst aber verursacht Eheverwandtschaft nicht allein wegen des fleischlichen Zusammenlebens, sondern auch wegen der sonstigen ehelichen Gemeinschaft, auf Grund deren ebenfalls die Ehe ein mit der

Natur gegebenes Band ist. Also wird Verwandtschaft durch die Ehe selber erzeugt bereits durch den thatsächlich abgeschlossenen Ehekontrakt; und ähnlich entsteht durch die Verlöbnisse, in denen ja ein gewisser Kontrakt für die eheliche Gemeinschaft gemacht wird, etwas der Eheverwandtschaft Ähnliches.

III. Alle jene Hindernisse, welche bewirken, daß Verlöbnisse keine wahrhaften Verlöbnisse sind, gestatten nicht, daß aus ihnen irgend welche Verwandtschaft folge. Der Mangel am gehörigen Alter nun oder das bereits abgelegte feierliche Gelübde u. dgl., was da hindert, daß dies verpflichtende Verlöbnisse und somit wahrhafte Vorbereitungen zum Ehekontrakte sind, ist auch die Ursache, daß keinerlei Verwandtschaft folgt. Schließt aber nach dem Alter von sieben Jahren, wenn auch vor der erlangten Mannbarkeit, jemand, der ein beständig andauerndes Hindernis für das fleischliche Zusammenleben in sich hat, ein Verlöbnis mit einer erwachsenen Person, so folgt das Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit; denn in jenem Alter bestand noch nicht dem thatsächlichen Sein und Gebrauche nach das betreffende Hindernis, da in solchem Alter der Knabe in jedem Falle unfähig war für die fleischliche Verbindung.

Fünfter Artikel.

Die eine Eheverwandtschaft hat nicht zur Folge eine andere.

a) Dies scheint jedoch. Denn:

I. Papst Julius (cap. Ex hoc quoque, 35. qu. 3.) sagt: „Die verbliebene blutsverwandte seiner Frau soll keiner zur Frau nehmen;“ und cap. sequ.: „Zwei Gattinnen von zwei rechten Vettern dürfen nicht nacheinander ein und denselben Mann heiraten.“ Der Grund davon aber kann nur die Eheverwandtschaft sein, die aus der ersten Ehe gefolgt ist.

II. Die fleischliche Einheit verbindet, wie auch die fleischliche Fortpflanzung; weil in gleicher Weise gerechnet werden die Grade der Blutsund der Eheverwandtschaft. Die Blutsverwandtschaft aber ist Ursache der Eheverwandtschaft; also ist auch die Eheverwandtschaft selber eine solche Ursache.

III. Wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, so sind sie untereinander gleich. Die Gattin aber wird gleichermaßen verwandt mit allen blutsverwandten ihres Mannes. Also werden alle diese blutsverwandten mit den blutsverwandten der Gattin verwandt; und so geht aus der einen Eheverwandtschaft die andere hervor.

IV. Auf der anderen Seite würde, wenn dies so wäre, jemand der mit zwei Frauen gesündigt hätte, keine von beiden heiraten können; denn die eine würde verwandt sein mit der anderen. Das ist aber falsch.

V. Im vorausgesetzten Falle würde jemand, der eine Witwe heiratete, eheverwandt werden mit allen blutsverwandten des früheren Mannes seiner Frau, mit denen seine Frau eheverwandt ist. Also würde er vor Allem eheverwandt werden mit dem verstorbenen Manne und somit wäre seine Heirat nichtig.

VI. Die Blutsverwandtschaft ist ein stärkeres Band wie die Eheverwandtschaft. Die blutsverwandten der Gattin aber werden nicht eheverwandt mit den blutsverwandten des Mannes. Also um so weniger werden die eheverwandten der Gattin mit diesen eheverwandt. Sonach verursacht die eine Eheverwandtschaft nicht die andere.

b) Ich antworte, in doppelter Weise könne etwas vom Anderen ausgehen: 1. in der Ähnlichkeit der Gattung, wie der eine Mensch vom anderen ausgeht; und da bleibt immer die eine nämliche Gattung bestehen; — 2. in einer niedriger stehenden Gattung, wie vom Punkte nicht wieder ein Punkt ausgeht sondern etwas dem Punkte mehr Fremdes, denn der Punkt in Bewegung macht eine Linie; und von der Linie, wird dieselbe nämlich in der Weise der Linie bewegt, geht nicht die gleiche Gattung, die Linie, aus, sondern etwas der Linie und noch in höherem Grade dem Punkte Fremdes: nämlich die Oberfläche eines Körpers. Nun entspricht das Band der Blutsverwandtschaft der erstgenannten Weise des Ausgehens, denn immer wird ein Mensch fortgepflanzt mit Beziehung auf dieselbe gemeinsame Wurzel, soweit es auf die Blutsverwandtschaft ankommt; und somit bleibt hier innerlich immer der nämliche Gattungscharakter des verwandtschaftlichen Bandes, nur der Grad darin ist verschieden. An der Spitze der Eheverwandtschaft aber steht nicht die Fortpflanzung, sondern die eheliche Verbindung; und somit geht insoweit vom Menschen aus eine andere Art von Band oder Verwandtschaft, als er selber hat in Bezug auf seine eigene Abstammung. Es wird auf Grund der Ehe der blutsverwandte des anderen Teiles nicht blutsverwandt, sondern etwas weniger, nämlich eheverwandt (affinis). Wird also diese Art auszugehen eine Stufe weiter ausgedehnt, so ist schon nicht mehr Eheverwandtschaft, sondern etwas weniger. Ein anderer Gattungscharakter einer Verbindung besteht da; wie wenn die Linie weiter fortgesetzt nicht Linie wird und nicht Punkt, sondern etwas Anderes: Oberfläche. Und so wird der dritte Grad noch weniger Eheverwandtschaft sein (affinitas), sondern weniger der Gattung nach.

Und diese zwei Grade nun galten früher als verboten; aber nicht so sehr als Eheverwandtschaft wie als das Recht, welches „die öffentliche Ehrbarkeit" beanspruchen kann. Auch aus den Verlöbnissen entsteht ja keine Eheverwandtschaft im eigentlichen Sinne, sondern etwas dieser Ähnliches, jedoch geringer dem Charakter des Bandes nach. Jetzt aber ist dieses Verbot, nämlich des zweiten und dritten Grades, aufgehoben und gilt fortan nur mehr der erste Grad; nämlich die eigentliche Eheverwandtschaft.

c) I. Der blutsverwandte seiner Frau wird dem Manne eheverwandt gemäß der ersten Art (s. oben), die Frau dieses blutsverwandten gemäß der zweiten Art. Früher also konnte ein solcher Mann diese Frau nach dem Tode ihres Mannes nicht heiraten. Wenn jemand eine Witwe zur Frau nimmt, so wird ähnlich der blutsverwandte des früheren Mannes, welcher eheverwandt ist mit der Frau gemäß der ersten Art, nun eheverwandt dem zweiten Manne der Frau gemäß der zweiten Art; und die Gattin des betreffenden blutsverwandten, welche der Frau in der zweiten Art eheverwandt war, wird nun mit dem zweiten Manne der Witwe eheverwandt gemäß der dritten Art (oder im dritten Grade). Da nun diese dritte Art ebenfalls verboten war, nicht so sehr wegen der Eheverwandtschaft wie wegen der „öffentlichen Ehrbarkeit", so fügt der citierte Kanon hinzu: „Dem widerspricht die Gerechtigkeit der öffentlichen Ehrbarkeit."

II. Der fleischliche Akt verbindet, aber nicht im Bereiche der nämlichen Art Verwandtschaft.

III. Die Gattin des Mannes tritt in die gleiche Verbindung mit den blutsverwandten des Mannes wie dieser mit Rücksicht auf den Grad der Blutsverwandtschaft; aber es ist nicht die gleiche Art von Verwandtschaft.

IV. Die alte Gewohnheit der Kirche entſprach ebenfalls der Vernunft und war ſomit begründet. Denn die Frau wird mit dem Manne, mit welchem ſie ſich fleiſchlich verbindet, nicht eheverwandt gemäß der erſten Art Eheverwandtſchaft; ſondern dies iſt das Princip, die Urſache der Eheverwandtſchaft. Alſo wird ſie auch nicht eheverwandt mit der zweiten, die ſich mit dem nämlichen Manne fleiſchlich verbindet. Alſo auch nicht gemäß der dritten Art Eheverwandtſchaft wird die eine eheverwandt mit der anderen, wenn die eine den betreffenden heiratete. Deshalb verbot auch das alte Recht nicht, zwei ſolche Frauen eine nach der anderen zu heiraten.

V. Der Mann iſt nicht eheverwandt mit der Gattin gemäß der erſten Art. Denn die Verwandtſchaft erfordert Verſchiedenheit; Mann und Frau aber werden nach dieſer Seite hin als Einheit betrachtet. Alſo wird der (verſtorbene) Mann auch nicht eheverwandt mit dem zweiten Manne ſeiner Frau gemäß der zweiten Art Eheverwandtſchaft; denn von dieſer zweiten Art wird die erſte als Grundlage vorausgeſetzt.

VI. Durch Vermittlung der einen Perſon wird eine andere mit mir nicht verbunden, außer daß ſie mit dieſer einen verbunden wird. Alſo vermittelſt jener Frau, die mit mir eheverwandt iſt, tritt keine Perſon zu mir in betreffende Beziehung außer jene, welche mit dieſer Frau verbunden iſt. Dies kann aber nur in zwei Fällen ſtattfinden; nämlich dadurch daß andere von dieſer Frau ausgehen vermittelſt der Fortpflanzung oder daß eine andere Perſon mit ihr ehelich verbunden wird. Und auf beiderlei Weiſe entſtand nach dem alten Rechte vermittelſt einer ſolchen Frau eine gewiſſe eheverwandtſchaftliche Beziehung. Denn ihr Sohn, auch von einem anderen Manne, wird mir eheverwandt in der nämlichen Art, nämlich er wird affinis mit mir, eheverwandt, aber nicht im ſelben Grad; der zweite Mann aber wird mir eheverwandt in der zweiten Art, ſo daß die Frau in der erſten Art mir eheverwandt iſt wegen meines blutsverwandten, z. B. des Bruders, und der zweite Mann iſt mir eheverwandt, erſt wegen dieſer Frau. Die anderen blutsverwandten nun dieſer Frau treten nicht zu ihr; ſondern ſie tritt entweder zu ihnen in Verbindung, wie zu Vater und Mutter, von denen ſie ausgeht; oder weil ſie vom ſelben Princip kommen, wie die Brüder. Somit iſt der Bruder der Frau, die mit mir eheverwandt iſt, oder der Vater gar nicht, in keiner Art Verwandtſchaft, mit mir verwandt.

Sechſter Artikel.

Die Eheverwandtſchaft iſt ein Ehehindernis.

a) Sie iſt keines. Denn:

I. Die Eheverwandtſchaft ſteht der Ehe nicht entgegen; ſie iſt ja deren Wirkung.

II. Die Gattin wird durch die Ehe etwas dem Manne Zugehöriges. Die blutsverwandten des Mannes aber ſind des Mannes Nachfolger in dem, was ihm zugehört. Alſo können ſie ihm nachfolgen im Beſitze der Frau; und doch bleibt da Eheverwandtſchaft.

Auf der anderen Seite ſteht geſchrieben (Lev. 18.): „Die Scham der Gattin deines Bruders ſollſt du nicht enthüllen.“ Dieſe iſt aber nur eheverwandt; alſo hindert dieſe Verwandtſchaft die Ehe.

b) Ich antworte, wie die Blutsverwandtſchaft, ſo hindere auch die Ehe-

verwandtschaft die zu schließende und löse auf die geschlossene Ehe. Der Grund ist derselbe. Denn wie bei den blutsverwandten, so besteht bei den eheverwandten eine gewisse Notwendigkeit des Zusammenwohnens; und ebenso besteht das Band der Freundschaft. Tritt jedoch Eheverwandtschaft zur geschlossenen Ehe hinzu, so löst sie die Ehe nicht auf.

c) I. Die Eheverwandtschaft steht nicht im Gegensatze zu jener Ehe, von der sie verursacht wird, sondern zu der Ehe, die mit einem eheverwandten abzuschließen wäre; und so würde sie hindern die Vervielfältigung der Freundschaft und die Zähmung der Begierlichkeit.

II. Die vom Manne besessenen Dinge werden nicht etwas Eines mit dem Manne, wie aus ihm und der Gattin ein Fleisch wird. Wie also die Blutsverwandtschaft hindert die Ehe oder die Verbindung mit dem Manne in fleischlicher Weise; so auch die fleischliche Verbindung mit der Gattin des Mannes.

Siebenter Artikel.

Die Eheverwandtschaft hat an und für sich keine Grade.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Bei jeder Verwandtschaft kann man Grade unterscheiden. Die Eheverwandtschaft aber ist eine Art Verwandtschaft. Sie hat also an und für sich Grade, ohne daß diese verursacht wären von den Graden der Blutsverwandtschaft.

II. Die Nachkommenschaft der zweiten Ehe kann nicht übergehen zu dem Bande der Eheverwandtschaft, welches die erste Ehe schlingt. Das würde aber gar nicht hervorgehoben werden, wenn nicht der Sohn des eheverwandten auch eheverwandt wäre. Dies wäre also ein verschiedener Grad.

Auf der anderen Seite wird die Eheverwandtschaft durch die Blutsverwandtschaft verursacht. Also hängen die Grade der ersteren von denen der letzteren ab und bestehen da keine eigenen, unabhängigen.

b) Ich antworte, es bestehe keine Einteilung in Gattungen oder ähnliche Abstufungen, die man als „an sich", als dem eigenen inneren Wesen entsprechend nämlich, bezeichnen könnte, außer jene, welche gemäß der „Art" des betreffenden Dinges gemacht wird; wie z. B. das Sinnbegabte geteilt wird in „vernünftig" und „unvernünftig", nicht aber in „schwarz" und „weiß". Die Fortpflanzung des Fleisches nun hat direkte, dem eigenen inneren Wesen entsprechende Beziehung zur Blutsverwandtschaft, weil aus der fleischlichen Fortpflanzung das Band der Blutsverwandtschaft unmittelbar entspringt; — zur Eheverwandtschaft hat sie nur Beziehung vermittelst der Blutsverwandtschaft, welche ihre Ursache ist. Also kommt, da die Grade gemäß der fleischlichen Fortpflanzung unterschieden werden, deren Unterscheidung an sich und direkt der Blutsverwandtschaft zu, der Eheverwandtschaft aber vermittelst der Grade der Blutsverwandtschaft. Um also die Grade der Eheverwandtschaft zu finden, ist die Regel die: In welchem Grade der Blutsverwandtschaft zu mir steht der Mann; in demselben Grade der Eheverwandtschaft steht zu mir dessen Frau.

c) I. Die Grade der näheren oder entfernteren verwandtschaftlichen Beziehung können nur angenommen werden gemäß dem Aufsteigen und Absteigen der Fortpflanzung; und zu dieser steht die Eheverwandtschaft in

Beziehung einzig durch die Blutsverwandtschaft. Also hat die Eheverwandtschaft keine Grade an und für sich, sondern sie werden genommen nach den Graden der Blutsverwandtschaft.

II. Der Sohn der mir eheverwandten aus einer anderen Ehe wurde im alten Rechte, nicht direkt und an und für sich, sondern wie nebenbei „eheverwandt" genannt. Es bestand da ein Ehehindernis mehr wegen der „öffentlichen Ehrbarkeit", wie wegen Eheverwandtschaft. Deshalb ist auch jetzt dieses Hindernis widerrufen.

Achter Artikel.

Die Grade der Eheverwandtschaft entsprechen in ihrer Ausdehnung den Graden der Blutsverwandtschaft.

a) Dies ist nicht richtig. Denn:

I. Das Band der Eheverwandtschaft ist minder stark wie das Band der Blutsverwandtschaft, da ja das erstere verursacht ist vom letzteren wie von einer der Gattung nach stärkeren Ursache. Je stärker aber das Band ist, desto länger dauert es. Also erstreckt sich das Band der Eheverwandtschaft nicht auf so viele Grade wie das der Blutsverwandtschaft.

II. Das menschliche Recht muß zum Beispiel nehmen das göttliche. Nach dem Alten Bunde aber waren einige Grade der Blutsverwandtschaft verboten und die entsprechenden der Eheverwandtschaft nicht; wie jemand die Gattin des Bruders heiraten konnte, aber nicht seine eigene Schwester. Also müßten auch jetzt die entsprechenden Grade in der Bluts- und in der Eheverwandtschaft nicht auf die gleiche Stufe gestellt werden.

Auf der anderen Seite ist deshalb mir eine eheverwandt, weil sie mit meinem blutsverwandten verbunden ist. Also in welchem Grade auch immer der Mann mir blutsverwandt ist, in demselben Grade ist dessen Frau mir eheverwandt. Und so muß der Grad der Eheverwandtschaft gezählt und berechnet werden nach dem Grade der Blutsverwandtschaft.

b) Ich antworte, da die Grade der Eheverwandtschaft genommen werden nach den Graden der Blutsverwandtschaft, so müssen so viele Grade in der Eheverwandtschaft sein wie in der Blutsverwandtschaft. Weil aber die Eheverwandtschaft an sich ein minderes Band ist wie die Blutsverwandtschaft, so wird leichter von den entfernteren Graden der ersteren dispensiert wie von denen der letzteren.

c) I. Nicht in den Graden, sondern in der Art der verwandtschaftlichen Beziehung besteht die Verschiedenheit.

II. Nur wenn der Bruder ohne Kinder gestorben war, konnte der andere Bruder die Schwägerin heiraten, damit er Samen erwecke seinem Bruder. Dies wurde damals erfordert, als kraft der fleischlichen Fortpflanzung der religiöse Kult geübt und ausgedehnt wurde. Also nicht in eigener Person heiratete der betreffende die Gattin des Bruders, sondern er vertrat die Stelle seines verstorbenen Bruders.

Neunter Artikel.

Jede Ehe, welche unter ehe- oder blutsverwandten abgeschlossen wird, muß aufgelöst werden.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Matth. 19. heißt es: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen." Da nun manchmal die Kirche aus Unkenntnis der näheren Umstände solche verwandte Personen verbindet, so ist dies ebenso als wenn Gott sie verbunden hätte; da die Kirche Namens Gottes handelt. Also soll man dergleichen Personen später nicht trennen, wenn das Hindernis zur Kenntnis kommt.

II. Das Band der Ehe soll man mehr begünstigen wie das des Besitzes. Die Länge der Zeit im Besitze aber macht manchmal jenen zum wirklichen Herrn, der es im Beginne thatsächlich nicht gewesen. Also muß die Länge der Zeit genügen, um eine Ehe rechtskräftig zu machen, die es anfangs nicht gewesen.

Auf der anderen Seite hindern Ehe- und Blutsverwandtschaft die zu schließende Ehe und lösen auf die geschlossene. Wird also die Ehe- oder Blutsverwandtschaft erwiesen, so sind die Gatten zu trennen, wenn sie auch thatsächlich die Ehe geschlossen haben.

b) Ich antworte, da jedes fleischliche Zusammenleben außerhalb einer erlaubten Ehe Todsünde ist, so gehöre es der Kirche zu, welche gehalten ist, nach Möglichkeit Todsünden zu hindern, jene, die keine wahre Ehe schließen können, voneinander zu trennen und zumal bluts- und eheverwandte, die ja ohne Blutschande nicht fleischlich sich verbinden können.

c) I. Die Kirche stützt sich zwar auf die Gnade und die Macht Gottes; aber, da sie aus Menschen besteht, kann in ihrer Thätigkeit auch menschlicher Irrtum sich finden. Jene Verbindung also, die mit Gutheißung der Kirche abgeschlossen worden ist, während diese im Irrtume war betreffs des thatsächlich bestehenden Hindernisses, hat nicht ihre Stütze und Grundlage in der selbständigen Macht Gottes; wenn auch der thatsächliche Irrtum die Ehegatten von der Sünde entschuldigt. Wird also dieser aufgedeckt, so muß die Trennung eintreten. Und zwar darf von dem Augenblicke an, wo der eine Teil den Irrtum zuverlässig und mit Gewißheit erkennt, dieser Teil weder die eheliche Pflicht fordern noch leisten; hegt er noch Zweifel, aber ist die Meinung über die Rechtsungültigkeit der Ehe wirklich begründet, so darf er die eheliche Pflicht leisten, jedoch nicht fordern; beschwert ihn nur unbestimmter Zweifel, so kann er sie fordern und leisten. In jedem einzelnen Falle muß aber, ehe die Kirche solche Ehen trennt, die Anklage vorhergehen.

II. Was ohne Sünde nicht sein kann, das kann keine Länge der Zeit festigen, nach Innocenz III. (conc. Later. IV. can. 50. Non debent); vielmehr vermehrt die Länge der Zeit die Sünde, anstatt sie zu mindern.

Zehnter Artikel.

Der Trennung einer Ehe unter verwandten muß immer die Anklage vorhergehen.

a) Dies ist nicht nötig. Denn:

I. Der Anklage geht immer vorher die schriftliche Verpflichtung, falls die Anklage nicht bewiesen wird, den nämlichen Nachteil zu tragen, welchen der angeklagte im Falle des Beweises hätte tragen müssen (jus talionis). Dies geschieht aber hier nicht. Also braucht auch keine Anklage vorherzugehen der Trennung der Ehe.

II. Nur verwandte werden bei einer solchen Verhandlung gehört. Bei eigentlichen Anklagen aber werden auch fremde als Zeugen gehört.

III. Müßte eine solche Ehe erst angeklagt werden, so würde dies doch am ehesten geschehen, wenn minder fest ist das, was getrennt werden soll, und diese Trennung sonach leichter geschehen kann. Dies aber träte dann ein, wenn nur ein Verlöbnis besteht. Dann wird aber die Ehe nicht angeklagt.

IV. Dem Anklagen wird nicht dadurch der Weg versperrt, weil es nicht allsogleich geschieht. Dies geschieht aber bei der Ehe. Denn hat jemand zuerst geschwiegen, damals nämlich als die Ehe geschlossen wurde, so kann er dies später als bereits verdächtig nicht mehr thun.

Auf der anderen Seite kann alles Unerlaubte angeklagt werden. Eine Ehe aber unter verwandten ist unerlaubt.

b) Ich antworte, eine Anklage bestehe deshalb, damit nicht jemand für unschuldig gehalten werde, der schuldig ist. Wie aber die Unkenntnis des betreffenden thatsächlichen Bestandes es verursacht, daß jemand für unschuldig gilt, der es nicht ist; so verursacht es die Unkenntnis eines thatsächlich bestehenden Umstandes, daß etwas Geschehenes für erlaubt gehalten wird, was unerlaubt ist. Wie also der Mensch selber, so kann auch bisweilen etwas Geschehenes, eine Thatsache, angeklagt werden.

c) I. Dies findet statt, wenn jemand eines Verbrechens angeklagt wird, welches Strafe verdient. Wird aber eine Thatsache vor Gericht gebracht, so geschieht dies nicht, weil jener, der dieselbe vollbracht, bestraft werden soll; sondern weil gehindert werden soll das, was unerlaubt ist. Eine solche Anklage der Ehe nun kann mündlich oder schriftlich geschehen; und zwar in der Weise, daß die Person, welche anklagt, gekennzeichnet werde und die Ehe, die angeklagt wird, und das betreffende Hindernis.

II. Fremde können eine Blutsverwandtschaft nur in Erfahrung gebracht haben durch blutsverwandte. Wenn also diese, von denen mit Wahrscheinlichkeit geurteilt wird daß sie die Blutsverwandtschaft kennen, schweigen, so mutmaßt man, der fremde werde durch Übelwollen zu seiner Anklage angetrieben, wenn er nicht bereit ist, durch blutsverwandte seine Aussage zu erhärten. Also weist man ihn mit seiner Anklage ab, wenn blutsverwandte da sind und schweigen und der fremde durch sie den gewollten Beweis nicht erbringen kann. Die blutsverwandten aber werden nicht zurückgewiesen, so nahe verwandt sie auch immer sind, wenn es sich um ein dauerndes Hindernis handelt, welche den Abschluß der Ehe sowohl hindert als auch die bereits abgeschlossene auflöst. Geht jedoch die Anklage dahin, daß die Ehe

gar nicht abgeschlossen worden ist, da sind die Eltern und verwandten abzuweisen, außer wenn jener Teil in Betracht kommt, der von den zwei Gatten bei weitem tiefer steht in Würde und Reichtum, weil man bei ihnen mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen kann, sie wollten, daß die Ehe bestehen bleibe.

III. Existiert nur ein Verlöbnis, so kann die Ehe nicht angeklagt werden; denn sie besteht ja in keiner Weise; — nur das Hindernis, welches sich ihr entgegenstellt, kann angezeigt werden.

IV. Wer zuerst geschwiegen hat, wird später, wenn er das Versäumte nachholen will, manchmal zurückgewiesen und manchmal zugelassen. Dies spricht die Dekretale Cum intra (De his qui matrimonium) mit folgenden Worten aus: „Wenn nach abgeschlossener Ehe jemand als Kläger sich vorstellt, der stillgeschwiegen hat, als gemäß der Gewohnheit in der Kirche die Aufgebote für diese Ehe erfolgten; so ist ganz wohl die Frage am Orte, ob das Wort seiner Anklage zugelassen werden soll oder nicht. Wir meinen, hier sei zu unterscheiden. War nämlich dieser betreffende Ankläger zur Zeit daß die Aufgebote vor Schließung der Ehe geschahen außerhalb der Diöcese oder konnte aus anderen Gründen die Kenntnis der Aufgebote nicht zu ihm gelangen, weil er z. B. sehr krank war und ruhiger Überlegung nicht fähig oder weil er noch in einem höchst zarten Alter stand, so daß er noch nicht begreifen konnte, worum es sich handelte, oder weil er durch eine ähnliche rechtsgültige Ursache gehindert war, die Anklage zu machen; so soll man diese anhören. Sonst soll man ihn mit seiner Klage abweisen; es sei denn er wollte beschwören, daß er erst später selbst kennen gelernt habe das, was er der Ehe entgegenstelle, und daß er somit nicht aus Bosheit vorgehe."

Elfter Artikel.

Durch Zeugen kann man feststellen lassen, ob eine Ehe unter verwandten zu trennen sei.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. In den anderen Prozessen gebraucht man ganz beliebige Zeugen, wenn sie nur zweifellos über allen Verdacht erhaben sind. Hier aber werden fremde Personen als Zeugen nicht zugelassen.

II. Zeugen, von denen man voraussetzen kann, sie seien von Haß oder voreingenommener Liebe getrieben, werden vom Ablegen ihres Zeugnisses zurückgewiesen. So etwas kann man aber am meisten voraussetzen von den verwandten des einen oder des anderen Teiles. Also gerade deren Zeugnis kann kein Gewicht haben; und fremde werden ja als Zeugen nicht zugelassen.

III. Mehr als in anderen Prozessen, wo es sich um rein Körperliches handelt, muß man bei der Ehe im Zweifel zu deren Gunsten entscheiden. In den anderen Prozessen aber kann nicht der nämliche zugleich Ankläger sein und Zeuge. Also darf dies auch nicht bei der Ehe zugelassen werden; und somit darf man da nicht auf Grund von Zeugenaussagen vorgehen.

Auf der anderen Seite werden Zeugen hingestellt, damit die Zweifel, welche der Richter hat, gehoben werden. Dies aber ist notwendig so gut bei Eheprozessen wie bei anderen, damit der Spruch nicht voreilig erfolge.

b) Ich antworte, allerdings müsse hier wie in anderen Prozessen die

Wahrheit durch Zeugen festgestellt werden. Jedoch sagen die rechtsgelehrten, daß gerade in Ehesachen vieles Besondere sich finde, was in den anderen sich nicht findet: „Es kann nämlich hier der nämliche zugleich Ankläger sein und Zeuge; es wird nicht wegen Verleumdung geschworen, da hier gewissermaßen eine geistige Angelegenheit vorliegt; blutsverwandte werden zugelassen, um Zeugnis abzulegen; es wird nicht die gewöhnliche Ordnung des Rechtsprechens eingehalten, insofern nach geschehener Anzeige der angeklagte Teil, wenn er hartnäckig ist und sich weigert vor Gericht zu erscheinen, exkommuniziert werden kann, obgleich der Prozeß noch schwebt; es gilt hier das Zeugnis vom Hörensagen." Dies Alles geschieht, damit die Sünde, welche in solcher Verbindung sein kann, gehindert werde (cap. Quoties aliqui; cap. Super eo 22. de Test. et Attest.; et cap. Litteras, de juramento, calum.).

c) Damit beantwortet.

Sechsundfünfzigstes Kapitel.

Das Hindernis der geistigen Verwandtschaft (cognatio spiritualis).

Erster Artikel.

Geistige Verwandtschaft hindert die Ehe.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Die geistige Verwandtschaft steht keinem Gute der Ehe entgegen.

II. Manchmal ist geistige Verwandtschaft vorhanden zugleich mit der Ehe, wie wenn jemand im Notfalle sein eigenes Kind tauft, wodurch er mit seiner Gattin geistig verwandt wird. Trotzdem wird aber eine solche Ehe nicht aufgelöst. Also ist geistige Verwandtschaft kein ständig dauerndes Ehehindernis.

III. Die Einigung des Geistes pflanzt sich nicht fort auf das Fleisch. Die Ehe ist aber eine fleischliche Einigung.

IV. Was sich untereinander im Gegensatze befindet, hat nicht die gleiche Wirkung. Die geistige Verwandtschaft aber, welche ja vom Spenden eines Sakramentes kommt, ist im Gegensatze zur Verschiedenheit der Religion, welche im Mangel der Teilnahme an den Sakramenten besteht. Da also die Verschiedenheit in der Religion ein trennendes Ehehindernis ist, so ist dies nicht die geistige Verwandtschaft.

Auf der anderen Seite muß ein Band um so mehr geachtet werden, je heiliger es ist. Die geistige Verwandtschaft aber ist etwas Heiligeres wie die leibliche. Da also diese die Ehe hindert, so desto mehr die geistige.

In der Ehe steht die Verbindung der Seelen höher wie die der Leiber; denn sie geht dieser vorher. Also mehr hindert die geistige wie die leibliche Verwandtschaft die Ehe.

b) Ich antworte, wie durch die fleischliche Fortpflanzung der Mensch das Sein der Natur empfängt, so empfange er durch die Sakramente das geistige Sein der Gnade. Wie also das der fleischlichen Fortpflanzung entstammende Band für den Menschen ein natürliches ist, so ist das Band, welches vom Empfange der Sakramente herkommt, gewissermaßen für den Menschen natürlich, insoweit er ein Glied der Kirche ist. Wie also die fleischliche Verwandtschaft ein Hindernis für die Ehe ist, so auch die geistige kraft kirchlichen Gesetzes. Jedoch muß hier unterschieden werden. Geht die geistige Verwandtschaft dem Abschließen der Ehe vorher, so hindert sie diesen Abschluß und trennt die bereits geschlossene Ehe. Folgt der abgeschlossenen Ehe eine geistige Verwandtschaft, so trennt sie nicht die in Wahrheit bestehende Ehe. Nur auf die eheliche Pflicht hat sie Einfluß und zwar in folgender Weise. Wird diese Verwandtschaft erworben dadurch daß man durch den Notfall gezwungen die Taufe gespendet hat, wie wenn der Vater das eigene Kind tauft, weil es zu sterben droht; — so hindert die geistige Verwandtschaft in nichts die eheliche Pflichtleistung. Besteht kein Notfall für die Spendung des Sakramentes, aber ist Unkenntnis vorhanden gewesen, die trotz angewandter Sorgfalt nicht entfernt werden konnte; so ist das Nämliche der Fall, die eheliche Pflicht wird in nichts gehindert. Bestand aber kein Notfall und geschah es mit Vorwissen, so verliert der betreffende Teil das Recht, die eheliche Pflicht zu fordern; er kann sie aber leisten, wenn sie von ihm gefordert wird; denn seine Schuld soll nicht dem unschuldigen Teile Schaden bringen.

c) I. Die geistige Verwandtschaft hindert, weil sie dem untergeordneten Gute der Ehe entgegensteht; nämlich der Vervielfältigung der Freundschaft. Denn sie ist eine hinreichende Grundlage der Freundschaft für sich allein; also kann vermittelst der Ehe Vertraulichkeit und Freundschaft mit anderen geschlossen werden.

II. Kein zu einer wahren Ehe hinzutretendes Hindernis kann die Ehe trennen; denn sie ist ein beständig dauerndes Band. Und demgemäß kann die Ehe zugleich bestehen mit einem Hindernisse; nicht aber darf das Hindernis vorausgehen, da eben dann eine wahre Ehe nicht besteht.

III. Die Ehe ist auch ein geistiges Band; und sonach stellt ihr geistige Verwandtschaft ein Hindernis entgegen, ohne daß dieses Geistige in Fleischliches überzugehen braucht.

IV. Darin liegt nichts Unzulässiges, daß die zwei Glieder eines Gegensatzes ein und demselben widerstreiten; wie z. B. Groß und Klein im Gegensatze stehen zu einander und doch zusammen wieder im Gegensatze zum Gleichen. So etwa ist in der Verschiedenheit der Religion eine zu große Entfernung, in der geistigen Verwandtschaft aber eine zu große Nähe zwischen den zwei betreffenden Personen als daß eine Ehe zustandekommen könnte.

Zweiter Artikel.

Die wirkende Ursache für die geistige Verwandtschaft.

a) Nur die Taufe giebt Gelegenheit für das Entstehen der geistigen Verwandtschaft. Denn:

I. Wie die leibliche Verwandtschaft sich verhält zur leiblichen Geburt,

so die geistige zur geistigen Geburt. Nur die Taufe aber wird als geistige Wiedergeburt bezeichnet; also nur sie erzeugt geistige Verwandtschaft.

II. Wie in der Firmung, so wird auch in der Priesterweihe ein sakramentaler Charakter eingeprägt. Niemand aber sagt, die Priesterweihe erzeuge geistige Verwandtschaft; also thut dies auch nicht die Firmung.

III. Die Sakramente stehen höher wie die Sakramentalien. Aus mehreren Sakramenten aber folgt keine geistige Verwandtschaft; also um so weniger aus Sakramentalien wie der Katechismusunterricht, die Katechese es ist.

IV. Noch viele andere Sakramentalien gehören zur Taufe. Unzulässigerweise also nur dürfte die Katechese geistige Verwandtschaft erzeugen.

V. Das Gebet ist wirksamer, um im Guten Fortschritte zu machen, wie der Katechismusunterricht. Aus dem Gebete für andere aber folgt keine geistige Verwandtschaft, also um so weniger aus dem Katechismus.

VI. Die Predigt unterrichtet die getauften ebensogut wie die Katechese die nicht getauften. Aus der Predigt aber folgt keine geistige Verwandtschaft.

VII. Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 4.: „In Christo Jesu habe ich euch gezeugt durch das Evangelium." Die geistige Wiedererzeugung aber verursacht geistige Verwandtschaft. Also folgt aus der Predigt und dem Katechismus geistige Verwandtschaft wie auch aus der Taufe.

VIII. Wie durch die Taufe die Erbsünde, so wird durch die Buße die persönlich begangene Sünde hinweggenommen; also verursacht letzteres Sakrament geistige Verwandtschaft, wie es die Taufe thut.

IX. „Vater" bezeichnet eine Verwandtschaft. Die Hirtensorge aber, die Predigt, die Anleitung zur Buße und vieles Derartige giebt Anspruch auf den Namen „Vater". Also aus vielem Anderem folgt noch geistige Verwandtschaft.

b) Ich antworte, hier bestehen drei Ansichten: 1. Wie die geistige Wiedergeburt, dies sagen einige, kraft der siebengestalteten Gnade des heiligen Geistes sich vollzieht, so wird sie durch sieben verschiedene Dinge bewirkt. Sie fangen an zu zählen von der ersten Nahrung, welche dem Täuflinge gereicht wird, vom heiligen Salze, und hören auf bei der Firmung, die der Bischof spendet. Jedes von diesen sieben Dingen nun erzeugt nach ihnen geistige Verwandtschaft. Doch dies scheint nicht der Vernunft angemessen zu sein. Denn die leibliche Verwandtschaft wird nur erzeugt durch den vollständigen Zeugungsakt, so daß selbst die Eheverwandtschaft nur entsteht auf Grund der vollständigen Samenvermischung, aus der die fleischliche Zeugung folgen kann. Die geistige Wiedererzeugung aber wird vollendet nur durch ein Sakrament. Also nur durch ein Sakrament wird geistige Verwandtschaft erzeugt.

2. Andere meinen deshalb, nur drei Sakramente erzeugten geistige Verwandtschaft: Die Taufe, der Katechismus und die Firmung. Doch diese kennen ihre eigenen Worte nicht, da der Katechismus kein Sakrament ist, sondern ein Sakramentale.

3. Die gemeinhin geltende Meinung nun ist die, daß nur die Taufe und die Firmung geistige Verwandtschaft erzeugen. Der Katechismus sei höchstens nach diesen Theologen ein schwaches Hindernis; denn es hindert den Abschluß der Ehe, aber trennt nicht die abgeschlossene.

c) I. Man kann eine zweifache fleischliche Geburt unterscheiden: die eine im Mutterleibe selber, wo das da Empfangene so schwach noch ist,

daß es nicht der Außenwelt mit ihren verderbenden Einflüssen ausgesetzt werden kann; und dieser Geburt ist ähnlich die Taufe, wo jemand wiedererzeugt wird, aber so, daß er noch gepflegt werden muß im Schoße der Kirche; — die andere aus dem Mutterleibe, wann das da Empfangene insoweit gekräftigt ist, daß ohne Gefahr es den äußeren Einflüssen ausgesetzt werden kann; und dieser Geburt ähnlich ist die Firmung, durch welche der Mensch gekräftigt wird, so daß er nun vor der Außenwelt öffentlich den Namen Christi bekennen kann. Somit erzeugen diese beiden Sakramente geistige Verwandtschaft.

II. Die Priesterweihe ist keine geistige Zeugung, sondern ein Übertragen von Gewalt und somit von Vorsteherschaft. Deshalb kann die Frau nicht die Priesterweihe empfangen und somit entsteht von da aus kein Ehehindernis.

III. Der Katechismus ist ein gewisses Bekenntnis und Versprechen, später die Taufe empfangen zu wollen. Es entsteht also daraus eine gewisse Verwandtschaft, wie aus einem Verlöbnisse, und wird, wie einige meinen, dadurch der Abschluß einer Ehe gehindert, nicht die bestehende getrennt.

IV. Ein solches Bekenntnis liegt nicht in den anderen Sakramentalien der Taufe; und auch nicht

V. in der Predigt, oder im Gebete, wie VI. sagt.

VII. Der Apostel hatte sie in der Weise des Katechismus unterrichtet; und danach hatte sein Unterricht Zweckbeziehung zur geistigen Wiedergeburt.

VIII. Durch das Bußsakrament entsteht keine eigentliche geistige Verwandtschaft. Der Sohn eines Priesters also kann ehelichen das Beichtkind seines Vaters; sonst fände er in der ganzen Pfarre keine zum ehelichen. Die aktuelle, persönlich begangene Sünde wird freilich durch die Buße fortgenommen; aber das geschieht nicht in der Weise eines Erzeugens, sondern in der Weise des Heilens. Jedoch entsteht durch die Buße ein Bund zwischen der beichtenden Frau und dem Priester, der einer geistigen Verwandtschaft ähnlich ist, so daß der letztere, wenn er mit ihr fleischlich zusammenlebt, im selben Grade sündigt als ob sie seine geistige Tochter wäre.

IX. Der leibliche Vater giebt dem Kinde dreierlei (8 Ethic. 2.): Sein, Nahrung, Unterricht. Deshalb nennt man jemanden im geistigen Sinne „Vater" auf Grund eines von diesen drei Gütern. Daß aber jemand in diesem Sinne „Vater" ist, erzeugt keine geistige Verwandtschaft; außer wenn er mit dem leiblichen Vater darin übereinkommt, daß er das geistige Sein giebt, nämlich in der Taufe.

Dritter Artikel.

Eine geistige Verwandtschaft entsteht vermittelst der Taufe zwischen dem Paten und dem Täuflinge.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Leibliche Verwandtschaft wird einzig erzeugt in der fleischlichen Zeugung von der Seite desjenigen her, durch dessen Samen das Kind erzeugt wird; nicht aber von der Seite desjenigen her, welcher das neugeborene Kind zuerst in Empfang nimmt oder trägt. Also darf auch keine geistige Verwandtschaft erzeugt werden zwischen dem Paten, der das Kind aus der Taufe hebt, und diesem Kinde.

II. Der Pate soll (2. de eccl. hier.) das Kind unterrichten. Solcher Unterricht aber ist keine genügende Grundlage für eine geistige Verwandtschaft (Art. 2.).

III. Der Pate könnte auch selber nicht getauft sein. Dann besteht also keine geistige Verwandtschaft, da ein ungetaufter nicht fähig ist, etwas Geistiges in sich aufzunehmen. Also Pate zu sein genügt nicht, damit geistige Verwandtschaft entstehe.

b) Ich antworte, wie bei der fleischlichen Zeugung jemand geboren wird vom Vater und von der Mutter, so wird jemand wiedergeboren von Gott als dem Vater und von der Kirche als der Mutter. Der nun tauft vertritt die Stelle Gottes; der Pate aber die Stelle der Kirche. Also geht auf beide die geistige Verwandtschaft über.

c) I. Auch die Mutter, die den Stoff darbietet, hat leibliche Verwandtschaft mit dem Kinde; nicht der Vater allein, der die zeugende Kraft hat. Und so hat bei der geistigen Geburt an der Stelle der Kirche der Pate geistige Verwandtschaft mit dem Täuflinge.

II. Wegen der geistigen Wiedergeburt, zu welcher der Pate mitwirkt, besteht die Verwandtschaft.

III. Ein nicht-getaufter kann nicht Pate sein; denn er ist nicht Glied der Kirche, kann sie somit nicht vertreten. Er kann taufen; denn er ist eine Kreatur Gottes und kann Gottes Stelle vertreten. Er wird aber dadurch nicht mit dem getauften geistig verwandt. Denn er steht außerhalb des Bereiches der geistigen Gnade, zu der jemand erst durch die Taufe gelangt.

Vierter Artikel.

Die geistige Verwandtschaft geht über vom Manne auf die Frau.

a) Dem widerspricht Folgendes:

I. Die geistige Einigung und die leibliche gehören verschiedenen Arten von Einigung an. Also bildet die fleischliche Einigung, wie sie zwischen Mann und Frau ist, keinen vermittelnden Übergang zu geistiger Verwandtschaft.

II. Zwischen dem Paten als geistigem Vater und der Patin als geistiger Mutter entsteht keine Verwandtschaft; also um so weniger zwischen der Gattin des Paten und dem Kinde, weil sie fleischlich verbunden ist mit ihrem Manne.

III. Der Mann kann getauft sein und seine Frau nicht. Dann ist aber letztere keiner geistigen Verwandtschaft fähig. Also geht eine solche von ihrem Manne nicht auf sie, die Gattin, über.

IV. Mann und Frau können beide zugleich Paten sein; denn dies ist nach Urban II. ad Vitalem durch kein Gesetz verboten. Wenn also die geistige Verwandtschaft überginge vom Manne auf die Frau, so wären beide zweimal im geistigen Sinne Vater und Mutter ein und desselben Taufkindes, was unzulässig ist.

Auf der anderen Seite sind die geistigen Güter in höherem Grade mitteilbar wie die körperlichen. Die leibliche Blutsverwandtschaft des Mannes geht aber auf die Frau über kraft der Eheverwandtschaft; also ist dies um so mehr bei der geistigen Verwandtschaft der Fall.

b) Ich antworte, es könne jemand an der geistigen Vaterschaft teilnehmen in doppelter Weise: nämlich 1. kraft des Aktes eines anderen, der tauft oder Pate ist; und die so erhaltene geistige Verwandtschaft geht nicht über vom Manne auf die Frau außer in dem Falle daß jener, der getauft oder Pate war, der Sohn der Gattin ist, wo dann die Gattin direkt geistig verwandt wird wie auch der Mann; — oder 2. kraft des eigenen Aktes, wenn er selber beim Sohne eines anderen Pate ist; und da geht die geistige Verwandtschaft auf die Frau über, unter der Bedingung aber daß fleischliches Zusammenleben unter den Gatten stattgefunden hat und so die Ehe thatsächlich vollzogen ist. Dies ist dann eine Art Eheverwandtschaft oder Affinität, welche sich auch auf jene Frau erstreckt, die mit dem Manne fleischlich sich verbunden hat, wenn sie auch nicht seine Gattin ist.

c) I. Die körperliche Einigung ist nicht die geistige; dies geht aus dem Einwurfe hervor. Aber damit ist nicht gesagt, daß die eine nicht die Ursache sein könne für die andere.

II. Es sind nicht zwei Paten notwendig. Es ist dies also nur eine Verbindung nebenbei, wie zufällig. Also entsteht da keine Verwandtschaft zwischen den Paten selber.

III. Ist die Frau nicht getauft, so geht deshalb die geistige Verwandtschaft nicht auf sie über; nicht aber als ob durch die eheliche Verbindung nicht die geistige Verwandtschaft sich auf sie erstrecken könne.

IV. Zwischen Pate und Patin besteht keine geistige Verwandtschaft. Also kann Mann und Frau zugleich Paten sein beim selben Kinde. Das ist aber nicht unzulässig, daß die Gattin aus verschiedenen Gründen zweimal geistige Mutter ein und desselben Taufkindes ist; wie sie ja auch mit ein und demselben eheverwandt sein kann und blutsverwandt.

Fünfter Artikel.

Die geistige Verwandtschaft teilt sich den leiblichen Kindern des Paten mit.

a) Dies ist falsch. Denn:

I. Die geistige Verwandtschaft läßt keine Grade zu. Dies hätte aber statt, wenn vom Vater auf den Sohn die geistige Verwandtschaft überginge, da eine erzeugte Person den Unterschied in der Berechnung der Grade macht.

II. Denselben Grad nimmt ein der Sohn mit Rücksicht auf den Vater wie der Bruder mit Rücksicht auf den Bruder. Also müßte die geistige Verwandtschaft von Bruder auf den Bruder ebenfalls übergehen.

b) Ich antworte, der Sohn sei etwas vom Vater und nicht umgekehrt (8 Ethic. 12.). Deshalb geht die geistige Verwandtschaft über vom Vater auf das leibliche Kind und nicht umgekehrt. Danach giebt es also eine dreifache geistige Verwandtschaft: 1. Die geistige Vaterschaft, die da besteht zwischen dem geistigen Vater und dem geistigen Kinde; 2. die geistige Mitvaterschaft, die da besteht zwischen dem geistigen Vater und dem leiblichen Vater desselben Kindes; 3. die geistige Brüderlichkeit, die da besteht zwischen dem geistigen Kinde und den leiblichen Kindern desselben Vaters (vgl. concil. Trid. sess. 24. de reform. matrim. c. 2.). Jede dieser drei Verwandtschaften hindert den Abschluß der betreffenden Ehe und trennt die geschlossene.

c) I. Eine Person hinzugefügt stellt im Bereiche der fleischlichen Fortpflanzung einen verschiedenen Grad her mit Rücksicht auf ein und dieselbe Art der Verbindung mit der betreffenden Person; nicht aber mit Rücksicht auf jene Person, welche einer anderen Art Verbindung angehört. So z. B. hält der Sohn mit Rücksicht auf die Gattin des Vaters den nämlichen Grad ein wie der Vater; aber es ist nicht die nämliche Art Verbindung. Die geistige Verwandtschaft nun ist eine andere Art Verbindung wie die fleischliche. Und also hält der geistige Sohn mit Rücksicht auf den leiblichen Sohn seines geistigen Vaters den nämlichen Grad ein wie sein Vater, durch dessen Vermittlung die geistige Verwandtschaft übergeht. Darum ist es nicht notwendig, daß die geistige Verwandtschaft einen Gradunterschied zulasse.

II. Der Bruder ist nicht etwas vom Bruder wie das Kind etwas ist vom Vater. Die Gattin aber ist etwas vom Manne, mit dem sie fleischlich Eins geworden ist. Also geht die geistige Verwandtschaft in keinem Falle über vom Bruder auf den Bruder, sei dieser vorher geboren oder nachher.

Siebenundfünfzigstes Kapitel.

Die Verwandtschaft, welche vom Gesetze hergestellt wird kraft der Adoption, als Ehehindernis (cognatio legalis).

Erster Artikel.

Die Adoption ist die durch Gesetz geregelte Annahme einer fremden Person an Kindesstatt.

a) Diese Definition ist nicht richtig. Denn:

I. Das Kind muß dem Vater unterthan sein. Bisweilen aber geht der adoptierte nicht über in die Gewalt des adoptierenden.

II. „Die Eltern sollen für die Kinder Schätze sammeln" (2. Kor. 12.). Bisweilen aber erbt der adoptierte nicht die Güter des adoptierenden.

III. Die Adoption soll ähnlich sein der natürlichen Zeugung. Also müßte jenem, der so zeugen kann, auch es zukommen, adoptieren zu können. Dies ist aber nicht der Fall. Denn wer nicht frei über das Seinige verfügen darf oder noch nicht fünfundzwanzig Jahre alt oder eine Frau ist, kann nicht adoptieren; und doch können sie zeugen. Also ist Adoptieren nicht dasselbe wie an Kindesstatt annehmen.

IV. Eine fremde Person an Kindesstatt annehmen scheint vor Allem dann notwendig zu sein, wenn Kinder mangeln. Wer aber infolge eines natürlichen Hindernisses nicht zeugen kann, der darf nicht rechtsgültig adoptieren.

V. Bei der geistigen Verwandtschaft, wo jemand ohne fleischliches Werk an Kindesstatt angenommen wird, kann unterschiedslos der an Jahren ältere Kind werden des an Jahren jüngeren; wie ein junger Mann einen

Greis taufen kann. Das müßte aber hier auch so sein, wenn die obige Definition richtig wäre. Nach den Gesetzen jedoch kann der jüngere den älteren nicht adoptieren.

VI. Die Adoption geht von der Liebe aus, wie ja auch von Gott gesagt wird, Er habe uns aus heiliger Liebe adoptiert. Die Liebe zu verwandten muß aber größer sein wie die Liebe zu einer fremden Person. Also soll man vielmehr eine verwandte Person adoptieren wie eine fremde.

b) Ich antworte; die Kunst mache es der Natur nach und fülle aus den Mangel der Natur in dem, worin die Natur zu ohnmächtig ist. Wie also durch natürliche Zeugung jemand ein Kind hervorbringt; so kann jemand kraft des positiven Rechts, das da die Kunst des Guten und Billigen ist, an Kindesstatt ein Kind annehmen nach der Ähnlichkeit mit einem natürlich gezeugten Kinde, damit er dem Mangel an natürlich gezeugten Kindern abhelfe, weshalb ja meistenteils die Adoption eingeführt worden ist. Und weil ein solches Annehmen erfordert jemanden, von dem es ausgeht, denn der annehmende ist nicht der angenommene; so muß derjenige, der als Kind angenommen wird, eine fremde Person sein. Wie also die natürliche Zeugung einen Abschluß hat: nämlich die substantielle Wesensform, welche der Zweck der Zeugung ist; und einen Ausgangspunkt: nämlich die entgegengesetzte Form, den Mangel an der betreffenden Form; so hat die Adoption nach dem Gesetze einen Abschluß: nämlich in dem, der an Kindesstatt angenommen wird; sie hat einen Ausgangspunkt: nämlich die fremde Person. Danach ist klar, daß die vorbesagte Definition der „Art" nach ist: „das den Gesetzen entsprechende Annehmen"; der Abschluß ist: „die fremde Person"; der Ausgangspunkt: „an Kindesstatt".

c) I. Die Kindschaft bei der Adoption ist eine gewisse Nachahmung der natürlichen Kindschaft. Und deshalb giebt es da eine doppelte „Art": Die erste tritt durchaus an die Stelle der natürlichen Kindschaft, es ist die vollkommene Adoption, kraft deren jemand in die Gewalt des adoptierenden tritt; und so wird der adoptierte gesetzlicher Erbe der Güter des adoptierenden und kann ihn der Vater nicht berauben des vierten Teils der Erbschaft, wenn keine Schuld vorausgegangen. So adoptieren aber kann nur wer vor dem Gesetze selbständig ist, der also keinen Vater mehr hat oder der, wenn auch der Vater noch lebt, doch von der väterlichen Gewalt, soweit es auf die Gesetze ankommt, losgelöst ist. Diese Adoption stützt sich allein auf die Autorität des Fürsten oder Staatsoberhauptes.

Die zweite Adoption ist die unvollkommene, durch welche der adoptierte nicht übergeht in die Gewalt des adoptierenden. Der so adoptierte ist nicht gesetzlicher Erbe; er erhält von den Gütern des Adoptivvaters nur das, was dieser ihm lassen will; zu dieser Adoption ist nicht die Autorität des Fürsten erfordert, sondern nur die Autorität der nächsten richterlichen Obrigkeit.

II. Damit beantwortet.

III. Die natürliche Zeugung hat den Zweck, den nämlichen Wesenscharakter der Gattung zu erreichen; und demgemäß kommt allen es zu, in natürlicher Weise zeugen zu können, in denen die Natur der Gattung für die entsprechende Thätigkeit nicht gehindert ist. Die Adoption aber hat Zweckbeziehung zur Nachfolge in den Gütern. Also können nur jene adoptieren, welche die freie Verfügung haben über das betreffende Erbe. Wer also nicht fünfundzwanzig Jahre alt oder nicht selbständig oder eine Frau ist, der kann nicht adoptieren außer mit specieller Erlaubnis des Fürsten.

IV. Vermittelst desjenigen, der ein ständig andauerndes Hindernis für die Zeugung hat, kann das Erbe nicht auf einen Nachkommen übergehen. Und sonach ist es aus diesem Grunde bereits geschuldet den rechtmäßigen verwandten. Einem solchen also kommt ebensowenig das Adoptieren zu wie das natürliche Zeugen.

Zudem ist größer der Schmerz wegen der Kinder, die man verloren, als wegen jener, die man nie gehabt hat. Solche also, die von Natur aus nicht fähig sind, zu zeugen, bedürfen nicht in solchem Grade des Trostes weil ihnen Kinder mangeln, wie jene, welche ihre Kinder verloren haben oder wohl deren erhalten konnten, jedoch auf Grund äußerlicher Hindernisse daran Mangel haben.

V. Die geistige Verwandtschaft hat ihren Grund im Sakramente, durch welches die Menschen wiedergeboren werden in Christo. In Christo aber ist weder Mann noch Frau, weder jung noch alt (Gal. 3.; Kol. 3.), so daß unterschiedslos jeder werden kann der geistige Vater des anderen. Die Adoption aber richtet sich auf die Nachfolge im Erbe und auf eine gewisse Unterwerfung des adoptierten unter den adoptierenden. Es ist aber nicht zukömmlich, daß ein Greis untergebener sei in der häuslichen Verwaltung einem jungen Menschen. Deshalb kann der jüngere nicht adoptieren einen älteren; vielmehr muß nach den Gesetzen der adoptierte so viel jünger sein wie der adoptierende, daß letzterer sein leiblicher Vater sein könnte.

VI. Der verwandte erbt auf Grund der Verwandtschaft. Und deshalb gebührt es sich nicht, daß er durch Adoption zur Nachfolge befähigt werde. Und wird ein verwandter adoptiert, so erbt er nicht kraft der Verwandtschaft, sondern weil er nach den Gesetzen „fremd" ist dem Rechte, die betreffenden Güter zu besitzen.

Zweiter Artikel.

Die Adoption und die Art und Weise wie sie die Ehe hindert.

a) Sie hindert nicht die Ehe. Denn:

I. Die geistige Obsorge steht höher wie die körperliche. Dadurch aber daß jemand der geistigen Obsorge eines anderen unterworfen wird, entsteht kein Band der Verwandtschaft; sonst wären alle Mitglieder einer Pfarre verwandt mit dem Pfarrer und könnte dessen Sohn kein Mädchen da heiraten. Also um so weniger darf ein Ehehindernis in der Art einer Verwandtschaft daraus entstehen, daß jemand durch die Adoption der körperlichen Obsorge des adoptierenden unterworfen wird.

II. Adoptieren ist nichts Anderes wie eine Wohlthat erweisen. Dies ist aber kein Grund, daß ein verwandtschaftliches Band entstehe.

III. Der natürliche Vater giebt dem Kinde „Sein, Nahrung, Erziehung" (8 Ethic. 11.). Daß aber jemand dem Kinde Nahrung und Unterricht giebt, verursacht kein verwandtschaftliches Band. Also noch weniger thut dies die Adoption, die nur für die Nachfolge im Erbe sorgt; was den drei eben genannten Gütern bedeutend nachsteht.

IV. Die Sakramente der Kirche unterstehen nicht menschlichen Gesetzen. Die Ehe aber ist ein Sakrament. Also kann nicht von der Adoption, die rein durch menschliche Gesetze eingeführt ist, ein Ehehindernis kommen.

Auf der anderen Seite handelt es sich hier um eine Verwandt-

ſchaft, nämlich „die kraft des Geſetzes aus der Adoption ſich ergiebt.“ Der Verwandtſchaft im allgemeinen aber iſt es eigen, die Ehe zu hindern.

b) Ich antworte; das göttliche Geſetz habe jene zumal von der Ehe miteinander ausgeſchloſſen, die zuſammen zu wohnen gezwungen waren; damit nicht der Begierlichkeit das Thor geöffnet würde, zu deren Zähmung die Ehe eingeſetzt iſt. Weil alſo der adoptierte im Hauſe des Adoptivvaters wohnt, wie wenn er der leibliche Sohn wäre; deshalb hat das poſitive Geſetz dieſes Ehehindernis aufgeſtellt und die Kirche hat es gebilligt.

c) I. II. III. Damit beantwortet; denn aus allem Jenen folgt kein Zuſammenwohnen; und ſo iſt da keine Verwandtſchaft, welche die Ehe hinderte.

IV. Die menſchlichen Geſetze würden allerdings nicht genügen; die Autorität der Kirche aber hat dieſes Hindernis gebilligt.

Dritter Artikel.

Die Ausdehnung dieſes Ehehinderniſſes.

a) Es erſtreckt ſich nur auf den Vater, der adoptiert, und die adoptierte Perſon. Denn:

I. Vor Allem müßte es ſich erſtrecken auf den adoptierenden und die leibliche Mutter des adoptierten, wie das bei der geiſtigen Verwandtſchaft der Fall iſt. Bis dahin aber erſtreckt es ſich nicht; alſo um ſo weniger auf andere Perſonen als die genannten.

II. Jene Verwandtſchaft, die ein Ehehindernis iſt, iſt dies für immer. Zwiſchen dem adoptierten Sohne aber und der leiblichen Tochter iſt ſie kein ſtändiges Hindernis; ſondern iſt dies nur bis zum Tode des adoptierenden oder bis zur Selbſtändigkeitserklärung des adoptierten. Alſo beſtand da kein verwandtſchaftliches Band, welches die Ehe gehindert hätte.

III. Die geiſtige Verwandtſchaft geht auf keine Perſon über, die nicht die Sakramente empfangen könnte, alſo nicht fähig iſt für den geiſtigen Einfluß von der Gnade; ſo daß ſie auf einen nichtgetauften nicht übergeht. Eine Frau aber kann nicht adoptieren; alſo geht auch auf ſie die entſprechende Verwandtſchaft nicht über und ſo geht ſie nicht vom Gatten bis zur Gattin.

IV. Die geiſtige Verwandtſchaft iſt ein ſtärkeres Band wie die hier vorliegende geſetzliche. Da ſie alſo nicht auf den Enkel übergeht, ſo auch dieſe hier nicht.

Auf der anderen Seite ſteht die „geſetzliche“ Verwandtſchaft näher dem fleiſchlichen Zuſammenleben und Fortpflanzen wie die geiſtige. Letztere aber geht über auf andere Perſonen vermittelſt der zunächſt betroffenen; alſo auch die erſtere.

b) Ich antworte; die „geſetzliche“ Verwandtſchaft ſei eine dreifache: 1. Die nach der Weiſe der abſteigenden Linie; alſo zwiſchen dem adoptierenden und adoptierten und dem Sohne, dem Enkel ꝛc. des adoptierenden; — 2. die zwiſchen dem leiblichen Kinde und dem adoptierten; — 3. die nach der Weiſe der Eheverwandtſchaft oder Affinität, zwiſchen dem adoptierenden und der Gattin des adoptierten oder umgekehrt zwiſchen dem adoptierten und der Gattin des adoptierenden. Die erſte und dritte hindern für immer die Ehe; die zweite nur, ſo lange der adoptierte in der Gewalt des adoptierenden bleibt.

c) I. Durch die geistige Geburt wird der betreffende nicht der Gewalt des leiblichen Vaters entrissen; sondern er bleibt der Sohn des leiblichen und wird zugleich Sohn des geistigen Vaters. Der Adoptivsohn aber geht in die Gewalt des Adoptivvaters über und der leibliche verliert seine Gewalt über ihn. Deshalb entsteht keine Verwandtschaft zwischen dem adoptierenden Vater und dem leiblichen Vater oder der leiblichen Mutter; wie dies bei der geistigen Verwandtschaft der Fall ist.

II. Hört das Zusammenwohnen auf, so ist es nicht unzukömmlich, daß auch das besagte Band aufhört, so daß dann der adoptierte mit der leiblichen Tochter sich ehelich verbinden kann. Steht nun der adoptierte nicht mehr in der Gewalt des Vaters, so besteht kein Zusammenwohnen mehr. Der adoptierende Vater und dessen Gattin aber behalten immer eine gewisse Autorität über den adoptierten und dessen Gattin; deshalb bleibt das Band unter ihnen.

III. Der Fürst kann einer Frau gestatten, daß sie adoptiere; und so kann auch auf sie die gesetzliche Verwandtschaft übergehen. Der nichtgetaufte aber ist eines geistigen Einflusses vom Sakramente her gar nicht fähig.

IV. Durch die geistige Verwandtschaft wird das Kind nicht unter die Gewalt und die Obsorge des geistigen Vaters gestellt, wie bei der „gesetzlichen" Verwandtschaft. Denn was auch immer in der Gewalt des adoptierten sich findet, muß übergehen in die Gewalt des adoptierenden. Ist also der Vater adoptiert; so sind damit adoptiert seine Kinder, Enkel, Alles, was auch immer in seiner Gewalt ist.

Achtundfünfzigstes Kapitel.

Das Ehehindernis der geschlechtlichen Kälte oder des körperlichen Unvermögens, der Zauberei, des Wahnsinns oder der geistigen Unfähigkeit, der Blutschande und des Mangels am gehörigen Alter.

Erster Artikel.

Die geschlechtliche Kälte oder das körperliche Unvermögen hindert die Ehe.

a) Dem ist nicht so. Denn:

I. Die geschlechtliche Verbindung gehört nicht zum Wesen der Ehe; da die Ehe solcher, die sich gegenseitig durch Gelübde an die Enthaltsamkeit binden, wahre Ehen sind.

II. Manchmal hindert auch zu große Wärme, die da austrocknet die geschlechtliche Verbindung; sie wird aber nicht als Ehehindernis verzeichnet.

III. Alle Greise sind geschlechtlich kalt, können aber eine Ehe schließen.

IV. Wenn die Frau beim Abschließen der Ehe weiß, der Mann leide an geschlechtlicher Kälte, so ist es eine wahre gültige Ehe.

V. Es kann jemand insoweit geschlechtlich kalt sein, daß er mit einer Jungfrau keine fleischliche Verbindung eingehe; jedoch kann er dies mit einer bereits fleischlich verletzten. Also besteht da kein Hindernis schlechthin, sondern nur mit Rücksicht auf eine bestimmte Art Personen; zumal dieser nämliche wohl hinlänglich Wärme haben kann, um mit einer schönen sich zu verbinden, da er durch diese mehr gereizt wird, wie mit einer häßlichen.

VI. Die Frauen sind im allgemeinen geschlechtlich kälter wie die Männer; können aber heiraten.

Auf der anderen Seite heißt es (Extra de Frigidis cap. Quod sedem): „Wie ein Kind, das die eheliche Pflicht nicht leisten kann, ungeeignet ist zur Ehe; so auch jene, welche am geschlechtlichen Unvermögen leiden." Dazu aber gehören die geschlechtlich kalten.

Zu Unmöglichem kann sich niemand verpflichten. In der Ehe aber verpflichtet man sich zur geschlechtlichen Verbindung, die für einen geschlechtlich kalten unmöglich ist.

b) Ich antworte; wie in anderen Kontrakten es nicht angeht, sich zu dem zu verpflichten, was man nicht leisten kann, so ist es unzukömmlich, einen Ehekontrakt einzugehen seitens desjenigen, der die eheliche Pflicht nicht leisten kann; denn wegen dieser verzichtet man zu gunsten des anderen Teiles auf die Gewalt über den eigenen Körper. Dieses Hindernis heißt im allgemeinen geschlechtliches Unvermögen und kann von einer inneren Ursache kommen oder von einer äußerlichen, wie von Zauberei oder Verwünschung. Das geschlechtliche Unvermögen von der inneren und natürlichen Ursache aus ist die geschlechtliche Kälte. Ist sie nur eine zeitweise, die mit dem Alter fortfällt oder durch Arznei geheilt werden kann, so löst sie nicht die Ehe auf; — ist sie eine andauernde, so trennt sie die Ehe, so zwar, daß der kranke Ehegatte für immer ohne Hoffnung auf Ehe bleibt und der andere heiraten kann „wen er will, nur im Herrn" (1. Kor. 7.). Um nun zu erkennen, ob dieses Hindernis ein andauerndes ist, hat die Kirche eine Probezeit von drei Jahren in der Ehe festgesetzt. Wenn nach dieser Zeit trotz aller ehrlichen Bemühungen der Ehegatten es sich findet, daß die Ehe noch nicht vollzogen ward, so wird die Ehe aufgelöst. Darin irrt die Kirche freilich bisweilen; und wenn sie später sieht, daß sie geirrt hat, dadurch nämlich daß der betreffende Teil die fleischliche Verbindung mit der nämlichen oder einer anderen Frau thatsächlich vollzogen hat, so wird die vorher aufgelöste Ehe wiederhergestellt und die etwaige darauf gefolgte Ehe, obgleich mit kirchlicher Erlaubnis geschlossen, getrennt.

c) I. Der eheliche Akt selber ist nichts Wesentliches für die Ehe; aber das Vermögen dafür. Denn die Ehe giebt die Gewalt über den Leib des anderen.

II. Zu große Wärme ist kaum ein dauerndes Hindernis. Findet sich aber, daß sie durch drei Jahre den Vollzug der Ehe hindert, so wird sie als dauernd angesehen. Weil jedoch die geschlechtliche Kälte in den weitaus häufigeren Fällen die Ehe hindert (denn sie stellt sich nicht allein der Samenmischung entgegen, sondern sie nimmt die Kraft der Glieder, so daß gar keine Verbindung der Körper möglich ist), so wird dieses Hindernis vielmehr geschlechtliche Kälte genannt wie geschlechtliche Wärme, zumal aller natürliche Mangel sich auf die Kälte zurückführen läßt.

III. Die Greise haben manchmal nicht hinreichend Wärme, um thatsächlich zu zeugen; aber sie können die fleischliche Verbindung vollziehen. Deshalb wird ihnen die Ehe als Arznei gegen die Begierde gestattet;

obwohl sie ihnen nicht zukommt auf Grund der ihr gebührenden natürlichen Aufgabe.

IV. Wer unmöglich das, worum im Kontrakte es sich handelt, leisten kann, wird für unfähig erachtet, diesen Kontrakt einzugehen. Hat nun der betreffende gar nicht das Recht, darüber zu verfügen, was der Kontrakt verlangt; so ist der Kontrakt schlechthin und ohne weiteres ungültig. Besteht aber nur ein Hindernis für die thatsächliche Befriedigung des im Kontrakte Geforderten, so ist der Kontrakt gültig, wenn der andere Teil dies weiß und doch den Kontrakt abschließt; denn dieser Teil verfolgt dann noch einen weiteren Zweck mit diesem Kontrakte. Weiß er nichts vom betreffenden Unvermögen, so ist der Kontrakt nichtig. Weiß also die Gattin beim Abschließen der Ehe, daß ihr Gatte geschlechtlich unvermögend ist und nimmt sie ihn dennoch, so gilt die Ehe; wie auch die jener anderen, die einen leibeigenen heiratet, von dem sie weiß, er sei nicht immer frei, um die eheliche Pflicht zu leisten. Besteht aber gar kein Recht, über den eigenen Leib behufs des ehelichen Aktes zu verfügen, wie bei blutsverwandten ꝛc., so ist die Ehe auf alle Weise nichtig, ob man das Hindernis weiß oder nicht.

V. Ein dauerndes natürliches Hindernis besteht nicht im Manne bezüglich der einen Person und nicht bezüglich der anderen. Wäre die fleischliche Verbindung aber möglich mit einer bereits verletzten Frau, nicht jedoch mit einer Jungfrau, so kann der jungfräuliche Verschluß mit einem Werkzeuge geöffnet werden. Dies wäre nicht gegen die Natur; denn es geschähe nicht des Ergötzens halber, sondern um zu heilen. Die Häßlichkeit der Frau ist eine äußerliche Ursache, nicht eine natürliche, innere; weshalb darüber im nächsten Kapitel.

VI. Der Mann ist thätig wirksam in der Zeugung, die Frau leidend oder empfangend. Mehr Wärme also ist erfordert im Manne wie in der Frau; da besteht somit kein Hindernis auf seiten der geschlechtlichen Kälte. Ist jedoch das Glied der Frau zu eng; so besteht da das nämliche Urteil wie über die geschlechtliche Kälte auf seiten des Mannes.

Zweiter Artikel.

Die Zauberei oder Verwünschung als Ehehindernis.

a) Dies ist kein Hindernis. Denn:

I. Die Dämonen, von deren Einflusse dieses Hindernis kommen soll, haben keine Gewalt über den Zeugungsakt; sonst könnten sie auch das Essen, Trinken, Gehen der Menschen hindern.

II. Die Ehe ist ein Werk Gottes; also wird sie nicht gehindert durch Zauberei, ein Werk des Teufels.

III. Nur ein dauerndes Hindernis trennt die bestehende Ehe. Der Einfluß des Teufels aber kann kein beständig dauernder sein; man hat bloß der Sünde zu entsagen, so hört er auf; oder er weicht den Exorcismen der Kirche.

IV. Die fleischliche Verbindung kann nur gehindert werden, wenn das Zeugungsvermögen gehindert wird, das da ihr Princip ist. Die Zeugungskraft des Mannes aber verhält sich gleichermaßen zu allen Frauen. Also müßte der Einfluß des Teufels den betreffenden hindern mit Rücksicht auf alle Frauen, und nicht bloß mit Rücksicht auf eine einzelne.

Auf der anderen Seite heißt es in Decret. 33. qu. 1., cap. 4. Si per maleficas: „Wenn sie nicht geheilt werden können, so soll man sie trennen."

Schon ein Mensch kann den anderen unfähig machen für die fleischliche Verbindung, indem er das Zeugungsglied demangemessen behandelt; also um so mehr kann dies der Teufel, „der da gemacht ist, daß er niemanden auf Erden fürchte" (Job 41, 24.).

b) Ich antworte; man meinte, solche Zauberei oder Verwünschung sei nichts, sondern die Menschen hätten natürliche Wirkungen, die ihnen aber unbekannt waren, aus Denkträgheit den Dämonen zugeschrieben. Doch ist dies gegen die Autorität der heiligen, nach denen die Dämonen Gewalt haben über die Körper und die Einbildungskraft der Menschen, soweit Gott dies ihnen gestattet. Durch sie also, die Teufel, können die Zauberer ebenfalls vermittelst einiger Zeichen in etwa Wunderbares thun. Der Grund nun der eben erwähnten Meinung ist im Unglauben; man will nicht glauben, daß es Dämonen giebt, sondern man habe sie erfunden für das gewöhnliche Volk, um es zu schrecken. Was die eigene Einbildung dem Menschen Furchtbares zeige oder weil ihm infolge heftiger Einwirkung auf die Einbildungskraft einige Figuren erscheinen wie sie in seinem Gedanken bereits sind; dies möchte er Alles dem Teufel zuschreiben. Der Glaube aber hält für wahr, daß Engel gefallen und zu Dämonen geworden sind, und daß diese auf Grund der durchdringenden Kraft ihrer Natur Vieles können, was wir nicht können; — jene aber, welche Werkzeuge der Teufel sind, damit sie Solches thun, nennen wir Zauberer oder Schwarzkünstler.

Andere meinten deshalb, daß durch Zauberei wohl die fleischliche Verbindung gehindert werden kann; kein solches Hindernis aber sei dauernd, so daß hier kein trennendes Ehehindernis vorliege; das Alte Recht sei in diesem Punkte jedenfalls geändert worden. Jedoch dies ist nicht wahr; das Ehehindernis besteht auch im Neuen Rechte.

Es ist also hier zu sagen, wie beim geschlechtlichen Unvermögen. Ist das Hindernis ein dauerndes, so trennt es die Ehe; und die Zeit, um dies zu erproben, beträgt ebenfalls drei Jahre. Der Unterschied ist nur dieser. Bei geschlechtlichem Unvermögen darf der betreffende gar nicht mehr heiraten; denn er ist unvermögend gegenüber allen Frauen. Bei Zauberei kann jeder von beiden Teilen eine neue Ehe eingehen; denn sie kann hindern die fleischliche Verbindung mit der einen und nicht die mit der anderen.

c) I. Das Verderben der ersten Sünde, wodurch der Mensch Sklave des Teufels geworden ist, wird uns mitgeteilt durch den Zeugungsakt. Deshalb wird dem Teufel mehr Macht eingeräumt über diesen Akt wie über die anderen; wie auch Schlangen hauptsächlich Werkzeuge der Schwarzkünstler sind, weil durch eine Schlange der Teufel das Weib verführt hat.

II. Gott kann gestatten, daß sein Werk gestört werde durch den Teufel.

III. Es giebt Zaubereien, deren Wirkungen Dauer haben, so daß von seiten der Menschen es kein Heilmittel dagegen giebt. Denn nicht immer ist es notwendig, daß das, was die eine Zauberei gemacht hat, die andere vereiteln kann. Und auch wenn eine andere Zauberei die frühere vereiteln könnte; so wäre es doch nicht erlaubt, zu diesem Zwecke sich des Beistandes des Teufels zu bedienen. Es kann zudem die Sünde fortfallen mit Rücksicht auf die Schuld und die Strafe kann bleiben. Die Exorcismen der Kirche endlich haben nicht hinlängliche Kraft, um alle Belästigungen des Teufels zu vereiteln; sie vereiteln das vom Teufel in erster Linie Beabsichtigte.

IV. Bisweilen kann ſolche Zauberei ein Hindernis herſtellen gegenüber allen Frauen, bisweilen bloß mit Rückſicht auf eine; denn der Teufel iſt eine freiwillige Urſache und handelt nicht unter natürlicher Notwendigkeit. Zudem kann das Hindernis der Zauberei beſtehen infolge des teufliſchen Einwirkens auf die Einbildungskraft; ſo daß der Menſch durch keinerlei Begierlichkeit angeregt wird zu dieſer Frau, aber wohl zu einer anderen hin.

Dritter Artikel.

Die geiſtige Unfähigkeit als Ehehindernis.

a) Hier liegt kein Ehehindernis vor. Denn:

I. Geiſtig unfähige oder wahnſinnige können getauft werden, alſo eine geiſtige Ehe eingehen; und ſomit können ſie auch eine fleiſchliche Ehe eingehen.

II. Die geiſtige Unfähigkeit hindert nicht die fleiſchliche Verbindung.

III. Man kann von der Geiſtesabweſenheit nicht wiſſen, ob ſie dauernd ſei. Nur ein dauerndes Ehehindernis aber trennt die Ehe.

Auf der anderen Seite nimmt der Wahnſinn mehr den Gebrauch der Vernunft fort wie der Irrtum. Alſo hindert er in der Weiſe des Irrtums.

Geiſtig unfähige können keinen Kontrakt ſchließen, alſo auch keinen Ehekontrakt.

b) Ich antworte: Folgt der Ehe ſolche geiſtige Unfähigkeit, wie z. B. Wahnſinn, ſo trennt ſie nicht die Ehe. Geht ſie vorher und hat der betreffende Teil lichtvolle Zwiſchenzeiten, ſo kann er gültig eine Ehe ſchließen; aber dazu iſt nicht zu raten, denn er kann nichts beitragen zur Erziehung ſeiner etwaigen Kinder. Läßt aber dieſe geiſtige Unfähigkeit keine lichtvollen Zwiſchenzeiten zu, ſo iſt die Ehe ungültig; denn es fehlt der Gebrauch der Vernunft und ſomit iſt hier dasſelbe Urteil wie beim Irrtum.

c) I. Die Taufe fordert nicht den Gebrauch der Vernunft als Urſache für ſie (vgl. oben III. Kap. 68, Art. 1, 12); wie dies bei der Ehe als einem Kontrakte der Fall iſt.

II. Die Geiſtesabweſenheit hindert die Ehe mit Rückſicht auf deren Urſache, die Zuſtimmung; das geſchlechtliche Unvermögen mit Rückſicht auf den ehelichen Akt. Beides iſt ein Mangel der Natur.

III. Ein Hindernis für den Augenblick, welches aber die freie Zuſtimmung fortnimmt, hebt die Ehe auf; denn es entfernt die Urſache der Ehe. Nur das Hindernis für den ehelichen Akt muß ein dauerndes ſein, ſoll es anders die Ehe trennen.

Vierter Artikel.

Die Blutſchande mit der Schweſter der Gattin.

a) Es trennt dieſes Hindernis nicht die Ehe. Denn:

I. Die Frau darf nicht für die frühere Sünde des Mannes geſtraft werden. Dies geſchähe aber, wenn die betreffende Ehe gelöſt würde.

II. Mehr sündigt wer mit seiner eigenen blutsverwandtin sich fleischlich vergeht, wie wer mit der blutsverwandtin der Gattin sündigt. Das Erstere aber schließt kein Ehehindernis ein, also auch nicht das Letztere.

III. Wenn dies als Strafe der Sünde gelten soll, so müßte die Ehe auch in dem Falle getrennt werden, wenn der betreffende nach dem Tode seiner Frau mit einer anderen sich verehelicht; denn die Sünde bleibt doch dieselbe.

IV. Dieses Hindernis steht nicht unter den Kap. 50 aufgezählten.

Auf der anderen Seite entsteht aus der genannten Sünde eine Eheverwandtschaft oder Affinität mit der Gattin.

Worin jemand fehlt, darin wird er bestraft (Sap. 11). Ein solcher aber sündigt in besonderem Maße gegen die Heiligkeit der Ehe. Also muß er mit Rücksicht auf die Ehe, d. h. durch Trennung derselben, bestraft werden.

b) Ich antworte: Hat jemand fleischlich mit der Schwester oder einer anderen Blutsverwandtin seiner Frau vor der Ehe gesündigt, wenn auch nach dem Verlöbnisse, so muß die Ehe getrennt werden auf Grund der entstandenen Affinität oder Eheverwandtschaft. Geschieht dies nachher, so verliert der schuldige Gatte das Recht, die eheliche Pflicht zu fordern und darf dies unter Sünde nicht thun. Die Frau aber kann sie fordern und er muß sie dann leisten. Nach dem Tode seiner Frau darf er nicht wieder heiraten, wenn ihm nicht Dispens erteilt wird. Verheiratet er sich trotzdem von neuem, so sündigt er; aber die Ehe ist gültig.

c) Damit beantwortet. Denn die betreffende Blutschande hindert die Ehe, nicht so sehr auf Grund der Schuld, sondern wegen der daraus entstehenden Eheverwandtschaft; deshalb ist auch dieses Hindernis oben inbegriffen in dem der Eheverwandtschaft.

Fünfter Artikel.

Der Mangel am gehörigen Alter.

a) Es ist dies kein Ehehindernis. Denn:

I. Bis zum Alter von fünfundzwanzig Jahren haben Kinder ihren Vormund, weil ihre Vernunft dem Anscheine nach noch nicht hinreichende Kraft hat; somit kann letztere auch nicht die Zustimmung zur Ehe geben. Nun ist eine Ehe, die vor dieser Zeit geschlossen worden, gültig. Also ist überhaupt die Ehe gültig, wenn auch das rechte Alter fehlt.

II. Wie das Band des Ordensstandes, so ist auch das der Ehe ein dauerndes. Vor dem Alter von vierzehn Jahren aber darf man nicht die Ordensprofeß ablegen (cap. Non solum, de Regular.). Also würde man auch vor diesem Alter keine Ehe abschließen können; wenn der Mangel am Alter dies hinderte.

III. Von der Seite der Gattin wird ebenfalls die Zustimmung erfordert. Diese aber kann vor dem Alter von vierzehn Jahren eine Ehe eingehen; also auch der Mann.

IV. Wenn das geschlechtliche Unvermögen nicht dauernd oder wenn es gekannt ist, so hindert es nicht die Ehe. Der Mangel an Alter aber ist weder dauernd noch ungekannt.

V. Unter den oben genannten Hindernissen (Kap. 50.) steht dieses nicht.

Auf der anderen Seite „ist ein Kind, das die eheliche Pflicht nicht leisten kann, ungeeignet für die Ehe“ (l. c.).

„Für alle Dinge im Bereiche der Natur besteht eine gewisse Grenze in der Größe und in dem Wachstume“ (2 de anima). Die Ehe aber ist etwas Natürliches. Also ist eine gewisse Zeit für sie bestimmt.

b) Ich antworte, die Ehe unterliege wie die anderen Kontrakte den regelnden Bestimmungen des positiven Gesetzes. Danach ist nun (cap. Tua, de Spons.) bestimmt, daß vor der Zeit, wo jeder reiflich überlegen und die eheliche Pflicht leisten kann, Ehen nicht eingegangen werden sollen; und wenn dementgegen gehandelt worden, so sollen sie aufgelöst werden. Diese Zeit nun ist für Knaben das Alter von vierzehn Jahren, für Mädchen das von zwölf Jahren. Wer jedoch etwas früher zu der gehörigen Kraft der Natur und der Vernunft gelangt, und demgemäß sich etwas früher verehelicht, dessen Ehe wird nicht aufgelöst; denn die Gesetze bestimmen gemäß dem, was in den meisten Fällen vorkommt.

c) I. In dem, wozu die Natur hinneigt, wird nicht so viel Vernunftkraft, um zu überlegen, verlangt wie in anderen Dingen. Also kann eher, wie in anderen Kontrakten, der Mensch betreffs der Ehe seinen Entschluß ohne den Vormund ausführen.

II. Das Gelübde des Ordensstandes kommt nicht von der Hinneigung der Natur; und somit hat es mehr Schwierigkeit und bedarf mehr der Überlegung wie die Ehe.

III. Die Frau wird eher mannbar, wie der Mann.

IV. Hier handelt es sich nicht einzig um das Unvermögen; sondern die Vernunft ist noch nicht reif, um die rechtsgültige Zustimmung zu geben.

V. Auch dieses Hindernis ist enthalten, wie das der geistigen Unfähigkeit, im Hinderniſſe des Irrtums; denn der Mensch hat in so jungem Alter noch nicht den vollen Gebrauch des freien Willens.

Neunundfünfzigstes Kapitel.

Über das Ehehindernis der Religionsverschiedenheit.

Erster Artikel.

Ein gläubiger kann nicht mit einer ungläubigen Person eine Ehe eingehen.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Esther hat den ungläubigen Assuerus geheiratet, Joseph die Ägyptierin.

II. Nach dem Alten Bunde konnte eine Ehe sein zwischen einem gläubigen und einem ungläubigen. Denn, heißt es Deut. 21.: „Wenn du hinausgezogen bist in die Schlacht . . . und siehest unter den gefangenen eine schöne Frau und du liebst sie und willst sie heiraten . . . so sollst du

zu ihr eintreten und mit ihr schlafen und sie wird deine Gattin sein." Der nämliche Glaube aber ist im Neuen Testamente wie im Alten.

III. Es kann zwischen einem gläubigen und einem ungläubigen ein Verlöbnis geschlossen werden unter der Bedingung zukünftiger Bekehrung. Also kann in der nämlichen Weise eine Ehe geschlossen werden.

IV. Der Unglaube richtet sich gegen kein Gut der Ehe. Denn diese hat eine rein natürliche Aufgabe; der Glaube aber überragt die Natur.

V. Auch ein getaufter kann ungläubig werden. Nichtsdestoweniger aber bleibt dann die betreffende Ehe in Kraft.

Auf der anderen Seite heißt es 2. Kor. 6.: „Was hat das Licht mit den Finsternissen gemein?" Die innigste Gemeinschaft aber ist die zwischen Mann und Frau. Wer also im Lichte des Glaubens wandelt, kann keine Gemeinschaft eingehen mit der Finsternis eines ungläubigen.

Malachias 2, 11. heißt es: „Befleckt hat Juda die Heiligung des Herrn; er hatte als Frau die Tochter eines fremden Gottes." Es wäre aber die Ehe nicht befleckt worden, wenn es eine wahre Ehe gewesen wäre, die ja als Ehe immer heilig ist.

b) Ich antworte, ein hervorragendes Gut der Ehe sei die Erziehung der Nachkommen zum Dienste Gottes. Da aber die Erziehung von Vater und Mutter ausgeht, so will ein jeder von ihnen seinen Glauben dem Kinde einprägen; und deshalb wird im vorliegenden Falle die Mühe des einen entgegengesetzt sein der Mühe des anderen. Demgemäß kann da keine zukömmliche Ehe statthaben. Und darum hindert die Religionsverschiedenheit, die der Ehe vorhergeht, den Abschluß der Ehe.

c) I. Im Alten Bunde war es verboten, mit jenen ungläubigen, die im Lande Kanaan wohnten, eine Ehe einzugehen. Denn der Herr hatte 1. befohlen, sie wegen ihrer Hartnäckigkeit zu töten; und 2. bestand da die Gefahr, daß solche Ehen den Anlaß bilden würden für den Abfall des Volkes vom wahren Glauben. Mit ungläubigen anderer Völker konnten Ehen eingegangen werden, zumal wenn die Furcht nicht begründet war, daß der gläubige Teil Götzendiener werden würde; und so liegt der Fall bei Esther und Joseph. Der Neue Bund aber ist auf der ganzen Erde und unter allen Völkern verbreitet und somit besteht derselbe Grund, infolge dessen die Juden mit den ungläubigen Kanaans keine Ehe schließen durften, nun gegenüber allen ungläubigen. Die Religionsverschiedenheit also hindert den Abschluß der Ehe und trennt die geschlossene.

II. Diese Stelle spricht entweder von solchen Völkern, mit deren angehörigen man Ehen eingehen durfte; oder betrifft den Fall, daß die gefangene sich bekehren wollte.

III. Dieselbe Beziehung besteht zwischen zwei gegenwärtig bestehenden Dingen und zwischen zwei zukünftigen. Wenn also die Ehe gegenwärtig eingegangen wird, so ist die Einheit der Religion als eine gegenwärtig bestehende erfordert; handelt es sich um ein Verlöbnis, somit um eine Ehe in der Zukunft, so muß da die Einheit der Religion für die Zukunft versprochen sein.

IV. Die Religionsverschiedenheit steht entgegen einem Hauptgute der Ehe: der Kindererziehung.

V. Die Ehe ist ein Sakrament. Soweit also es auf die Notwendigkeit ankommt, welche, als vom Wesen des Sakramentes herrührend, für die Schließung einer gültigen Ehe sich ergiebt, so ist hier in höherem Grade gefordert die Gültigkeit des Sakramentes des Glaubens, nämlich der Taufe;

wie der innere, im Herzen lebende Glaube. Deshalb heißt auch dieses Hindernis nicht gerade Glaubensverschiedenheit, sondern Religionsverschiedenheit, was sich vielmehr auf das äußere Bekenntnis bezieht. Heiratet also ein gläubiger Christ eine häretische Person, die getauft ist, so begeht er eine Sünde; aber die Ehe ist gültig. Wenn jedoch umgekehrt ein gläubiger, noch nicht getaufter Katechumen mit einer getauften sich verbände, so wäre dies keine Ehe.

Zweiter Artikel.

Unter den ungläubigen besteht eine wahre Ehe.

a) Dies ist nicht so. Denn:

I. Die Ehe ist ein Sakrament. Die Taufe allein aber macht zugänglich die Sakramente.

II. Zwei Übel wiegen schwerer wie eines. Nun steht aber schon der Unglaube eines einzigen Teiles entgegen einem Hauptgute der Ehe, so daß diese deshalb keine wahre Ehe ist. Also ist es um so mehr keine wahre Ehe, wenn beide Teile ungetauft sind.

III. Zwischen Juden und Heiden ist wieder Religionsverschiedenheit. Diese aber hindert die Ehe. Also wenigstens die Ehe zwischen solchen ist keine wahre Ehe.

IV. In der Ehe ist wahre Schamhaftigkeit (Aug. I. de adult. Conjug.). Wahre Schamhaftigkeit aber existiert nicht bei einem ungläubigen mit Rücksicht auf seine Gattin.

V. Die wahre Ehe entschuldigt die fleischliche Verbindung, daß sie keine Sünde sei. Dies ist aber bei den ungläubigen nicht der Fall; denn „das ganze Leben der ungläubigen ist Sünde" (Aug. ad Rom. 14.).

Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 7.: „Wenn ein Bruder zur Gattin hat eine ungläubige und diese will mit ihm zusammenbleiben, so entlasse er sie nicht." Also besteht da eine Ehe, wo von einer „Gattin" die Rede ist.

Die natürliche Aufgabe der Ehe geht vorher der Gnade des Sakramentes. Fällt also dieses Letztere fort, so bleibt immer noch eine wahre Ehe mit ihrer natürlichen Aufgabe.

b) Ich antworte, die Ehe sei eingesetzt hauptsächlich um des Besten der Nachkommenschaft willen; und zwar nicht nur damit eine solche erzeugt werde, dazu genügt ja die fleischliche Verbindung an sich; sondern um die Kinder zum vollkommenen Zustande der Natur herauszubilden, wie ja jede wirkende Kraft danach strebt, ihrer Wirkung die möglichste natürliche Vollkommenheit zu geben. Nun giebt es eine Vollkommenheit, wie sie der menschlichen Natur, dem Körper und der Seele nach, zukommt; und eine Vollkommenheit der Gnade. Die erste gehört zum Naturrechte und ist etwas weiter Bestimmbares, somit also etwas Unvollkommenes mit Rücksicht auf die zweite. Sonach ist die Ehe, welche zum Zwecke hat die erstere Vollendung, unvollkommen und noch weiter bestimmbar mit Rücksicht auf die Ehe, welche zum Zwecke hat die zweite Vollendung. Also ist unter den ungläubigen, welche die natürliche Vollendung der Nachkommenschaft als Zweck vor sich haben, zwar eine wahre Ehe; aber sie ist nicht vollendet durch die letzte Vollendung, die das Sakrament den gläubigen giebt.

c) I. Die Ehe ist nicht nur als Sakrament eingesetzt, sondern hat auch eine natürliche Aufgabe. Obgleich also den ungläubigen die Ehe nicht zukommt als Sakrament, welches die Diener der Kirche spenden; so kommt sie ihnen doch zu kraft ihrer natürlichen Aufgabe. Ja sogar auch so ist die Ehe, etwa wie dem Zustande nach, ein Sakrament, insoweit sie bethätigt und vervollkommnet werden kann durch die sakramentale Gnade; während die Ehe, welche die gläubigen schließen, thatsächlich die sakramentale Gnade giebt.

II. Die Religionsverschiedenheit hindert die Ehe nicht auf Grund des Unglaubens, sondern auf Grund der Verschiedenheit im Glauben. Denn letztere hindert auch die erste, die natürliche Vollendung der Nachkommen, insoweit man diese zu einander Entgegengesetztem führen will; was nicht der Fall ist, wenn beide Teile ungläubig sind.

III. Was zum Naturrechte gehört, ist weiter bestimmbar durch das positive Recht. Stellt also ein positives Recht dies als Hindernis auf, daß die Religion verschieden sei; so besteht keine Ehe, wenn diesem Gesetze nicht gefolgt wird. Mit Rücksicht auf das göttliche Recht besteht hier kein Unterschied. Denn soweit es auf den Mangel der Gnade ankommt, ist es gleich, nach welcher Seite hin jemand von Gott sich entfernt. Ebenso sagt das kirchliche Recht in dieser Beziehung nichts; denn dasselbe giebt keine Bestimmungen „denen, die draußen sind."

IV. Die Tugenden der ungläubigen sind insoweit keine wahren, als sie nicht zum wahren Zwecke der Tugend, zur Seligkeit, führen; wie jener Wein kein wahrer ist, der nicht die Wirkung des Weines hat.

V. Der ungläubige sündigt nicht im fleischlichen Akte, wenn er zum Besten der Nachkommenschaft und um der Regel des Glaubens willen, die er festhält, der Gattin die eheliche Pflicht leistet; da dies ein Akt der Gerechtigkeit und der Mäßigkeit ist, letztere Tugend aber lehrt, in dem Ergötzlichen des Tastsinnes die gebührenden Umstände zu wahren. Ebenso sündigt er nicht durch die Akte der übrigen politischen Tugenden. Und nicht ist das ganze Leben der ungläubigen Sünde, weil sie bei jeder Handlung sündigten; sondern weil sie durch ihr Thun sich nicht von der Knechtschaft der Sünde befreien können.

Dritter Artikel.

Der zum Glauben bekehrte Gatte kann mit dem anderen zusammenbleiben, trotzdem sich dieser nicht bekehren will.

a) Dies darf er nicht. Denn:

I. Es ist da die ganz gleiche Gefahr: nämlich die, verkehrt zu werden, als wenn jemand mit einem ungläubigen eine Ehe abschlösse. Also muß da das nämliche Verbot statthaben.

II. Nach 28. qu. 1. cap. Judaei kann der ungläubige Teil nicht in der Ehegemeinschaft bleiben mit dem anderen, der bereits den christlichen Glauben angenommen.

III. Zum mindesten kann ein weiteres Zusammenleben nicht statthaben, wenn die zwei ungläubigen, von denen der eine sich bekehrt, in verbotenem Grade die Ehe geschlossen haben; denn die ungläubigen dürfen von ihrem Unglauben keinen Vorteil haben.

IV. Der ungläubige hat manchmal gemäß seinem Glauben mehrere Frauen. Also könnte er diese, wenn die Ehe bliebe, nach der Bekehrung behalten.

V. Oder er kann eine fortgeschickt haben, um eine andere zu heiraten; und in dieser letzten Ehe bekehrt er sich. Also kann er wenigstens in diesem Falle nicht mit der letztgeheirateten verbleiben.

Auf der anderen Seite rät 1. Kor. 7., daß sie zusammenbleiben. Kein Hindernis, das zu einer wahren Ehe hinzutritt, kann diese auflösen. Die Ehe aber war im Zustande des Unglaubens eine wahre Ehe. Also wird sie durch die Bekehrung des einen Teiles nicht aufgelöst.

b) Ich antworte; der Glaube desjenigen, der im Stande der Ehe ist, löst nicht die Ehe auf, sondern vollendet sie. Da also die Ehe unter Ungläubigen eine wahre Ehe ist, so löst nicht dieser Umstand allein daß der eine Teil den Glauben annimmt die Ehe auf. Bisweilen jedoch bleibt wohl das Band der Ehe bestehen, aber das Zusammenleben und die Leistung der ehelichen Pflicht wird gelöst. Darin findet sich der Unglaube auf derselben Stufe wie der Ehebruch; denn beide stehen im Gegensatze zum Wohle der Nachkommenschaft. Wie also es sich mit der Gewalt verhält, eine Ehebrecherin zu entlassen oder mit ihr zusammenzubleiben; so verhält es sich mit der Gewalt, eine ungläubige zu entlassen oder mit ihr zusammenzubleiben. Es kann nämlich der Gatte, welcher unschuldig ist, zusammenbleiben mit der ehebrecherischen Gattin in der Hoffnung, sie zu bessern; nicht aber, wenn sie in der Sünde des Ehebruchs verhärtet ist, weil er dann diese Sünde zu begünstigen scheinen würde. Ebenso kann der gläubig gewordene Teil, ohne dazu gehalten zu sein, zusammenbleiben mit dem ungläubig gebliebenen in der Hoffnung auf dessen Bekehrung; sieht er ihn aber verhärtet im Unglauben, so muß er ihn verlassen.

c) I. Leichter wird etwas gehindert, was erst geschehen soll, wie das, was bereits fertig dasteht. Es giebt deshalb viele Hindernisse, welche dem Abschlusse der Ehe zuwider sind; die aber, wenn sie später hinzutreten, dieselbe nicht zu trennen vermögen (vgl. oben Kap. 55.).

II. In der Urkirche bekehrten sich viele zum Glauben: Heiden sowohl wie Juden. Und so konnte der gläubig gewordene Teil sich mit Grund der Hoffnung hingeben, der andere Teil werde sich bekehren, wenn er auch die Bekehrung nicht gerade versprach. Später aber waren die Juden verhärteter wie die Heiden, die sich zur Zeit der Märtyrer und Konstantins zahlreich bekehrten. Da also begann für den gläubigen Teil es nicht mehr geraten zu scheinen, mit einer ungläubigen Jüdin zusammenzuleben; denn es bestand für deren Bekehrung nicht die nämliche Hoffnung wie für die Bekehrung des Heiden. Es mußte also damals die Jüdin versprechen, daß sie den Glauben annehmen wolle; sonst war der Abschluß der Ehe nicht gestattet. Danach spricht jenes Dekret. Jetzt aber ist das Verhältnis so ziemlich gleich; beide, Juden und Heiden, sind verhärtet. Wenn also die ungläubig gebliebene Gattin nicht verspricht, sich zu bekehren, so wird ihr nicht gestattet, mit dem gläubigen Teile zusammenzubleiben, sei sie Jüdin oder Heidin.

III. Die ungetauften unterliegen nicht den Bestimmungen der Kirche, sondern nur denen des göttlichen Rechtes. Wenn sie also im Stande des Unglaubens die Ehe in einem jener verbotenen Grade abgeschlossen haben, wie sie Lev. 18. verzeichnet stehen; so können sie nicht zusammen bleiben, wenn der eine Teil oder beide sich bekehren. Handelt es sich um die durch kirchliches Recht verbotenen Grade, so können sie bleiben.

IV. Die Vielweiberei ist gegen das Naturrecht, an das auch die ungläubigen gebunden sind. Also besteht eine wahre Ehe nur mit jener, die der ungläubige zuerst geheiratet hat. Bekehrt er sich demnach mit allen seinen Frauen; so kann er die erstgeheiratete behalten, die anderen muß er entfernen. Will jedoch diese zuerst geheiratete sich nicht bekehren und eine andere dieser Frauen bekehrt sich, so hat er das nämliche Recht, mit der letzteren von neuem sich zu verehelichen, welches er gehabt hätte, mit der anderen zusammenzubleiben (Art. 5.).

V. Die Frau fortschicken, ist gegen das Naturrecht; der ungläubige also darf nicht seine Frau entfernen. Bekehrt er sich somit nach der Entfernung der ersten Frau, nachdem er eine andere geheiratet, so muß er die erste, die er entfernt hatte, wieder zu sich nehmen, wenn sie sich bekehren will, und muß die andere fortschicken.

Vierter Artikel.

Der gläubig gewordene Teil kann die ungläubige Gattin entlassen, auch wenn diese ohne den Schöpfer zu schmähen mit ihm zusammenbleiben will.

a) Er darf sie nicht entlassen. Denn:

I. Stärker ist das Band der Ehe wie das der Leibeigenschaft. Der bekehrte leibeigene wird aber durch seine Bekehrung nicht frei vom Bande der Leibeigenschaft, nach 1. Kor. 7. u. 1. Tim. 6.

II. Die Frau hatte rechtliche Gewalt über den Leib des Mannes. Sie kann aber ohne ihre Zustimmung nicht ihres Rechtes beraubt werden. Also müßte sie zur Bekehrung ihres Mannes ihre Zustimmung geben, wenn solche Bekehrung zur Folge hätte das Erlöschen dieses Rechts.

III. Heiratet jemand mit Vorwissen eine Magd, so kann er, mag er frei oder Knecht sein, sie nicht wegen ihrer Stellung entlassen. Der Mann aber wußte beim Abschlusse der Ehe, daß die Frau ungläubig sei. Also kann er sie nicht mehr entlassen.

IV. Der Vater muß für das Heil der Kinder sorgen. Entläßt aber der Mann im genannten Falle die Frau, so bleiben ihr die gemeinsamen Kinder; denn die Frucht folgt dem Mutterleibe. Dies heißt aber, sie bei der ungläubigen Frau dem Verderben preisgeben.

V. Ein Ehebrecher kann nicht seine ehebrecherische Frau entlassen, wenn auch er sich bekehrt hat. Also kann ein ungläubiger, der sich bekehrt, nicht seine ungläubige Frau entlassen; da ja in diesem Punkte der Ehebruch auf derselben Stufe steht wie der Unglaube.

Auf der anderen Seite steht 1. Kor. 7.

Der geistige Ehebruch ist schlimmer wie der fleischliche. Wegen des letzteren aber kann der Mann seine Frau entlassen, soweit das eheliche Zusammenleben in Betracht kommt; — also um so mehr wegen des Unglaubens als eines geistigen Ehebruches.

b) Ich antworte, daß dem Menschen gemäß dem einen oder dem anderen Stande in diesem Leben Verschiedenes zukömmlich und nützlich ist. Wer also dem früheren Leben abstirbt, ist nicht zu Jenem verpflichtet, wozu er im früheren Leben verpflichtet war. Daher kommt es z. B., daß, wer, als er noch in der Welt lebte, zu Manchem durch Gelübde sich ver-

pflichtet hatte, dazu nicht mehr verpflichtet ist, wenn er der Welt Lebewohl sagt und die Ordensgelübde ablegt. Durch die Taufe nun wird jemand zu einem neuen Leben geboren und stirbt dem früheren Leben ab, da die Erzeugung des Einen das Vergehen des Anderen bedeutet. Deshalb wird der getaufte von der Leistung der ehelichen Pflicht und vom Zusammenwohnen mit seiner Frau befreit, wenn diese sich nicht bekehren will; obgleich in einem gewissen Falle, wie früher gesagt, es ihm freisteht, mit derselben weiter zusammenzuleben. So auch kann der Ordensmann die früher gemachten Gelübde halten, wenn er dies will und dieselben nicht gegen die Ordensregeln verstoßen.

c) I. Dienen ist nicht etwas Ungebührliches für die christliche Vollkommenheit, welche am meisten die Demut empfiehlt. Die Verpflichtung aber dem anderen Eheteile gegenüber schädigt in etwa die christliche Vollkommenheit, deren höchsten Stand die enthaltsamen einnehmen.

Zudem ist der eine Eheteil nicht der Sklave oder Knecht des anderen, sondern es ist da eine gewisse Gemeinschaft, die nicht ganz und gar entspricht dem christlichen Charakter einem ungläubigen gegenüber, nach 2. Kor. 6. Es besteht deshalb keine Ähnlichkeit zwischen der Lage eines Gatten und eines Knechtes.

II. Die Frau hatte nur ein Recht über den Leib des Mannes, so lange dieser in jenem Stande des Lebens bleibt, in welchem die Ehe abgeschlossen worden ist; denn auch „wenn der Mann gestorben ist, erscheint die Gattin losgelöst vom Gesetze des Mannes", nach Röm. 7, 3. Wenn also der Mann dem früheren Leben durch die Taufe abstirbt und sich von ihr entfernt, so geschieht der Frau kein Unrecht. Wer nun in den Ordensstand tritt, der stirbt nur dem Geiste nach ab der Welt; nicht dem Körper nach. Deshalb kann ein Ehegatte nach Vollziehung der Ehe nicht in einen Orden treten ohne Zustimmung der Frau; er kann es nur, wenn das Eheband ein geistiges allein gewesen ist, nämlich vor der fleischlichen Vollziehung der Ehe. Wer aber getauft wird, der wird auch körperlich begraben mit Christo in den Tod; und sonach ist er, auch nach vollzogener Ehe, gelöst von der Leistung der ehelichen Pflicht.

Oder man kann sagen, infolge ihrer fleischlichen Verbindung erleide jene Gattin die Beschädigung ihres sonstigen Rechtes, welche sich nicht bekehren will.

III. Die Religionsverschiedenheit macht die betreffende Person schlechthin unrechtmäßig; die Leibeigenschaft nur unter der Bedingung daß sie ungekannt ist. Somit gilt nicht dasselbe von der Magd und von der ungläubigen.

IV. Sind die betreffenden Nachkommen mündig und ihrer mächtig, so können sie frei folgen dem gläubigen Vater oder der ungläubigen Mutter. Sind sie unmündig, so müssen sie dem gläubigen Teile überlassen werden.

V. Der Ehebrecher geht kraft der Buße nicht zu einem anderen Lebensstande über, wie der ungläubige durch die Taufe.

Fünfter Artikel.

Der von seiner ungläubigen Frau sich entfernende gläubige kann eine andere nehmen.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Unter den ungläubigen besteht eine wahre Ehe. Da nun die Unlösbarkeit der Ehe zu deren Wesen gehört und die Entlassung der Frau gegen das Naturrecht ist, so kann das bestehende Band der Ehe nicht gelöst werden und somit kann der betreffende Teil keine andere Ehe eingehen.

II. Ein zur bestehenden Ehe hinzutretendes Verbrechen löst die Ehe nicht auf. Nun wird die Ehe nicht aufgelöst, wenn die ungläubig gebliebene Frau mit dem Manne zusammenleben will, ohne den Schöpfer zu beleidigen. Also die Sünde der Frau, die den Schöpfer beleidigt, löst die bestehende Ehe nicht auf.

III. Mann und Frau stehen sich mit Rücksicht auf die Ehe gleich. Die ungläubig gebliebene Frau aber darf nicht zu Lebzeiten ihres Mannes einen anderen heiraten. Also darf dies auch nicht der bekehrte Teil.

IV. Dem gläubigen Manne steht es nicht frei, ohne die Zustimmung des Weibes das Gelübde der Enthaltsamkeit abzulegen; denn das hieße die Frau um die Ehe betrügen, wenn sie später sich bekehrte. Also weit weniger steht es ihm frei, eine andere zu heiraten.

V. Der Sohn, der im Unglauben bleibt, während sein Vater sich bekehrt, verliert das Recht auf das väterliche Erbe; bekehrt er sich aber später, so wird ihm sein Erbe zurückerstattet, mag auch ein anderer es bereits in Besitz genommen haben. Also muß gleicherweise der Frau, die sich später bekehrt, ihr Mann zurückgegeben werden, mag dieser auch bereits eine andere Gattin haben. Folglich war diese zweite Ehe keine wahre Ehe.

Auf der anderen Seite ist eine Ehe nicht vollkommen (ratum) ohne das Sakrament der Taufe. Was aber nicht vollkommen ist, kann wieder aufgelöst werden. Also kann die im Unglauben geschlossene Ehe wieder aufgelöst werden; und somit kann der gläubige Teil eine andere Ehe schließen.

Der Mann darf nicht zusammenleben mit einer ungläubigen Frau, die ohne den Schöpfer zu beleidigen nicht mit ihm zusammenleben will. Stände es ihm also nicht frei, eine andere zu nehmen, so wäre er gezwungen, Enthaltsamkeit zu bewahren; und dies scheint unzukömmlich, da er sonst von seiner Bekehrung einen Nachteil hätte.

b) Ich antworte; will der ungläubig gebliebene Teil, ohne den Schöpfer zu beleidigen, d. h. ohne zum Unglauben zu verführen, mit dem gläubig gewordenen Teile zusammenleben, so kann letzterer sich wohl trennen; jedoch dieser sich trennende Teil darf keine andere Person heiraten. Wenn aber der ungläubig gebliebene Teil nicht zusammenleben will ohne Beleidigung des Schöpfers, wenn er Christum lästert und seinen Namen nicht hören will, dann kann der gläubige Teil sich entfernen und eine andere Person heiraten.

c) I. Die Ehe der ungläubigen ist immerhin etwas Unvollkommenes (Art. 2.); die Ehe der gläubigen ist etwas Vollkommenes und deshalb Festbestehendes. Das festere Band aber löst immer das minder feste; wenn es ihm entgegensteht. Also löst die im Glauben geschlossene Ehe auf die früher

im Stande des Unglaubens geschlossene. Danach ist die Ehe der ungläubigen nicht durchaus fest und vollkommen abgeschlossen, sondern erhält ihre vollendende Bekräftigung später durch den Glauben Christi.

II. Die Sünde der Frau, die den Schöpfer beleidigen will, löst den Mann von der Verpflichtung gegenüber der Frau, so daß er bei ihren Lebzeiten eine andere heiraten kann. Aber diese Sünde löst an und für sich nicht die Ehe; denn wenn die Frau von ihrer Lästerung sich bekehrte, ehe der Mann eine andere Ehe geschlossen, so würde der Mann ihr zurückgegeben werden. Wohl aber wird die frühere Ehe gelöst durch die spätere; zu welcher der Mann nicht hätte kommen können, wenn er nicht durch die Schuld der Frau von der Verpflichtung ihr gegenüber gelöst worden wäre.

III. Hat der gläubige Teil eine neue Ehe geschlossen, so ist das Band der Ehe von beiden Seiten her gelöst; weil eine Ehe nie einseitig ist mit Rücksicht auf das Band. Wohl aber kann sie einseitig sein mit Rücksicht auf die Wirkung. Sonach wird der Frau vielmehr als Strafe, als weil dies die vorhergehende Ehe so verlangte, aufgelegt, daß sie nicht mit einem anderen eine Ehe schließen kann. Bekehrt sie sich später, so kann ihr Dispens erteilt werden, daß sie einen anderen eheliche, wenn ihr Mann bereits eine andere Gattin genommen hat.

IV. Besteht nach der Bekehrung des Mannes irgend welche gegründete Hoffnung für die Bekehrung der Frau, so darf der Mann nicht Enthaltsamkeit geloben oder eine andere heiraten; sonst würde die Frau sich noch schwieriger bekehren, wenn sie wüßte, daß sie ihres Mannes in jedem Falle beraubt wäre. Besteht aber keine gegründete Hoffnung für die Bekehrung, so kann er die höheren Weihen empfangen oder in den Ordensstand treten, nachdem er vorher die Frau aufgefordert hat, sich zu bekehren. Hat er aber dann die heiligen Weihen empfangen und bekehrt sich nachher die Frau, so darf ihr der Mann nicht zurückgegeben werden; sondern sie muß es als Strafe für die Verzögerung ihrer Bekehrung ansehen, daß sie des Mannes ermangelt.

V. Das Band der Vaterschaft wird nicht gelöst durch die Religionsverschiedenheit; wohl aber das Band der Ehe. Und so steht dies nicht auf der gleichen Stufe: das Erbe und die Frau.

Sechster Artikel.

Andere Laster lösen nicht die Ehe auf.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Der Ehebruch ist unmittelbar gegen die Ehe wie der Unglaube, der in einem gewissen Falle die Ehe trennt.

II. Wie der Unglaube geistige Unzucht ist, so jede Sünde. Also löst jede Sünde ebenso wie der Unglaube die Ehe.

III. Matth. 5. heißt es: „Wenn deine rechte Hand dich ärgert, so haue sie ab und wirf sie von dir," wozu die Glosse des Hieronymus bemerkt: „Unter der Hand und dem rechten Auge ist zu verstehen der Bruder und die Gattin, die verwandten und Kinder." Jede Sünde aber ist ein Hindernis für das Seelenheil. Also wegen jeder Sünde kann man der Frau entsagen und die Ehe auflösen.

IV. Der Geiz ist Götzendienst, nach Ephes. 5. Wegen Götzendienst

aber kann die Frau entlassen werden; und also auch wegen des Geizes und anderer Sünden, die schwerer sind.

Auf der anderen Seite heißt es Matth. 5.: „Wer seine Gattin entläßt, ausgenommen wegen Ehebruchs, der macht, daß sie Unzucht begeht."

Wäre dies so, dann würden jeden Tag Ehescheidungen ausgesprochen werden müssen.

b) Ich antworte; die leibliche Unzucht und der Unglaube haben einen speciellen Gegensatz zu den Gütern der Ehe; und somit haben sie eine specielle Gewalt, Ehen zu scheiden. Ist jedoch die Ehe eine vollkommene und vollzogene (ratum et consummatum), so kann weder Ehebruch noch Unglaube das Band der Ehe lösen. Ist sie nicht eine vollkommene, d. h. von der Kirche gutgeheißene, so wird das Band gelöst, wenn der eine Teil sich bekehrt und der andere im Unglauben beharrt. Der Ehebruch allein löst das Band der Ehe nicht; sonst stände es dem ungläubigen frei, der ehebrecherischen Gattin ohne weiteres einen Absagebrief zu geben und eine andere zu nehmen; was falsch ist. Der Unglaube aber sowohl wie der Ehebruch können die Ehe lösen mit Rücksicht auf den ehelichen Akt. Andere Sünden können in keiner Weise, auch nicht in der letzten Beziehung, die Ehe auflösen.

c) I. Der Ehebruch steht mehr entgegen der natürlichen Aufgabe der Ehe; der Unglaube mehr dem Sakramente der Ehe; von da her aber hat die Ehe ihre vollendete Festigkeit, insoweit sie bezeichnet die untrennbare Verbindung der Kirche mit Christo. Also kann eine Ehe, die von der Kirche nicht bestätigt worden ist, mit Rücksicht auf das Band vielmehr von dem Unglauben getrennt werden wie durch den Ehebruch.

II. Die erste Verbindung der Seele mit Gott ist durch den Glauben, weshalb es Osee 2. heißt: „Ich will dich mir verloben im Glauben." Deshalb bezeichnet Unzucht in der Schrift vor Allem den Götzendienst und den Unglauben. Andere Sünden sind in mehr entferntem Sinne geistige Unzucht.

III. Da müßte die Frau für den Mann eine große Gelegenheit zur Sünde sein, so daß der Mann mit Grund für sich fürchtet. Er kann sich dann zu ihrer Züchtigung einige Zeit von ihr zurückziehen.

IV. Der Geiz wird Götzendienst genannt wegen der Ähnlichkeit in der Knechtschaft, weil sowohl der geizige wie der Götzendiener vielmehr der Kreatur dient wie dem Schöpfer; nicht aber wegen der Ähnlichkeit im Unglauben, denn dieser ist mehr in der Vernunft und der Geiz mehr in der Hinneigung.

Was Petrus Lombardus sagt, gilt von den Verlöbnissen. Diese können durch ein hinzutretendes Verbrechen aufgelöst werden. Soll es von der Ehe gelten, so muß man es von einer zeitweiligen Trennung verstehen; wenn nämlich die Frau mit dem Manne nur unter der Bedingung der Sünde zusammenleben will; z. B. wenn sie sagt: „Ich will nicht ehelich mit dir zusammenleben, wenn du mir nicht Geld zusammenstiehlst."

Sechzigstes Kapitel.

Über den Gattenmord.

Erster Artikel.

Es ist nicht erlaubt, seine im Ehebruche ertappte Gattin zu töten.

a) Dem widerspricht Folgendes:

I. Das göttliche Gesetz befiehlt, die Ehebrecherinnen zu steinigen. Wer aber dem göttlichen Gesetze nach handelt, sündigt nicht.

II. Das bürgerliche Gesetz hat es dem Ehemanne überlassen, seine ehebrecherische Frau zu töten. Also ist es erlaubt.

III. Der Mann hat mehr Gewalt über seine ehebrecherische Gattin wie über jenen, der mit ihr gesündigt hat. Wenn er aber einen Kleriker mit seiner Frau Unzucht treiben findet, kann er diesen schlagen, ohne deshalb exkommuniziert zu sein. Also kann er seine Gattin töten.

IV. Der Mann ist gehalten, seine Frau zu züchtigen. Da nun für ein Hauptverbrechen, wie der Ehebruch es ist, der Tod als die gerechte Strafe dasteht, so kann er seine Frau töten.

Auf der anderen Seite sagt Petrus Lombardus (4. dist. 37.): „Die Kirche Gottes ist niemals gebunden an die menschlichen Gesetze; sie hat nur das geistige Schwert.“ Wer also zur Kirche gehört, darf jenes Gesetz nicht anwenden, welches den Gattenmord im genannten Falle zuläßt.

Mann und Frau sind als Eheleute betrachtet einander gleich. Der Gattin aber ist es nicht gestattet, ihren im Ehebruche ertappten Mann zu töten.

b) Ich antworte; hier seien zwei Fälle zu unterscheiden: 1. Es ist ohne Zweifel dem Manne erlaubt, seine im Ehebruche ertappte Frau dem weltlichen Richter anzuzeigen, nicht aus Haß und Rachsucht sondern aus Eifer für die Gerechtigkeit, und zudem die im Gesetze bestimmte Todesstrafe zu fordern; wie er auch jemanden des Mordes anklagen kann. Das kirchliche Gericht aber darf eine solche Anzeige und Anforderung nicht annehmen; denn es hat kein materielles, sondern nur ein geistiges Schwert. 2. Er darf aber nicht selber sie töten, so sehr er auch weiß, sie habe Ehebruch begangen. Nur in dem Falle gestattet dies das bürgerliche Gesetz, wenn er sie im Akte des Ehebruches ertappt; nicht als ob es dies vorschriebe, sondern es bestraft den Ehemann dann nicht als einen Mörder, weil derselbe im höchsten Grade gereizt war. Deshalb hat auch das Gesetz einige Bedingungen und Beschränkungen zu dieser Erlaubnis hinzugefügt, um den Mann vom Gattenmorde abzuziehen. Das Gesetz gebietet dies nicht, wie es dem Richter geboten ist, die verhängte Todesstrafe vollstrecken zu lassen, so daß dieser nicht dabei sündigt. Die Kirche aber unterliegt nicht den menschlichen Gesetzen. Und so verdient ein solcher Ehemann vor Gott die Hölle und vor dem kirchlichen Gerichte die entsprechende Strafe; trotzdem das menschliche Gesetz ihn nicht bestraft.

c) I. Diese Strafe zu verhängen hat das göttliche Gesetz den regelrecht aufgestellten Richtern überlassen. Der Gatte aber ist nicht der Richter seiner Frau.

II. Oben beantwortet.

III. Dies beweist nicht, daß es schlechthin erlaubt ist; sondern nur von einer gewissen Strafe ist man befreit, wie ja auch die Exkommunikation eine Strafe ist.

IV. Wer einem staatlichen selbständigen Gemeinwesen vorsteht, kann den Verbrecher züchtigen und er kann ihn auch töten, damit das Gemeinwesen von ihm gereinigt werde. Wer aber einer Familie vorsteht, darf nur züchtigende Strafen anwenden.

Zweiter Artikel.

Der Gattenmord ist ein Ehehindernis.

a) Dagegen wird geltend gemacht:

I. Der Ehebruch steht unmittelbarer im Gegensatze zur Ehe wie der Mord. Er ist aber kein Ehehindernis.

II. Schwerer sündigt wer die Mutter wie wer die Gattin tötet; weil man niemals die Mutter schlagen darf, wohl aber in gewissen Fällen die Gattin. Der Muttermord aber ist kein Ehehindernis.

III. Mehr sündigt wer die Gattin eines anderen wegen Ehebruchs wie wer die eigene Gattin tötet; weil er nicht so gereizt ist wie der andere. Solches Töten aber hindert die Ehe nicht.

IV. Fällt die Ursache fort, so auch die Wirkung. Die Sünde des Gattenmordes aber kann durch Buße getilgt werden. Also muß auch dann die Wirkung wegfallen, wonach er die Ehe hindert.

Auf der anderen Seite sagt der Kanon (caus. 33. q. 2. cap. Interfectores): „Gattenmörder sollen zur Buße aufgefordert werden und man soll sie in keinem Falle zur Ehe zulassen."

Wer die Gattin tötet, sündigt gegen die Ehe. Also muß er dadurch bestraft werden, daß ihm die Ehe untersagt wird.

b) Ich antworte, der Gattenmord hindere auf Grund kirchlicher Satzung die Ehe. Er hindert den Abschluß der Ehe, aber löst die später abgeschlossene Ehe nicht auf, wenn der Gatte wegen Ehebruchs seine Gattin getötet hat oder selbst aus Haß; es kann jedoch Dispens eintreten, daß er eine gültige Ehe erlaubterweise eingehen kann. Der Gattenmord löst zugleich die bereits geschlossene Ehe auf, wenn der Gatte seine Frau tötete, damit er jene heirate, mit der er Unzucht treibt. Diese letztere Person wird dadurch eine ungesetzmäßige für diese Ehe und es besteht dann die Ehe vor dem Gesetze nicht. Heiratet aber der Mörder eine andere, so sündigt er zwar, weil dies gegen die kirchliche Satzung ist; jedoch ist die Ehe gültig.

c) I. Der Ehebruch und der Gattenmord sind in gewissen Fällen trennende Ehehindernisse (vgl. unten Kap. 62, Art. 3.).

Oder man kann sagen, der Gattenmord sei gegen die Substanz der Ehe; der Ehebruch aber gegen die geschuldete Treue. Und so ist der Ehebruch nicht im höheren Grade gegen die Ehe wie der Gattenmord.

II. Allerdings ist der Muttermord schwerer; denn von Natur aus verehrt der Mensch seine Mutter. Aber eben deshalb hat er weniger Nei-

gung zum Muttermorde, iſt dagegen auf Grund von Haß oder von Begierlichkeit nach einer anderen mehr hingeneigt zum Gattenmorde. Um alſo dieſe Hinneigung mehr zu zähmen, unterſagt die Kirche dem Gattenmörder die Ehe.

III. Ein ſolcher ſündigt nicht gegen die Ehe, wie jener, der die eigene Gattin tötet.

IV. Es iſt nicht notwendig, daß, wenn die Schuld getilgt iſt, auch alle Strafe fortfällt; wie dies bei der Irregularität klar vorliegt. Denn die Buße ſetzt nicht in die frühere Stellung ein, mag ſie auch den vorhergehenden Grad der Gnade wieder geben (Kap. 38, Art. 1 ad III.).

Einundſechzigſtes Kapitel.

Über die Hinderniſſe, die zur beſtehenden Ehe hinzutreten; und zwar zuerſt über das feierliche Gelübde (votum solemne), dann über die Unzucht (fornicatio).

Erſter Artikel.

Gegen die Zuſtimmung des anderen Teils kann ein Ehegatte nach der fleiſchlichen Verbindung nicht in den Ordensſtand eintreten.

a) Dem ſteht Folgendes entgegen:

I. Das göttliche Geſetz muß geiſtige Dinge mehr begünſtigen wie dies das menſchliche Geſetz thut. Dieſes aber geſtattet dies.

II. Das eheliche Leben iſt ein geringeres Gut wie das Ordensleben, nach 1. Kor. 7. Alſo darf es dieſes nicht hindern.

III. Jeder Orden iſt gewiſſermaßen eine geiſtige Ehe. Es iſt aber erlaubt, einen leichteren Orden mit einem ſchwereren zu vertauſchen. Alſo darf kein Hindernis dafür beſtehen, den Eheſtand mit dem Ordensſtande zu vertauſchen.

Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 7., die Gatten ſollen nicht einmal zeitweiſe ſich der ehelichen Pflicht enthalten ohne gegenſeitige Zuſtimmung.

Es kann jemand erlaubterweiſe nichts thun, was dem Rechte des anderen entgegen iſt. Ein ſolches einſeitiges Gelübde aber ohne Zuſtimmung des anderen Teils ſchädigt das Recht dieſes anderen Teils mit Bezug auf den Körper des betreffenden. Alſo.

b) Ich antworte; niemand könne Gott aufopfern das, was nicht ſein Eigentum iſt. Durch die vollzogene Ehe aber iſt der Leib des Mannes Eigentum der Frau geworden. Alſo kann er ohne deren Zuſtimmung dieſen Leib nicht Gott aufopfern durch ein Gelübde.

c) I. Das menſchliche Geſetz berückſichtigt die Ehe als eine natürliche Aufgabe des Menſchen; das göttliche als Sakrament und ſomit als durchaus unlösbar.

II. Das größere Gut wird ebenso durch ein geringeres Gut gehindert, welches ihm entgegensteht, wie durch das Übel.

III. In jedem Orden findet sich eine geistige Ehe, die man mit derselben Person, mit Christo nämlich, eingeht; und die Verschiedenheit in den Orden zeigt sich nur darin, daß man sich in dem einen Orden Christo gegenüber zu Mehrerem verpflichtet wie im anderen. Da ist also keine Ähnlichkeit.

Zweiter Artikel.

Vor der fleischlichen Vollziehung der Ehe kann der eine Teil in den Ordensstand treten ohne Zustimmung des anderen.

a) Das wird geleugnet. Denn:

I. Die Unauflöslichkeit der Ehe kommt daher, daß die Ehe die Würde eines Sakramentes hat. Diese hat sie aber bereits vor der fleischlichen Verbindung.

II. Mit den zustimmenden Worten selber übergiebt der eine Teil das betreffende Recht über seinen Leib dem anderen. Also sogleich kann er die eheliche Pflicht verlangen und der andere Teil muß sie leisten.

III. Matth. 19. steht geschrieben: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen." Dies ist aber die Verbindung vor dem fleischlichen Zusammenleben. Also kann menschlicher Wille sie nicht trennen.

Auf der anderen Seite berief nach Hieronymus der Herr den Johannes von der Hochzeit ab zum jungfräulichen Leben.

b) Ich antworte, vor der fleischlichen Verbindung sei unter den Ehegatten nur ein geistiges Band; nachher besteht auch ein fleischliches. Wie also nach der fleischlichen Verbindung die Ehe gelöst wird allein durch den leiblichen Tod, so vor der fleischlichen Verbindung durch den geistigen Tod, den der Eintritt in das Ordensleben vorstellt.

c) I. Vor der fleischlichen Verbindung bezeichnet die Ehe jene Verbindung der Seele mit Christo, welche durch die Gnade hergestellt wird und welche die Todsünde löst. Nach der fleischlichen Verbindung bezeichnet die Ehe die Verbindung Christi mit der Kirche mit Rücksicht auf die von Christo angenommene menschliche Natur und diese Verbindung kann durch nichts gelöst werden.

II. Vor der fleischlichen Verbindung ist nicht voll und ganz das Recht über den Gebrauch des Leibes übertragen, sondern nur unter der Bedingung daß keiner von beiden Teilen der Welt entsagt und ein vollkommeneres Leben im Orden beginnt. Durch die Vollziehung der Ehe aber wird die Übertragung eine vollständige; denn dann tritt jeder ein in den thatsächlichen Besitz der übertragenen Gewalt. Deshalb tritt auch die Verpflichtung zur ehelichen Verbindung, d. h. zum fleischlichen Zusammenleben, nicht sogleich nach den zustimmenden Worten ein, sondern es wird eine Frist gegeben von zwei oder drei Monaten; und zwar deshalb: 1. damit beide Teile nachdenken können, ob sie in einen Orden treten wollen; 2. damit was notwendig ist vorbereitet werde zur Feierlichkeit der thatsächlichen Hochzeit; 3. damit „der Ehemann nicht verächtlich herabsehe auf seine Frau, weil er sie so schnell erworben, sondern um so mehr sich nach ihr sehne, je mehr ihr Besitz aufgeschoben ist" (cap. Institutum, caus. 27. qu. 2.).

III. Die eheliche Verbindung ist vor dem fleischlichen Zusammenleben vollkommen mit Rücksicht auf das erste, das wesentliche Sein; durch den Fleischesakt wird sie vollkommen mit Rücksicht auf das zweite Sein, die Bethätigung des gegebenen Rechts, und ist so ähnlich dem, was man an körperlichem Besitze thatsächlich hat.

Dritter Artikel.

Die Frau kann einen anderen heiraten, wenn ihr Mann in einen Orden getreten ist, bevor die fleischliche Verbindung vollzogen worden.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Das eheliche Band bleibt noch zwischen den genannten Personen.

II. Der Mann kann vor der Profeß in die Welt zurückkehren; er könnte also auch eine andere heiraten, was absurd ist.

III. Die Ordensprofeß, die vor dem Abschlusse eines Jahres abgelegt wird, ist null und nichtig (cap. Non solum, de Regularibus). Somit muß die Frau den Mann wieder annehmen, wenn er innerhalb dieser Zeit in die Welt zurückkehrt. Weder also das Gelübde noch der Eintritt ihres Mannes in einen Orden giebt der Frau das Recht, einen anderen zu heiraten.

Auf der anderen Seite kann niemand den anderen zu einem vollkommenen Leben verpflichten. Die Enthaltsamkeit aber gehört zu den Gütern und Vorzügen des Lebens der Vollkommenheit.

b) Ich antworte: Wie nach dem leiblichen Tode des Mannes die Frau wieder heiraten kann, nach 1. Kor. 7.; so giebt der geistige Tod im Ordensstande dieses selbe Recht.

c) I. Wann jeder von beiden das Gelübde der Enthaltsamkeit ablegt, dann verzichtet keiner von beiden auf das Band der Ehe; und so bleibt dieses. Wann aber nur einer das Gelübde ablegt, dann verzichtet er, soweit es auf ihn ankommt, auf das eheliche Band; und so wird der andere Teil frei.

II. Der in den Orden tritt, ist der Welt tot von der Ordensprofeß ab. Bis dahin muß die Frau warten.

III. Wird das Gelübde vor der Zeit abgelegt, so steht es auf der Stufe eines einfachen Gelübdes. Die Frau also hat keine Verpflichtung, nach dem einfachen Gelübde ihres Mannes diesem die eheliche Pflicht zu leisten; aber sie kann auch keinen anderen heiraten.

Zweiundsechzigstes Kapitel.

Das Ehehindernis der Unzucht.

Erster Artikel.

Wegen Unzucht kann der Mann die Gattin entlassen.

a) Dies ist nicht so. Denn:

I. Man soll nicht Übles mit Üblem vergelten.

II. Die Sünde ist größer, wenn beide Unzucht treiben. Dann tritt aber nicht das Recht ein, die Frau entlassen zu können.

III. Die geistige Unzucht und noch andere Sünden sind schwerer wie die fleischliche Unzucht. Wegen jener aber kann keine Scheidung vom Ehebette stattfinden; also auch nicht wegen fleischlicher Unzucht.

IV. Das Laster der Natur ist mehr entfernt vom Gute der Ehe wie die einfache Unzucht. Also müßte dieses vielmehr als Ehehindernis aufgeführt werden.

Auf der anderen Seite steht der Text Matth. 5.

Wer die Treue bricht, dem gegenüber ist der andere Teil zur Treue nicht gehalten. Wenn einer der Gatten aber Unzucht treibt, so bricht er die eheliche Treue. Also ist der andere Teil nicht zu dieser Treue gehalten.

b) Ich antworte, dies habe der Herr selbst erlaubt, daß zur Strafe jenes ehelichen Teiles, der Unzucht treibt, der andere Teil nicht verpflichtet sei, ihm die eheliche Pflicht zu leisten. Es werden aber sieben Fälle ausgenommen: 1. Wenn der Mann ähnlich Unzucht treibt; — 2. wenn er selbst die Frau ausgesetzt hat; — 3. Wenn die Frau im Glauben, ihr Mann, der lange Zeit abwesend war, sei tot, einen anderen geheiratet hat; — 4. wenn sie fleischlich gemißhandelt worden ist von einem Manne, der insgeheim, als ob es ihr Mann wäre, in das Bett gestiegen ist; — 5. wenn ihr Gewalt angethan worden; — 6. wenn er, nachdem sie Unzucht getrieben, sich mit ihr versöhnt hat dadurch daß er mit ihr fleischlich lebte; — 7. wenn ihre Ehe, während sie noch im Unglauben waren, geschlossen worden ist und der Mann ihr einen Absagebrief geschrieben, sie aber einen anderen geheiratet; da muß er sie, falls beide sich bekehren, wieder aufnehmen.

c) I. Wenn der Mann aus Rache die unzüchtige Frau entläßt, sündigt er; nicht aber, wenn er sie um die eigene Schande zu vermeiden, damit er nicht als Teilnehmer am Verbrechen dastehe, entläßt; — oder wenn es geschieht um sie zu züchtigen oder um die Ungewißheit, wem das Kind gehört, zu beseitigen.

II. Die Trennung aus dieser Ursache geschieht, falls der eine den anderen anklagt. Und weil niemand anklagen kann, der desselben Verbrechens schuldig ist, so ist, wenn beide unzüchtig sind, eine Trennung nicht möglich; — mag auch im berührten Falle die Sünde größer sein.

III. Die Unzucht ist direkt gegen das Gute der Ehe. Denn dadurch wird die Gewißheit, wem die Nachkommenschaft gehört, fortgenommen; es

wird die Treue gebrochen und die Bezeichnung der Verbindung Christi mit der Kirche nicht gewahrt. Andere Sünden können sonach größer sein; aber sie verursachen keine Trennung. Nur der Unglaube, welcher ja auch gegen ein Gut der Ehe, die zweckgemäße Erziehung zum Dienste Gottes, sich richtet, verursacht Trennung; aber nicht so, daß wie bei der Unzucht ein einziger Akt zum Aussprechen der Trennung hinreichend sei; vielmehr wird beim Unglauben längere Gewohnheit erfordert, woraus hervorgeht, es sei Hartnäckigkeit damit verbunden.

IV. Auch wegen des Lasters gegen die Natur kann Ehescheidung ausgesprochen werden; es wird dieses Laster aber nicht ausdrücklich erwähnt, weil dies eine unnennbare Leidenschaft ist, zudem seltener vorkommt und nicht im selben Grade es ungewiß macht, wem die Kinder zugehören.

Zweiter Artikel.

Es besteht kein Gebot für den Mann, die ehebrecherische Frau zu entlassen.

a) Dies ist wohl geboten. Denn:

I. Der Mann ist das Haupt der Frau, muß sie also züchtigen. Die Trennung vom Bette aber dient zur Züchtigung.

II. Wer da zustimmt jenem, der schwer sündigt, der sündigt ebenfalls schwer. Der Mann aber, der seine ehebrecherische Frau behält, scheint ihr zuzustimmen.

III. 1. Kor. 6.: „Wer mit einer feilen Dirne fleischlich sich verbindet, wird *ein* Leib mit ihr." Der Mann aber, welcher mit seiner ehebrecherischen Frau weiter zusammenlebt, wird *ein* Leib mit einer unzüchtigen Person. Also kann er nicht zugleich ein Glied Christi sein und ein Glied einer unzüchtigen Dirne.

IV. Wie die Verwandtschaft das Band der Ehe auflöst, so trennt die Unzucht vom Ehebette. Hat aber der Mann die Blutsverwandtschaft mit seiner Frau in Erfahrung gebracht, so sündigt er schwer, wenn er mit ihr fleischlich lebt. Also sündigt der Mann schwer, welcher weiß, seine Frau sei eine Ehebrecherin, und doch mit ihr fleischlich zu leben fortfährt.

V. *Auf der anderen Seite* sagt die Glosse zu 1. Kor. 7.: „Der Herr hat es *gestattet*, die ehebrecherische Frau zu entlassen;" also ist es nicht geboten.

VI. Jeder kann das gegen ihn Gesündigte verzeihen. Die ehebrecherische Frau aber sündigt gegen den Mann. Also kann er ihr verzeihen und sie nicht entlassen.

b) Ich antworte, die Entlassung einer solchen Frau sei eingeführt, um das Verbrechen der Frau zu strafen. Bereut also die Frau und ist demgemäß die Besserung bereits eingetreten, so ist es nicht mehr erfordert, daß der Mann die Strafe verhänge; und danach ist es ihm gestattet, mit ihr weiter in fleischlicher Verbindung zu sein. Bereut aber die Frau nicht, so soll er dies nicht; denn er scheint dann ihrer Sünde zuzustimmen, insoweit er die gebührende Strafe nicht eintreten läßt.

c) I. Die Strafe kann auch eine andere sein. Ist also die Frau sonst zur Besserung bereit, so braucht der Mann gerade diese Strafe der Trennung vom ehelichen Bette nicht zu gebrauchen.

II. und III. Wenn er die Frau weiter beibehält, während sie von der Unzucht nicht abläßt, so scheint er zuzustimmen; bereut sie aber und ist sie gebessert, so stimmt er nicht zu und ist sie keine unzüchtige Person mehr. Zudem ist sie für ihn Gattin und nicht feile Dirne.

IV. Die Blutsverwandtschaft macht, daß eine Ehe gar nicht existiert; und somit wird von vornherein die fleischliche Verbindung etwas Unerlaubtes. Hier aber bleibt der Akt an sich erlaubt.

V. Das Gestatten ist hier bloß ein Aufheben des betreffenden Verbotes; auch was nicht befohlen wird, ist ja darum noch nicht etwas Verbotenes.

VI. Die Gattin fehlt auch gegen sich selbst und gegen Gott; und so darf der Mann nicht ganz und gar von Strafe absehen, wenn nicht Besserung folgt.

Dritter Artikel.

Die Entlassung der Gattin aus eigener Autorität.

a) Kraft eigenen Urteiles darf der Mann die Gattin entlassen. Denn:

I. Das vom Richter ausgesprochene Urteil darf man, ohne noch ein weiteres abzuwarten, ausführen. Gott selber aber, der gerechte Richter, hat hier ausgesprochen, daß wegen Unzucht der Mann die Frau entlassen kann. Also kann es der Gatte von sich allein aus thun.

II. Matth. 1. heißt es: „Joseph, da er gerecht war, gedachte insgeheim Maria zu entlassen."

III. Wenn der Mann, nachdem er die Unzucht der Frau erkannt, ihr die eheliche Pflicht leistet, so verliert er sein Recht, gegen sie vorzugehen. Also darf die Versagung der ehelichen Pflicht, die doch zur Trennung gehört, dem Urteile der Kirche vorhergehen.

IV. Nur was bewiesen werden kann, darf man vor den öffentlichen Richterstuhl der Kirche bringen. Das Verbrechen der Unzucht aber kann man nicht beweisen; denn „das Auge des Ehebrechers sucht die Finsternisse" (Job 24.).

V. Wer eine Anklage vorbringt, muß vorher schriftlich sich verpflichten, falls er sie nicht beweisen kann, diese nämliche Strafe zu tragen, die dem zwar angeklagten aber nicht bewiesenen Verbrechen geschuldet war. Aber das kann hier nicht sein. Denn der Mann würde dann, wie auch immer die Sache ginge, seine Absicht erreichen, sei es daß er nämlich die Frau entlasse sei es daß die Frau sich von ihm trenne. Also ist in diesem Punkte eine Anklage nicht thunlich.

VI. Mehr schuldet der Mensch seiner Gattin wie einem fremden. Bevor aber jemand das Verbrechen eines anderen anklagt, muß er diesen zuerst insgeheim mahnen, nach Matth. 6. Also kann er um so weniger das Verbrechen seiner Frau vor Gericht bringen, wenn er sie nicht vorher insgeheim gezüchtigt hat.

Auf der anderen Seite soll niemand sich selber rächen. Wäre aber die schuldige Frau dem Gutdünken des Mannes überlassen, so würde dieser sich selbst rächen.

Der Mann wäre dann zugleich Ankläger und Richter in einer Person.

b) Ich antworte: 1. Handelt es sich um die Trennung vom Bette allein, so kann der Gatte rein von sich aus die eheliche Pflicht ver-

weigern; es müßte denn die Kirche ihm das Gegenteil vorschreiben und so würde er für sich selbst kein Vorurteil schaffen, da die Sache von der Kirche entschieden wäre. 2. Handelt es sich um Trennung von Tisch und Bett, also vom ganzen häuslichen Zusammenleben, so muß da die Kirche entscheiden; und wird die Gattin vorher entlassen, so kann der Mann zum Zusammenleben gezwungen werden; außer er müßte ohne Verzug die Unzucht beweisen können. Letzteres nun wird so recht eigentlich als Ehescheidung bezeichnet.

c) I. Der richterliche Ausspruch ist die Anwendung des gemeinen Rechts auf einen besonderen Fall. Gott also hat das Recht veröffentlicht und dieses Recht muß durch den Richter zu einem richterlichen Ausspruche geformt werden.

II. Joseph wollte die heilige Jungfrau entlassen, weil er aus Hochachtung für ihre Heiligkeit fürchtete, mit ihr in häuslicher Gemeinschaft zu leben. Zudem aber wurde damals die Ehe nicht nur getrennt, sondern die Ehebrecherin gesteinigt; was jetzt nicht geschieht, wenn es sich um einen kirchlichen Spruch handelt.

III. Oben beantwortet.

IV. Zuweilen paßt der Mann auf, wenn er Verdacht hat, und ertappt, zugleich mit herbeigezogenen Zeugen, die Frau im Ehebruche, so daß er nun die Anklage machen kann. Auch giebt es dringende Anzeichen, aus denen heraus vorgegangen wird und die bewiesen werden; wie wenn die zwei betreffenden Personen an verdächtigen Orten allein gefunden werden, oder sonst andere.

V. Klagt der Mann vor dem geistlichen Gerichte auf Trennung vom Ehebette, so giebt es keine vorherige schriftliche Verpflichtung zur nämlichen Strafe im Falle der Unschuld der Frau; denn da würde der Mann in jedem Falle seinen Willen haben. Soll aber das Verbrechen des Ehebruches vor dem weltlichen Richterstuhle bestraft werden, so verpflichtet sich der Ankläger zum Tragen der bestimmten Strafe, wenn sein Beweis nicht stichhaltig gefunden wird.

VI. In dreifacher Weise wird in Verbrechen gerichtlich vorgegangen (Extra de simonia, cap. Licet): „Auf Grund des öffentlichen Gerüchts; — auf Grund einer Anklage, und dieser muß die Verpflichtung zur nämlichen Strafe vorangehen, wann der Beweis nicht glückt; — auf Grund der Anzeige, und dieser muß die brüderliche Warnung oder Züchtigung vorausgehen.“ Das Wort des Herrn gilt von der Anzeige; denn bei einer förmlichen Anklage handelt es sich nicht allein um die Besserung und Züchtigung des Sünders, sondern auch um das allgemeine Beste, was da, wenn Gerechtigkeit ermangelte, zu Grunde gehen würde.

Vierter Artikel.

Bei der Ehescheidung stehen Gatte und Gattin auf gleicher Stufe.

a) Dies darf nicht sein. Denn:

I. Im Neuen Testamente steht die Ehescheidung an der Stelle des Absagebriefes im Alten Testamente. Da konnte aber nur der Mann einen Absagebrief geben; nicht die Frau dem Manne.

II. Mehr ist gegen das Gesetz der Natur die Vielweiberei wie die

Vielmännerei; da jene manchmal erlaubt war, diese aber nie. Also sündigt die ehebrecherische Frau schwerer wie der ehebrecherische Mann.

III. Mehr schadet die ehebrecherische Frau dem Manne, wie dieser, wenn er die Ehe bricht, der Frau; schon wegen der Ungewißheit, wem das entsprechende Kind zugehöre. Also ist größer die Sünde der Frau.

IV. Die Ehescheidung soll eine Züchtigung des ehebrecherischen Teiles sein. Dem Manne aber als „dem Haupte der Frau" (1. Kor. 11.) kommt es mehr zu, seine Frau zu züchtigen wie umgekehrt.

V. Auf der anderen Seite scheint vielmehr die Frau bevorzugt werden zu müssen. Denn ihre Sünde verdient in höherem Grade Verzeihung, weil die Frau gebrechlicher ist; weshalb Chrysostomus (40. in op. imp.) sagt: „Die den Frauen so recht eigene Leidenschaft ist die geschlechtliche." Und 7 Ethic. 7. heißt es: „Die Frauen werden im eigentlichen Sinne nicht als enthaltsam bezeichnet, wegen ihrer leicht entzündbaren Hinneigung zur Begierlichkeit;" können ja auch die vernunftlosen Tiere nicht enthaltsam sein, denn sie haben keine Kraft, um der Begierlichkeit zu widerstehen.

VI. Der Mann ist das Haupt der Frau, damit er sie züchtige. Wenn er selber also sündigt, der die Sünde bessern soll, so ist die Sünde größer.

b) Ich antworte, bei der Ehescheidung werden Gatte und Gattin als auf der gleichen Stufe stehend behandelt, so daß für jeden Teil das Nämliche erlaubt oder unerlaubt ist. Jedoch kann die Ursache für die Ehescheidung in dem einen Teile eine bedeutendere sein wie beim anderen, so daß freilich in jedem von beiden genügende Ursachen für Ehescheidung bestehen. Denn die letztere ist Strafe des Ehebruchs, insoweit sich dieser gegen die Güter der Ehe richtet. Mit Rücksicht nun auf das Gut der Treue ist die Sünde auf beiden Seiten gleich groß; und diese Ursache, nämlich die Untreue, genügt für die Ehescheidung in jedem von beiden. Mit Rücksicht auf das Gut der Nachkommenschaft ist die Sünde des Ehebruchs eine größere in der Frau wie im Manne; und danach wiegt schwerer die Ursache der Ehescheidung nach dieser Seite hin in der Frau wie im Manne. So können auch zwei Personen eine für die Todesstrafe genügende Schuld in sich tragen; und doch wiegt dieselbe in der einen Person schwerer wie in der anderen.

c) I. Der Absagebrief war gestattet, damit ein Mord vermieden werde. Dafür war nun die Gefahr größer in den Männern wie in den Frauen; und so ward den Männern die Erlaubnis, einen Absagebrief zu schreiben, nicht aber den Frauen.

II. und III. Die Schuld kann schwerer sein in der Frau wie im Manne; und doch folgt die gleiche Strafe.

IV. Der Mann ist das Haupt der Frau als Leiter gleichsam, nicht als ihr Richter. Soweit also es auf das richterliche Urteil ankommt, kann der eine Teil nicht mehr wie der andere.

V. Der Ehebruch ist zugleich Unzucht und Verletzung der Ehe. Wenn also das Unzüchtige darin berücksichtigt wird, so ist in den Weibern mehr vom feuchten Element; und danach sind sie leichter den Eindrücken der Begierlichkeit zugänglich. Im Manne aber ist mehr Wärme, die da reizt zur Begierde. Schlechthin nun sündigt in der einfachen Unzucht der Mann mehr wie das Weib; denn er hat mehr Kraft in seiner Vernunft, um seine Leidenschaften zu beherrschen. Mit Rücksicht auf die Verletzung der Ehe aber ist die Sünde des Weibes schwerer (s. oben); und da dies schwerer wiegt

wie die einfache Unzucht, so ist schlechthin gesprochen die Sünde eines ehebrecherischen Weibes größer wie die eines solchen Mannes.

VI. Daß der Mann Leiter ist der Frau, das ist allerdings ein erschwerender Umstand für ihn. Aber der erschwerende Umstand auf seiten der Frau, der von der Verletzung der Ehe selber herkommt, wiegt schwerer; denn er macht diese Sünde zu einer Ungerechtigkeit, durch die ein fremder Sproß unterschoben wird.

Fünfter Artikel.

Das Band der Ehe an sich bleibt von der Ehescheidung unberührt.

a) Der Mann kann nach der Scheidung eine andere ehelichen. Denn:

I. Niemand ist zu ewiger Enthaltsamkeit verpflichtet.

II. Wer wegen Ehebruchs geschieden wird, dem wird nur noch mehr Gelegenheit zur Sünde gegeben, wenn er sich nicht wiederverheiraten kann. Das ist aber unerlaubt.

III. Die Frau ist durch die Ehe nur verpflichtet, fleischlich und häuslich mit dem Ehemanne zusammenzuleben. Beides aber hebt die Scheidung auf. Also „ist sie gelöst vom Gesetze des Mannes." Und ebenso ist es mit dem Manne.

IV. Matth. 19. heißt es: „Wer seine Gattin verläßt, außer wegen Ehebruch, und eine andere nimmt; treibt Unzucht." Also ist das keine Unzucht, wenn der Mann wegen Ehebruch seine Frau verläßt und eine andere nimmt.

Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 7.: „Nicht ich schreibe vor, sondern der Herr, die Frau solle den Mann nicht verlassen; und geschieht es, dann solle sie unverehelicht bleiben."

Die Sünde darf keinem Vorteil bringen. Dies wäre aber der Fall, wenn der Ehebrecherin es frei stände, zu einer anderen mehr erwünschten Ehe zu schreiten. Dies würde ein Anlaß sein, um gerade Ehebruch zu begehen; damit man nämlich eine andere ehelichen könnte.

b) Ich antworte, nichts, was zu einer in Wahrheit bestehenden Ehe hinzutritt, könne das Band auflösen: „Es bleibt," sagt Augustin (I. de Nupt. et concup.), „das eheliche Band; weder die Scheidung noch die Verbindung mit einem anderen kann es lösen."

c) I. Niemand ist an sich zur ewigen Keuschheit verpflichtet, d. h. daß er die Absicht habe, fortwährend sich zu enthalten. Aber äußere Gründe können zu ewiger Enthaltsamkeit zwingen; wie wenn die Gattin eine unheilbare Krankheit hat, welche keine fleischliche Verbindung zuläßt. So besteht hier eine unverbesserliche geistige Krankheit: die Unzucht.

II. Die Schande selbst, geschieden zu sein, soll sie von der Sünde abhalten. Ist dies nicht der Fall, so ist es ein minderes Übel, daß sie allein sündigt, als daß ihr Mann an der Sünde mitschuldig ist.

III. Nach der Scheidung ist die Frau allerdings nicht mehr gehalten, die eheliche Pflicht zu leisten und mit ihrem Manne zusammenzuwohnen. Jedoch jenes Band bleibt, kraft dessen sie verpflichtet war. Deshalb kann sie bei Lebzeiten des Mannes keine andere Ehe eingehen. Wohl aber kann sie gegen den Willen des Mannes Enthaltsamkeit geloben. Findet es dann sich später, daß die Kirche durch falsche Zeugen getäuscht worden

ist in ihrem Urteile über die Ehescheidung, so muß die Frau, auch nach der Profeß, dem Manne wiedergegeben werden und sie ist dann gehalten, die eheliche Pflicht zu leisten, nicht aber darf sie selbe fordern.

IV. Jene Erlaubnis des Herrn bezieht sich nur auf das Entlassen der Frau; der Einwurf setzt also Falsches voraus.

Sechster Artikel.

Mann und Frau können sich trotz der Scheidung wieder aussöhnen.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. „Was einmal gut und regelrecht entschieden ist, darf in keiner Weise zurückgenommen werden," sagen die Dekrete (l. 5. ff. de Decretis ab ord. faciendis).

II. Wäre eine Aussöhnung möglich, so müßte sie am besten nach der Reue des Weibes stattfinden. Der Mann aber ist nicht in diesem Falle gehalten, die Gattin wieder zu sich zu nehmen; da selbst vor Gericht die Frau sich nicht auf ihre Reue und Buße berufen kann, damit die Scheidung nicht stattfinde.

III. Selbst die Ehebrecherin ist nach geschehenem Spruche nicht mehr gehalten, zu ihrem Manne zurückzukehren, wenn dieser sie zurückruft. Dies wäre doch aber das Mindeste, falls überhaupt eine Aussöhnung als möglich erschiene.

IV. Wäre es überhaupt gestattet, mit der geschiedenen Gattin sich wieder zu versöhnen, so müßte es dann sein, wenn der Mann nach der Scheidung einen Ehebruch begeht; denn so wären sie in der Schuld einander gleich. Jedoch auch in diesem Falle kann die Frau ihren Mann nicht zwingen, zu ihr zurückzukehren, da die Scheidung regelrecht ausgesprochen worden.

V. Wenn ein insgeheim ehebrecherischer Mann seine vor dem kirchlichen Gericht überführte ehebrecherische Frau verläßt, so scheint die Scheidung nicht regelrecht vorgegangen zu sein. Der Mann aber ist nicht gehalten, seine Gattin zurückzunehmen, weil diese eben den Ehebruch ihres Mannes vor Gericht nicht beweisen kann. Also kann weit weniger eine Aussöhnung stattfinden, wenn in voll gerechter Weise die Scheidung ausgesprochen worden ist.

Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 7.: „Verläßt die Frau den Mann, so bleibe sie ohne Ehe oder sie versöhne sich mit ihrem Manne."

Es steht dem Manne frei, sie nicht zu entlassen nach der Sünde der Unzucht. Also kann er mit ihr nach der Scheidung sich wieder aussöhnen.

b) Ich antworte: Hat sich die Gattin nach der Scheidung gebessert, so kann der Mann mit ihr sich aussöhnen. Bleibt sie aber unverbesserlich in der Sünde, so soll er sie nicht wieder zu sich nehmen; wie er sie auch nicht bei sich behalten durfte, weil sie von der Sünde nicht lassen wollte.

c) I. Der Scheidungsspruch der Kirche zwingt nicht zur Ehescheidung, sondern erlaubt dieselbe nur. Ohne also die vorherige Urteilssprechung zu widerrufen, kann die Kirche es ansehen, wie eine Wiederaussöhnung stattfindet.

II. Die Buße der Frau kann den Mann dazu anleiten, sie nicht zu entlassen oder nicht anzuklagen. Aber diese Buße zwingt den Gatten nicht,

von der Anklage abzustehen. Denn mag auch immerhin die Schuld aufhören mit Rücksicht auf den Akt und auf die Makel, es bleibt immer noch etwas Verschuldetes. Und wäre auch die Schuld ganz getilgt vor Gott, so bleibt noch das, was der menschlichen Gerechtigkeit als Strafe geschuldet wird; denn der Mensch sieht nicht das Herz, wie Gott es sieht.

III. Was zu gunsten jemandes eingeführt worden, darf diesem nicht zu Schaden gereichen. Da also die Ehescheidung besteht um des beleidigten Gatten willen, so nimmt sie ihm nicht das Recht, die Frau zurückzunehmen und so die eheliche Pflichtleistung wieder fordern zu können. Die Frau also muß dem Manne die eheliche Pflicht leisten und zu ihm zurückkehren, wenn er sie zurückruft; es sei denn sie habe mit seiner Erlaubnis das Gelübde der Keuschheit abgelegt.

IV. Begeht nach der Scheidung der Mann einen Ehebruch, so darf er nach der Strenge des Rechts nicht dazu gezwungen werden, seine ehebrecherische Gattin zurückzunehmen. Jedoch mußte vorher der Richter ihn ermahnen, er solle an die Gefahr seiner Seele denken und an das Ärgernis, welches er anderen geben würde. Die Gattin aber darf nicht die Wiederausföhnung fordern.

V. Ist der Ehebruch des Mannes ein geheimer, so wird der Frau gegen die Anklage des Mannes nicht ihr Recht vor Gott genommen. Also kündigt der Mann, welcher die Scheidung fordert. Und wenn nach der Scheidung die Gattin die eheliche Pflicht fordert oder die Wiederausföhnung, so ist der Gatte zu Beidem gehalten.

Dreiundsechzigstes Kapitel.

Über die zweite Ehe.

Erster Artikel.

Die zweite Ehe ist erlaubt.

a) Das ist nicht so. Denn:

I. Chrysostomus sagt (hom. 32. in op. imp.): „Einen zweiten Mann nehmen, ist in aller Wahrheit Unzucht."

II. Was nicht gut ist, das ist nicht erlaubt. Ambrosius aber sagt (de viduis): „Die zweite Ehe ist nicht gut."

III. Der Priester darf nicht beiwohnen einer zweiten Ehe. Also ist letztere nichts Anständiges und nichts Erlaubtes.

IV. Für die zweite Ehe erleiden manchmal die betreffenden die Strafe der Irregularität. Also ist da eine Schuld.

Auf der anderen Seite war Abraham zweimal verheiratet (Gen. 25.).

1. Tim. 5. heißt es: „Die jüngeren" Witwen „sollen heiraten, Kinder erzeugen." Also ist die zweite Ehe erlaubt.

b) Ich antworte, das eheliche Band dauere bis zum Tode (Röm. 7.). Stirbt also ein Ehegatte, so hört das betreffende Band auf. Somit wird wegen der vorhergegangenen Ehe weder die zweite noch die dritte, vierte ꝛc. unerlaubt.

c) I. Chrysostomus spricht mit Rücksicht auf die Ursache, die bisweilen zur zweiten Ehe reizt; nämlich die Begierde, welche auch die Ursache der Unzucht ist.

II. Die zweite Ehe wird deshalb als „nicht gut" bezeichnet, weil dieselbe der die Ehe so hoch ehrenden Bezeichnung ermangelt; wie die erste Ehe bezeichnet, daß die eine Kirche nur dem einen Christus angehöre.

III. Die dem Göttlichen hingegebenen Menschen werden zurückgehalten nicht bloß vom Unerlaubten, sondern auch von dem, was einen äußeren Anschein von Unehrbarkeit hat; denn jene Ehrbarkeit und Würde, die der ersten Ehe innewohnt, ist nicht in der zweiten.

IV. Die Irregularität folgt nicht immer der Schuld; sondern zuweilen einem gewissen Mangel, der dem Sakramente nicht entspricht.

Zweiter Artikel.

Die zweite Ehe ist ein Sakrament.

a) Dem ist nicht so. Denn:

I. Wer ein Sakrament wiederholt, verunehrt es. Also ist die zweite Ehe kein Sakrament.

II. In der zweiten Ehe giebt der Priester nicht den Segen.

III. Die Bezeichnung gehört bei jedem Sakramente zum inneren Wesen. In der zweiten Ehe aber wird die der Ehe innewohnende Bezeichnung nicht gewahrt; wonach nur eine einem einzigen gehört wie der eine Christus zur einen Kirche.

IV. Das eine Sakrament hindert nicht den Empfang des anderen. Die zweite Ehe aber hindert den Empfang der Priesterweihe.

Auf der anderen Seite wird die fleischliche Verbindung in der zweiten Ehe von Sünde entschuldigt. Dies geschieht aber nur durch die drei Güter der Ehe: Die Treue, die Nachkommenschaft und das Sakrament. Also ist die zweite Ehe ein Sakrament.

Begeht jemand mit einer zweiten Person Unzucht, so entsteht daraus nicht die Irregularität. Aus der zweiten Ehe aber entsteht Irregularität. Also liegt da ein Sakrament vor.

b) Ich antworte, in der zweiten Ehe finde sich Alles, was zum Wesen des Sakramentes der Ehe gehört: nämlich die gebührende Materie; die rechtsgültigen Personen, die sich heiraten; und die gebührende Form, die Worte der Zustimmung. Also ist die zweite Ehe ein Sakrament wie die erste.

c) I. Jene Sakramente werden durch die Wiederholung verunehrt, welche eine ständig dauernde Wirkung hervorbringen; die also einen sakramentalen Charakter einprägen. Hinterlassen sie keine dauernde Wirkung, so können sie, wie z. B. die Buße, wiederholt werden. Weil also das Band der Ehe der Tod des einen Teiles löst, so ist die Wirkung des Sakramentes der Ehe keine ständig dauernde; und demnach wird dieses Sakrament nicht verunehrt, wenn der andere Teil von neuem heiratet.

II. Die zweite Ehe ist wohl an sich ein vollkommenes Sakrament dem inneren Wesen nach; aber sie hat als Sakrament einen Mangel, wenn sie mit der ersten Ehe verglichen wird. Denn sie hat nicht jene volle Bezeichnung wie die erste, die da ausdrückte, daß der eine Christus nur der einen Kirche gehört. Deshalb wird die zweite Ehe nicht kirchlich eingesegnet, wenn sie von beiden Seiten her eine zweite Ehe ist oder wenn sie es nur von seiten der Frau ist. Verbindet sich eine Jungfrau mit einem Witwer, so wird da der Segen gegeben. Denn es wird da in etwa gewahrt die Bezeichnung, wie sie der ersten Ehe innewohnte. Christus hat nämlich wohl nur eine einzige Kirche; aber in dieser Kirche sind mehrere Personen Ihm angelobt. Die Seele jedoch kann keinen anderen als Bräutigam haben wie den Herrn, sonst ist sie mit dem Teufel verbunden; und so ist da keine geistige Ehe. Wenn also eine Frau sich zum zweiten Male verheiratet, wird die Ehe nicht eingesegnet; wegen des Mangels im sakramentalen Bezeichnen.

III. In sich allein betrachtet hat die zweite Ehe die sakramentale Bezeichnung; aber nicht wenn sie mit Rücksicht auf die erste Ehe betrachtet wird; da mangelt etwas im Vergleich mit dieser.

IV. Gemäß diesem Mangelhaften hindert die zweite Ehe den Empfang der Weihen; nicht insoweit sie ein Sakrament ist.

Nun ist noch Mehreres zu betrachten, was mit dem Sakramente der Ehe verbunden ist: nämlich 1. die eheliche Pflichtleistung; 2. die Vielweiberei; 3. die Bigamie; 4. der Absagebrief; 5. die uneheliche Nachkommenschaft.

Vierundsechzigstes Kapitel.

Die eheliche Pflichtleistung.

Erster Artikel.

Der eine Ehegatte ist gegenüber dem anderen verpflichtet, die eheliche Pflicht zu leisten.

a) Dies ist kein Gebot. Denn:

I. Keiner wird durch die Beobachtung eines Gebotes gehindert im Empfange der Eucharistie. Wer aber der Gattin die eheliche Pflicht leistet, „der kann nicht das Fleisch des Lammes essen," wie Hieronymus sagt.

II. Jeder kann erlaubterweise dessen sich enthalten, was seiner Person schadet. Manchmal aber schadet die eheliche Pflichtleistung auf Grund von Krankheit oder weil sie kurz vorher geleistet ward.

III. Wer sich unfähig macht für die Beobachtung eines Gebotes, der

sündigt. Also dürften Eheleute nicht fasten oder sonst ihren Körper abtöten, damit sie nicht unfähig werden für die Pflichtleistung.

IV. Die Ehe hat zum Zwecke die Erzeugung und Erziehung von Kindern und die Lebensgemeinschaft. Der Aussatz aber richtet sich gegen Beides. Denn er ist ansteckend und somit ist die Gattin des betreffenden nicht zum Zusammenleben verpflichtet; und häufig verpflanzt er sich auf die Nachkommenschaft. Also braucht die Frau ihrem aussätzigen Manne nicht die eheliche Pflicht zu leisten.

Auf der anderen Seite ist der Gebrauch des Leibes der Gattin in der Gewalt des Gatten und umgekehrt, wie der Sklave unter der Gewalt des Herrn steht, nach 1. Kor. 7.; Röm. 13. aber heißt es: „Gebet allen, was ihr jedem schuldig seid." Also verpflichtet ein Gebot zur wechselseitigen ehelichen Pflichtleistung.

Die Ehe soll ein Zaun für die Begierlichkeit sein. Dies wäre sie aber nicht, wenn nicht der eine Gatte dem anderen dienen müßte, sobald die Begierlichkeit angreift. Also besteht da ein Gebot.

b) Ich antworte, die Ehe sei eingesetzt zu allererst wegen ihrer natürlichen Aufgabe. Also ist im ehelichen Akte die Natur einzuhalten, der gemäß die Nährkraft nur das der Zeugungskraft zuführt, was nicht nötig ist für die Erhaltung der einzelnen Person. Denn dies ist die natürliche Ordnung, daß ein Wesen zuerst in sich selbst vollendet sei, ehe es anderen Wesen von seiner Fülle mitteilt. Und so ist auch die Ordnung der heiligen Liebe, von der aus die Natur vervollkommet wird. Da also die Gattin über den Gatten nur Gewalt hat mit Rücksicht auf die Zeugungskraft, nicht aber mit Rücksicht auf das der Erhaltung der Person Dienende; so muß der Gatte ihr in diesen Grenzen die Pflicht leisten, daß zuvörderst seine eigene Person unversehrt bleibt.

c) I. Wer ein Gebot beobachtet, kann deshalb ganz gut unfähig werden, um ein heiliges Amt zu verwalten; wie z. B. der Richter, der einen Menschen zum Tode verurteilt, durch die Beobachtung dessen, was diese seine Amtspflicht gebietet, irregulär wird. Und so wird jener, der die gebotene eheliche Pflicht leistet, unfähig um Göttliches zu versehen; nicht als ob dieser Akt Sünde sei, sondern wegen des fleischlichen Charakters dieses Aktes. Hieronymus spricht da also nur von den Dienern der Kirche. Die anderen sind ihrem Urteile zu überlassen; denn sie können aus Ehrfurcht die heilige Kommunion unterlassen, aber auch aus Andacht und Sehnsucht dieselbe nehmen.

II. Die Gattin hat nur Gewalt über den Leib des Gatten unter der Voraussetzung der persönlichen Unversehrtheit desselben. Fordert sie darüber hinaus, so ist das ungerechter Zwang und kein Fordern der Pflichtleistung; es braucht der Mann ihr nicht in diesem Falle zu folgen.

III. Wenn jemand auf Grund einer aus der Ehe folgenden Ursache unfähig wird; z. B. wenn er eben die eheliche Pflichtleistung verlangt hat und nun sie leisten soll; so hat die Frau kein Recht mehr, Solches zu fordern; — sie zeigt sich dann mehr als unzüchtiges Weib wie als Ehegattin. Wird aber der Ehegatte auf Grund einer anderen Ursache unfähig, so muß unterschieden werden. Ist diese Ursache eine erlaubte, so braucht er nicht zu leisten und die Frau hat nicht zu fordern. Ist die Ursache eine unerlaubte; dann sündigt er und wird die Sünde der Gattin, wenn sie etwa in Unzucht fällt, ihm in gewisser Weise angerechnet. Und deshalb muß er, soweit er kann, sich Mühe geben, damit die Frau sich enthalte.

IV. Der Aussatz löst die Verlöbnisse auf, nicht die Ehe. Die Gattin muß dem aussätzigen Gatten die eheliche Pflicht leisten; aber sie ist nicht gehalten, mit ihm zusammenzuwohnen. Nicht nämlich steckt so schnell die fleischliche Verbindung an, wie das häufige Zusammensein. Und wenn auch ein schwaches Kind geboren wird; so ist es doch besser, so zu sein wie gar nicht zu sein.

Zweiter Artikel.

Der Gatte ist bisweilen verpflichtet, der Gattin gegenüber die eheliche Pflicht zu leisten, auch wenn diese es nicht fordert.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Ein affirmatives Gebot verpflichtet nur für eine bestimmte Zeit. Das kann aber hier keine andere sein, wie wann die Gattin fordert.

II. Wir müssen immer das Beste von den anderen voraussetzen. Besser aber ist es auch für Eheleute, sich zu enthalten als die Ehe gebrauchen. Wenn also die Frau nicht fordert, muß man voraussetzen, die Enthaltsamkeit gefalle ihr.

III. Dem Herrn muß der Sklave nur gehorchen, wenn dieser es verlangt. Ähnlich aber hat die Gattin Gewalt über den Leib des Mannes.

IV. Der Gatte kann bisweilen die Gattin bitten, nicht zu fordern. Also weit weniger hat er die Pflicht, etwas zu leisten, was nicht gefordert wird.

Auf der anderen Seite ist die Pflichtleistung eine Arznei gegen die Krankheit der Begierde in der Gattin. Der Arzt aber, dem der kranke anvertraut ist, muß diesem zu Hilfe kommen, auch wenn letzterer nicht thatsächlich es fordert. Also muß der Gatte auch der nicht es fordernden Gattin die eheliche Pflicht leisten.

b) Ich antworte; es werde 1. ausdrücklich bisweilen die eheliche Pflicht gefordert, wie z. B. mit klaren Worten; 2. durch Zeichen, die an der Frau erscheinen und die der Mann sich erläutert, welche aber die Gattin aus Verschämtheit verbergen möchte. In beiden Fällen ist vom Manne die eheliche Pflicht zu leisten.

c) I. Die bestimmte Zeit ist auch dann, wenn aus gewissen Zeichen auf die Gefahr der Begierlichkeit geschlossen werden kann, gegen welche die Pflichtleistung sich richtet.

II. Solches kann der Gatte voraussetzen bei der Frau, so lange er keine entgegengesetzten Zeichen sieht. Geschieht dies, so wäre derartiges Voraussetzen Thorheit.

III. Der Herr schämt sich nicht, von seinem Knechte den bestimmten Dienst zu verlangen, wie dies bei der Gattin gegenüber dem Gatten der Fall ist. Verlangte der Herr jedoch nicht den betreffenden Dienst, sei es aus Unkenntnis sei es aus sonst einer Ursache, so wäre trotzdem der Knecht zum Dienste verpflichtet, wenn aus dem Unterlassen desselben eine Gefahr drohte (vgl. Ephes. 6.; Kolosf. 3.).

IV. Der Gatte darf nur aus einem vernünftigen Grunde die Gattin ablenken von der ehelichen Pflichtleistung; und auch dies darf nicht mit großem Drängen geschehen wegen der damit verbundenen Gefahren.

Dritter Artikel.

Die in der monatlichen Reinigung befindliche Gattin und das Fordern der ehelichen Pflicht.

a) Die Gattin in der monatlichen Reinigung kann die eheliche Pflicht fordern. Denn:

I. Im Alten Bunde war ebenso gut eine solche Frau unrein wie ein Mann, der am Samenflusse litt. Es kann aber ein solcher Mann die eheliche Pflicht fordern; also auch die betreffende Gattin.

II. Der Aussatz ist eine größere Krankheit wie dies der Monatsfluß ist und hat mehr Schaden für das entsprechende Kind zur Folge. Der aussätzige aber kann die eheliche Pflicht fordern.

III. Soll eine solche Frau die eheliche Pflicht nicht fordern dürfen, so wäre der Grund davon nur der für den Sprossen zu fürchtende Schaden. Bei einer unfruchtbaren aber ist da nichts zu fürchten. Also kann eine solche mindestens die eheliche Pflicht fordern.

Auf der anderen Seite steht Lev. 18.: „Zu einer Frau im monatlichen Flusse trete nicht hinein;" wozu Augustin bemerkt: „Er wiederholt dies, damit man nicht meine, es sei figürlich zu verstehen."

Zu Isaias 64.: „Alle unsere Gerechtigkeit wie das Tuch einer Frau im Monatsflusse," bemerkt Hieronymus: „Es müssen die Männer sich zu dieser Zeit ihrer Frauen enthalten; denn es werden dann Kinder mit mangelhaften Gliedern geboren, blinde, lahme, aussätzige; so daß, weil die Eltern sich nicht schämten, unter diesen Umständen im heimlichen Zimmer sich fleischlich zu verbinden, nun ihre Sünden allen vor Augen liegen."

b) Ich antworte; sowohl wegen der Unreinheit wie wegen des für die Nachkommenschaft zu fürchtenden Schadens sei es im Alten Bunde verboten gewesen, mit der im monatlichen Flusse befindlichen Frau den ehelichen Akt zu machen.

Mit Rücksicht nun auf die damit verbundene Unreinheit war es ein Ceremonialgesetz; mit Rücksicht aber auf die Nachkommenschaft war es ein Moralgesetz. Denn jede Ehe hat in erster Linie zum Zwecke das Beste der Nachkommenschaft; und darauf ist gerichtet jeder geregelte eheliche Akt. Danach also gilt dieses Gebot auch im Neuen Bunde. Nun kann der monatliche Fluß ein natürlicher sein und ein unnatürlicher. Der erste tritt regelmäßig bei den gesunden Frauen zu bestimmten Zeiten ein; der zweite ist die Folge einer Krankheit. Im letzteren Falle darf man unter dem Neuen Bunde die Frau fleischlich behandeln; denn einerseits ist ein solcher Fluß langwierig, so daß der Mann lange Zeit oder beständig sich enthalten müßte; und andererseits ist dies eine Krankheit, in welcher die Frau nicht empfangen kann. Ist der Blutfluß ein natürlicher, so darf man mit einer solchen Frau nicht fleischlich leben; denn solcher Fluß dauert nicht lange und dann kann die Frau während dessen empfangen und somit kann Schaden für die Frucht erwachsen. Die Frau darf während desselben die Pflicht nicht fordern.

c) I. Beim Manne kommt der Samenfluß von einer Krankheit, hat lange Dauer und solcher Same kann der Zeugung nicht dienen. Es ist dies nicht der nämliche Fall.

II. Damit beantwortet.

III. So lange die Frau den regelmäßigen Monatsfluß hat, ist es nicht gewiß, daß sie unfruchtbar ist. Denn manche sind in der Jugend unfruchtbar und mit dem zunehmenden Alter werden sie fruchtbar und umgekehrt.

Vierter Artikel.

Die Frau kann trotz des monatlichen Flusses dem Manne, der es fordert, die Pflicht leisten.

a) Es ist ihr dies nicht gestattet. Denn:

I. Lev. 20. heißt es: „Wenn jemand zu einer solchen Frau eintritt, so sollen beide mit dem Tode bestraft werden."

II. Röm. 1. heißt es: „Des Todes schuldig sind auch jene, die da zustimmen denen die Solches thun." Die Frau aber hier stimmt zu.

III. Dem wütenden soll man das Schwert nicht zurückerstatten, damit er nicht sich oder einen anderen töte. Ebenso soll die Frau im monatlichen Flusse dem Manne ihren Körper versagen; damit er nicht geistigerweise töte.

Auf der anderen Seite hat „die Frau nicht die Gewalt über ihren Leib, sondern der Mann" (1. Kor. 7.).

Die Frau würde, wenn sie versagte, dem Manne Gelegenheit zur Sünde sein.

b) Ich antworte; einige meinen, wie die Frau, wenn die Unverfehrtheit ihrer Person infolge von Krankheit gefährdet ist, die eheliche Pflicht versagen darf, so könne sie es auch, wenn, wie hier, die etwaige Frucht Schaden leiden würde. Jedoch ist dieser Vergleich nicht statthaft. Denn ist die Frau krank, so ist es ohne Zweifel gewiß, daß aus dem fleischlichen Akte ihr Gefahr droht. Dies ist aber nicht so gewiß, daß für die Frucht Gefahr droht; denn vielleicht folgt gar keine Frucht. Es sagen deshalb andere, die Gewalt über den Leib der Frau habe unbeschränkt nach dieser Seite hin der Mann. Die Frau also darf die eheliche Pflicht in solchem Zustande nicht fordern. Fordert aber der Mann die Ehepflicht und weiß diesen Zustand, so solle sie ihn mit Bitten drängen, daß er abstehe; aber nicht in solchem Grade daß sie ihm lästig wird, weil sie sonst Gelegenheit zur Sünde sein würde. Weiß er ihren Zustand nicht, so kann sie einen Vorwand finden, um ihn abzulenken; besteht er aber auf seinem Verlangen, so soll sie ihm genugthun. Sie soll aber diesen ihren Zustand ihm nicht offenbaren, damit er nicht Ekel fasse; wenn sie nicht bereits auf ihren Mann sich mit Grund verlassen kann.

c) I. Dies betrifft den Fall, wenn beide von freien Stücken sich dazu entschließen; nicht aber, wenn die Frau gleichsam gezwungen die Forderung der Pflicht leistet.

II. Hier ist die Zustimmung keine recht freiwillige, sondern durch das Gebot der Pflicht geforderte.

III. Man darf dem wütenden das Schwert geben aus Furcht vor größerer Gefahr.

Fünfter Artikel.

Mann und Frau stehen im ehelichen Akte gleich.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Der einwirkende Teil steht höher wie der empfangende, leidende (Aug. 12. sup. Gen. ad litt. 19.). Also steht der Mann höher.

II. Die Frau ist nicht gehalten, dem Manne die Pflicht zu leisten; außer er verlangt es. Der Mann aber ist dazu gehalten der Frau gegenüber.

III. Die Frau ist „zum Beistande des Mannes" gemacht (Gen. 2.); also um des Mannes willen.

Der Mann ist „das Haupt der Frau" (Epheſ. 5.), zumal im ehelichen Akte.

Auf der anderen Seite hat nach 1. Kor. 7. weder der Mann noch die Frau die Gewalt über den eigenen Körper; sondern der eine über den des anderen.

Die Ehe ist die Beziehung der Gleichmäßigkeit, weil eine Verbindung.

b) Ich antworte; es giebt eine Gleichheit der Quantität nach, wie der Umfang von zwei Meter gleich ist dem von zwei Meter; und danach ist der Mann höher wie die Frau sowohl im ehelichen Akte als thätiges Princip, wie in der Leitung der Familie als Leiter derselben. Und dann giebt es eine Gleichheit dem Verhältnisse nach; und danach ist der Mann gleich der Frau nach beiden Seiten hin, denn der Mann ist da ebenso an die Frau gebunden wie diese an ihn. Demgemäß stehen sie auf der gleichen Stufe im Fordern der ehelichen Pflicht.

c) I. Das Verhältnis ist das gleiche zwischen dem betreffenden leidenden und dem thätig einwirkenden Princip. Beides muß sich gleichmäßig entsprechen.

II. Der Mann hat es nicht von Natur, eben weil er den thätig einwirkenden Anteil hat, zu erröten wegen der Forderung der ehelichen Pflicht. Die Frau aber schämt sich manchmal und möchte es doch gern; und danach geht die Pflicht des Mannes, ihr es zu leisten.

III. Das Haupt an sich ist das vornehmere Glied; aber wie die Glieder in ihren Verrichtungen an das Haupt gebunden sind, so das Haupt in seinen Verrichtungen an die Glieder.

Sechster Artikel.

Mann und Frau dürfen nicht ohne gegenseitige Zustimmung ein Gelübde machen, welches sich gegen die eheliche Pflicht richtet.

a) Dies dürfen sie. Denn:

I. Mann und Frau sind ganz gleichermaßen an die Leistung der Pflicht gebunden. Der Mann aber darf gegen den Willen der Frau das Kreuz nehmen und ins heilige Land ziehen. Also kann Ähnliches auch die Frau. Und so kann ohne gegenseitige Zustimmung von freien Stücken die eheliche Pflicht gehindert werden.

II. Man braucht nicht die Zustimmung des anderen Teiles abzuwarten, wenn dieser ohne Sünde nicht sie verweigern kann. Zu verweigern aber die Zustimmung dafür, daß man das Gelübde der Enthaltsamkeit, wenn auch nur für gewisse Zeit, ablege, wäre eine Sünde gegen den heiligen Geist; dies hieße nämlich ein Hindernis setzen für den geistigen Fortschritt des Nächsten. Also kann man ein solches Gelübde ohne die Zustimmung des anderen Teiles ablegen.

III. Im ehelichen Akte ist erfordert das Verlangen der ehelichen Pflicht und das Leisten derselben. Es kann aber jemand geloben, daß er sie nicht verlangen wolle, da dies in seiner Gewalt steht. Also kann er, damit Gleichmaß sei, ohne die Zustimmung des anderen geloben, die Pflicht nicht zu leisten.

IV. Der vorgesetzte könnte der Frau vorschreiben, sie solle nicht die eheliche Pflicht leisten, indem er ihr eine dementsprechende abhaltende Beschäftigung giebt. Also kann die Frau auch ähnlich von sich selbst aus thun, indem sie für gewisse Zeit gelobt, nicht die eheliche Pflicht zu leisten. Denn wäre dies unerlaubt, so dürfte sie auch in diesem Falle dem vorgesetzten nicht gehorchen.

Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 7.: „Wollet euch nicht betrügen; es sei denn daß ihr infolge gegenseitiger Zustimmung euch eine Zeit lang enthaltet, um dem Gebete obzuliegen."

Keiner kann etwas geloben von dem, was ihm nicht gehört. „Der Mann aber hat nicht Gewalt über seinen Körper, sondern die Frau."

b) Ich antworte; geloben sei ein Akt des freien Willens. Also kann jemand nur geloben mit Rücksicht auf das, was seinem freien Willen untersteht. Da nun die Ehegatten gegenseitig sich verpflichtet sind in der Leistung der ehelichen Pflicht und somit es nicht dem Willen des einen Teiles untersteht, daß er die eheliche Pflicht leiste oder nicht; so kann kein Teil ohne die Zustimmung des anderen Enthaltsamkeit geloben. Thut er ein solches Gelübde, so sündigt er; er darf das Gelübde nicht erfüllen, sondern muß Buße thun.

c) I. Es ist in diesem Falle höchst wahrscheinlich, daß es der Wille der Ehegattin ist, zeitweilig enthaltsam zu sein, damit dem heiligen Lande Hilfe werde, d. h. für die Bedürfnisse der allgemeinen Kirche. Deshalb ward zu gunsten der Aufgaben, welche die Kreuzfahrer zu erfüllen haben, bestimmt, ohne die Zustimmung der Frau könne jemand das Kreuz nehmen. So würde auch ein Lehensmann ohne die Zustimmung der Frau für den Lehensherrn in den Krieg ziehen können.

Zudem gehört es dem Manne zu, daß er die Frau leite, nicht umgekehrt; also ist die Frau vielmehr gehalten, dem Manne zu folgen, wenn er fortgeht. Somit wird ihr nicht ganz und gar ihr Recht entzogen.

Die Frau aber würde unter größeren Gefahren der Keuschheit fremde Länder allein durchziehen, wie der Mann; und es würde dies der Kirche zu keinem großen Nutzen gereichen. Deshalb kann die Frau nicht ohne Zustimmung des Mannes ein ähnliches Gelübde ablegen.

II. Der eine Ehegatte widerstreitet nicht dem Wunsche des anderen, ein betreffendes Gelübde abzulegen, weil er dessen Bestes nicht will; sondern weil er für sich keinen Schaden will.

III. Manche sagen, es könne jemand geloben, die eheliche Pflicht nicht zu fordern; weil dies ja sein Recht sei. Doch weil dies zu lästig wäre für den anderen Teil, wenn immer er allein dies fordern müßte, so ist es

wahrscheinlicher, daß kein Teil ohne die Zustimmung des anderen ein solches Gelübde machen kann.

IV. Die Gewalt über den Leib des anderen besitzt ihre Grenzen in dem, was der andere Teil dem Wohle seines eigenen Körpers und in dem, was er seinem Herrn schuldet. Damit hat aber der Herr nicht das Recht, die Leistung der ehelichen Pflicht zu verhindern.

Siebenter Artikel.

Die eheliche Pflicht an heiligen Tagen.

a) Es darf niemand durch eine heilige kirchliche Zeit sich hindern lassen, die eheliche Pflicht zu fordern. Denn:

I. Die Arznei ist dann nötig, wenn die Krankheit sich zeigt. Erstarkt also an Festtagen die Begierde, so ist die eheliche Pflicht notwendig.

II. In jenen Tagen sind ja bereits gewisse Stunden für das Gebet bestimmt; also zu anderen Stunden kann man die eheliche Pflicht fordern.

Auf der anderen Seite ist es nicht gestattet, an geheiligten Orten die eheliche Pflicht zu fordern; also auch nicht an Tagen, die heiligen Dingen gewidmet sind.

b) Ich antworte, der eheliche Akt entbehre zwar aller Schuld; aber wegen der damit verbundenen Ergötzung drücke er den Geist nieder und mache ihn ungeeignet für geistige Dinge. Deshalb ist an Tagen, wo man mit geistigen Dingen sich beschäftigen soll, es nicht erlaubt, die eheliche Pflicht zu fordern.

c) I. Das Gebet, der Empfang der Sakramente ꝛc. dient an solchen Tagen dazu, die Begierlichkeit zu zähmen.

II. An solchen Tagen soll man sich den ganzen Tag in der geeigneten Verfassung halten, um zu beten; wenn man auch nicht immer thatsächlich betet.

Achter Artikel.

Es ist keine Todsünde, an heiligen Tagen die eheliche Pflicht zu fordern.

a) Dies ist Todsünde. Denn:

I. Gregor der Große (1. dial. 10.) erzählt, eine Frau sei, nachdem sie in der Nacht den Fleischesakt mit dem Manne vollbracht, des Morgens zur Prozession gekommen und da vom Teufel besessen worden. Also war der diesbezügliche Eheakt Todsünde.

II. Wer gegen das Gebot Gottes sich verfehlt, sündigt schwer. Exod. 19. aber heißt es: „Nahet euch nicht eueren Weibern," ehe sie nämlich das Gesetz empfingen. Weit mehr also sündigen jene, die durch fleischliche Beschäftigung sich abhalten lassen, auf das Heilige im Neuen Bunde achtzugeben.

Auf der anderen Seite erschwert kein Umstand die Sünde bis ins Unendliche. Die gebührende Zeit aber ist ein gewisser Umstand. Also erschwert er nicht bis ins Unendliche, so daß er aus einer läßlichen eine Todsünde mache.

b) Ich antworte, die eheliche Pflicht zu ungebührlicher Zeit fordern, sei kein Umstand, der die Sünde in eine andere Gattung versetzt. Also ist da keine Todsünde. Jedoch sündigt der Mann oder die Frau, welche fordert, mehr, wenn sie es nur aus Sehnsucht nach Ergötzung thut, als wenn sie es thut aus Furcht für die Schwäche des Fleisches; also aus Furcht vor einer Sünde.

c) I. Diese Frau wurde nicht gestraft, weil sie die eheliche Pflicht geleistet hatte, sondern weil sie gegen die Stimme ihres Gewissens sich vermessen in heilige Dinge gemischt hatte.

II. Jene Stelle beweist, daß hier etwas Unpassendes vorliegt; nicht daß es Todsünde ist. Im Alten Bunde, welcher für fleischlich gesinnte gegeben wurde, war Vieles zur Reinheit des Fleisches durch das Gesetz vorgeschrieben, was im Neuen Bunde nicht mehr verlangt wird, der das Gesetz des Geistes ist.

Neunter Artikel.

Der andere Teil muß an Festzeiten dem fordernden die eheliche Pflicht leisten.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Die sündigen und die ihnen zustimmen, werden gleichmäßig bestraft, nach Röm. 1. Der aber die eheliche Pflicht leistet, stimmt dem anderen zu.

II. Das positive Gebot, zu beten, verpflichtet für bestimmte Zeiten, nämlich für die Festtage. Wo also jemand dazu verpflichtet ist, kann er nicht verpflichtet sein zum ehelichen Akte; wie jemand, der zu einem Dienste seinem Herrn gegenüber verpflichtet ist, zu dieser Zeit nicht der ehelichen Pflicht nachkommen kann.

Auf der anderen Seite bestimmt 1. Kor. 7., es sei die Zustimmung des anderen Teiles notwendig, um des ehelichen Aktes sich zu gunsten des Gebetes zu enthalten.

b) Ich antworte, da die Frau Gewalt hat über den Leib des Mannes mit Rücksicht auf die Zeugung, und umgekehrt; so muß dieser den ehelichen Akt leisten zu jeder Zeit und zu jeder Stunde, wenn sie will, vorausgesetzt daß die solchem Akte gebührende äußere Ehrbarkeit gewahrt wird, denn man braucht nicht sogleich öffentlich die eheliche Pflicht zu leisten.

c) I. Der die eheliche Pflicht leistet, stimmt nicht zu; sondern die Pflicht zwingt ihn. Dies nämlich ist von Gott so geordnet wegen der Gebrechlichkeit des Fleisches, daß dem fordernden immer die eheliche Pflicht geleistet wird; damit keine Gelegenheit zur Sünde entstehe.

II. Nicht ist eine Stunde so zum Gebete bestimmt, daß sie nicht könnte durch eine andere ersetzt werden.

Zehnter Artikel.

Mit Recht bestehen „geschlossene Zeiten" für die Hochzeitsfeier, wo diese verboten ist.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Die Ehe ist ein Sakrament. In jenen Zeiten aber können andere Sakramente gespendet werden.

II. An Festtagen kann die eheliche Pflicht geleistet werden, also kann man da auch Hochzeit halten; denn dies ist weit anständiger.

III. Ehen, die in solchen Zeiten thatsächlich geschlossen werden, trennt die Kirche nicht. Also sind sie erlaubt und nicht gegen das Gebot der Kirche.

Auf der anderen Seite heißt es Ekkli 3.: „Es ist eine Zeit zu Umarmungen und eine Zeit, davon sich fernzuhalten."

b) Ich antworte, wenn öffentliche Hochzeit gefeiert wird, sei der Geist der neuvermählten auf Grund der Neuheit selber mehr mit Fleischlichem beschäftigt. Und so werden bei solchen Hochzeiten viele Zeichen ausgelassener Freude offenbar. In jenen Zeiten also, wo die Menschen sich vorzugsweise zu geistigen Dingen wenden sollen, untersagt die Kirche die Feier von Hochzeiten. Dies findet statt vom Beginne des Advents bis zur Epiphanie, weil man nach dem alten Recht zu Weihnachten kommunizierte (III. Kap. 80.); — von Septuagesimä bis zur Oktave von Ostern wegen der österlichen Kommunion; — und von den Bettagen vor der Himmelfahrt an bis zur Pfingstoktav aus dem gleichen Grunde.

c) I. Die Hochzeitsfeier hat etwas Weltliches und Fleischliches an sich; was bei den anderen Sakramenten nicht statthat.

II. Bei der Hochzeit sind viele einer ausgelassenen Freude hingegeben, was bei der Leistung der ehelichen Pflicht nicht der Fall ist.

III. Die Zeit der Feier gehört nicht zum Wesen der Ehe; also ist eine so gefeierte Ehe eine wahrhafte Ehe. Nur trennt sie die Kirche für eine gewisse Zeit, damit die betreffenden Ehegatten Buße thun; wie das concilium Ilerdense bestimmt.

Fünfundſechzigſtes Kapitel.

Über die Vielweiberei.

Erſter Artikel.

Die Vielweiberei und das Naturgeſetz.

a) Sie iſt nicht gegen das Naturgeſetz. Denn:

I. Die Gewohnheit hat keine rechtmäßige Geltung, wenn ſie gegen das Naturrecht verſtößt. Auguſtin aber ſagt: „Mehrere Frauen zu haben war keine Sünde, als dies Sitte war“ (de bono conjugali 15.).

II. Wer das Naturrecht verachtet, überſchreitet ein Gebot; denn wie das geſchriebene Recht ſeine Gebote und Vorſchriften hat, ſo auch das Naturrecht. Auguſtin aber (15. de civ. Dei 38.) ſagt: „Mehrere Frauen zu haben war gegen kein Gebot, weil kein Gebot es unterſagte.“

III. Die Ehe hat zum Zwecke die Nachkommenſchaft. Ein einziger Mann aber kann mehrere Frauen befruchten.

IV. „Naturrecht iſt Jenes, was die Natur allen ſinnbegabten Weſen gelehrt hat,“ heißt es in principio Digestorum. Viele ſinnbegabte Weſen aber giebt es, wo das Männchen mit mehreren Weibchen ſich verbindet.

V. Beim Erzeugen verhält ſich (nach I. de gener. animal. 21 et 22.) das männliche Princip als das einwirkende, das weibliche als das empfangende; wie der Künſtler zum bildſamen Stoffe. Ein und derſelbe Künſtler aber kann aus verſchiedenen Stoffarten formen. Alſo iſt Vielweiberei nicht gegen das Naturrecht.

VI. Auf der anderen Seite iſt Jenes zum Naturrechte gehörig, was dem Menſchen im Beginne ſeiner Natur mitgegeben wurde. Daß aber nur eine zu einem gehören ſoll, dies war im Anfange der Natur, nach Gen. 2.: „Es werden zwei ſein in einem Fleiſche.“ Alſo iſt Vielweiberei gegen die Natur.

VII. Gegen das Naturrecht richtet es ſich, daß jemand ſich zu Unmöglichem verpflichtet, nämlich daß er das, was er dem einen bereits gegeben, dem anderen giebt. Nun giebt der Mann, wenn er eine Frau nimmt, dieſer die Gewalt über ſeinen Leib, ſo daß er ihr die eheliche Pflicht leiſten muß, wenn ſie es fordert. Alſo gegen das Naturrecht iſt es, daß er nachher dieſe ſelbe Gewalt einer anderen giebt; denn er kann nicht beiden zugleich genugthun, wenn ſie die eheliche Pflicht fordern.

VIII. Nach dem Naturrechte iſt das Gebot: „Was du nicht willſt, daß dir geſchehe; dies thue auch keinem anderen.“ Der Ehegatte aber möchte nicht, daß ſeine Gattin noch andere Männer hätte.

IX. Was gegen die natürliche Sehnſucht iſt, das iſt gegen das Geſetz der Natur. Die Eiferſucht des Mannes aber auf ſeine Frau und die der Gattin auf ihren Gatten iſt etwas in der Natur Begründetes, denn ſie wird überall gefunden. Da alſo Eiferſucht nichts Anderes iſt als dies,

„daß man keine Gesellschaft duldet im Besitze des geliebten Gutes," so ist es gegen die Natur, daß mehrere Frauen einen Mann haben.

b) Ich antworte, in allen der Natur angehörigen Dingen bestehen nicht allein gewisse Vermögen und Principien, kraft deren die entsprechenden Thätigkeiten überhaupt gewirkt; sondern kraft deren sie auch zweckangemessen gestaltet werden; — mögen diese Principien der Natur der allgemeineren „Art" gemäß sein oder der Natur der besonderen Gattung; wie z. B. es dem Magnet der Natur seiner allgemeinen „Art" nach entspricht, daß er nach unten zu in Bewegung sei, sobald er sich selbst überlassen ist; der Natur seiner besonderen Gattung aber, daß er Eisen anziehe.

Wie nun in den aus Naturnotwendigkeit thätigen Dingen die Principien dieser Thätigkeiten sind die inneren substantiellen Wesensformen selber, von denen zweckentsprechendes Thätigsein ausgeht; so sind in den Dingen, welche am Erkennen teilnehmen, Principien für das Thätigsein: die Erkenntnis und das Begehren. Also muß in der Erkenntniskraft sich finden eine natürliche Auffassung und in der Begehrkraft muß sich finden eine natürliche Hinneigung, wodurch dann die Thätigkeit, welche der „Art" oder der Gattung entspricht, zweckentsprechend wird. Weil aber der Mensch, allein unter allen sinnbegabten Wesen, den inneren Grund des Zweckes erkennt und das Verhältnis der betreffenden Thätigkeit zum Zwecke, so ist ihm von Natur eine Auffassung eingeprägt, kraft deren er zukömmlich im Thätigsein gelenkt wird und die da eben „Naturgesetz" heißt oder „Naturrecht"; während in den anderen sinnbegabten Wesen nur eine natürliche Abschätzung dessen sich findet, was zukommt oder nicht vorhanden ist. Denn die Tiere werden mehr von Natur getrieben zu ihren entsprechenden Thätigkeiten als daß sie durch eigenes Gutdünken geregelt würden. Das Naturgesetz also ist nichts Anderes wie die dem Menschen von Natur eingeprägte Auffassung, kraft deren er zukömmlicherweise in den ihm eigenen Thätigkeiten geleitet wird; — mögen diese ihm zukommen kraft seiner sinnbegabten Natur, also der „Art" nach, zu der er gehört, wie das Zeugen, Essen, Trinken ꝛc., oder kraft der Natur seiner besonderen Gattung, wie das vernünftige Denken und Ähnliches.

Alles nun, was die Thätigkeit zu einer jenem Zwecke nicht entsprechenden macht, den die Natur beabsichtigt, ist gegen das Naturgesetz. Es kann aber eine Thätigkeit entweder dem Hauptzwecke nicht entsprechen oder dem untergeordneten; und zwar nach beiden Seiten hin in zweifacher Weise: 1. daß der Zweck ganz und gar gehindert wird; wie das Zu-viel-essen den natürlichen Zweck des Essens hindert, nämlich die Gesundheit des Leibes; und ebenso hindert es den untergeordneten Zweck des Essens, nämlich die Kraft, in seinen Geschäften thätig zu sein; — 2. so, daß der Zweck schwerer zu erreichen ist oder in minder zukömmlicher Weise; wie z. B. das unzeitige Essen.

Ist also eine Thätigkeit ganz und gar ein Hindernis für die Erreichung des Zweckes und zwar des Hauptzweckes, so ist sie direkt durch die ersten Vorschriften des Naturgesetzes verboten, die im Bereiche des Thätigseins sich verhalten wie die ersten allgemeinen Grundprincipien im Bereiche des bloßen Denkens. Hindert aber eine Thätigkeit, wie auch immer, den untergeordneten Zweck oder macht sie schwieriger und weniger anständig die Erreichung des Hauptzweckes, so widerstreitet sie nicht den ersten Geboten des Naturgesetzes, aber den daraus abgeleiteten zweiten; die da sind, wie, im Bereiche des bloßen Denkens, Schlußfolgerungen, die man aus den ersten, aus sich allein gekannten allgemeinen Grundprincipien ableitet.

In dieſer letzten Weiſe nun iſt die Vielweiberei gegen das Naturgeſetz. Denn der Hauptzweck der Ehe iſt die Erzeugung und Erziehung der Nachkommenſchaft. Dieſer Zweck kommt von Natur dem Menſchen zu auf Grund der Seinsart des Sinnbegabten, welcher er zugehört; weshalb er dieſen Zweck mit den Tieren gemeinſam hat; danach beſteht das erſte Gut der Ehe. Als untergeordneten Zweck jedoch — und demgemäß nur in den Menſchen — hat die menſchliche Natur nach dieſer Seite hin die Gemeinſchaft im Wirken deſſen, was zum menſchlichen Leben notwendig iſt. Danach iſt das Gut der Treue zwiſchen beiden Ehegatten. Überdies hat die Ehe noch einen weiteren Zweck, inſoweit ſie zwiſchen gläubigen geſchloſſen wird und ſomit die Verbindung Chriſti mit der Kirche bezeichnet; danach beſteht das dritte Gut der Ehe, das des Sakramentes. Der erſte Zweck alſo entſpricht dem Menſchen als einem ſinnbegabten Weſen, wie er dem Tiere entſpricht; — der zweite entſpricht dem Menſchen als Menſchen; — der dritte entſpricht ihm als einem gläubigen. Den erſten Zweck hindert die Vielweiberei gar nicht; denn ein Mann genügt, um mehrere Weiber zu befruchten und die Kinder daraus zu erziehen. Den zweiten Zweck hindert in etwa die Vielweiberei; denn nicht leicht wird Friede in einer Familie ſein, wo der Ehemann mehrere Frauen und mehrere Sorten Kinder hat; denn der eine Mann kann nicht den Wünſchen einer jeden Frau genügen. Den dritten Zweck hebt die Vielweiberei ganz auf; denn es iſt nur ein Chriſtus und nur eine Kirche. Alſo iſt die Vielweiberei nach einer Seite hin gegen das Naturgeſetz, nach der anderen Seite hin iſt ſie es nicht.

c) I. Die Gewohnheit kann nie etwas gelten gegenüber den erſten Geboten des Naturrechts. Die aus dieſen abgeleiteten, in zweiter Linie kommenden Gebote vermehrt die Gewohnheit oder ſie vermindert dieſelben (Cic. de inv.). Dazu gehört das Gebot, nur eine Frau zu haben.

II. „Was von der Natur ausgegangen und von der Gewohnheit bekräftigt worden iſt, dies hat die Furcht vor den Geſetzen und die Religion geheiligt.“ Was alſo von der Natur in der zweitgenannten Weiſe als Regel ausgeht, das gewinnt den ſchlechthin zwingenden Charakter eines Gebotes erſt nachdem es durch menſchliches oder göttliches Geſetz geheiligt worden iſt. Auguſtin meint ſomit hier, die Vielweiberei ſei durch kein poſitives Geſetz verboten worden und deshalb hätten die betreffenden gegen kein Gebot gehandelt.

III. Oben beantwortet.

IV. Man nennt das „Naturrecht“ in dieſer Weiſe: 1. weil es von der Natur eingeprägt worden; „nicht menſchliche Meinung hat es gemacht, ſondern es iſt mit uns geboren“ (Cic. oben); — 2. weil, wie die Natur der Dinge und deren entſprechende natürliche Hinneigung von einem äußeren erſtbewegenden Princip kommt, ſo dieſes Recht von der Einprägung Gottes kommt und ſomit ein Schatten des göttlichen Geſetzes iſt; wonach Iſidor ſagt: „Das Naturrecht iſt jenes, welches im (Alten) Geſetze und im Evangelium enthalten erſcheint“ (5 Ethic. 4.); — 3. weil es Natürliches zum Gegenſtande hat und danach von der Beſchaffenheit der ſtofflichen Dinge herrührt. Und weil die „Natur“ im letzteren Sinne neben die „Vernunft“ geſetzt wird und nicht Eines im Anderen enthalten iſt, ſo nennt man jene Vorſchriften, die von der Vernunft allein kommen, alſo allein den Menſchen zukommen, nicht Naturgeſetz; ſondern jene nur, welche die natürliche Vernunft giebt als das umfaſſend, was dem Menſchen und den übrigen ſinn-

begabten Wesen gemeinsam ist; und danach wird die obige, im Einwurfe angeführte, Definition gegeben. Die Vielweiberei also ist nicht gegen das Naturgesetz im dritten Sinne; wohl aber gegen das Naturgesetz im zweiten Sinne, denn Gott verbietet sie; und auch gegen das Naturgesetz im ersten Sinne, denn die Natur schreibt jedem sinnbegabten Wesen vor gemäß der Weise, die seiner besonderen Gattung entspricht — dem Menschen als einem Menschen.

V. Damit beantwortet.

VI. Die menschliche Natur ist ohne allen Mangel geschaffen worden. Und deshalb ward ihr nicht nur eingeprägt das, von dem abgesehen der erste und Hauptzweck der Ehe nicht erreicht werden kann; sondern auch das, von dem abgesehen der mehr untergeordnete, abgeleitete Zweck nicht ohne Schwierigkeit besessen werden kann. Und so genügte für den ersten Menschen eine Frau.

VII. Der Mann giebt die Gewalt über seinen Körper nur zu dem der Frau, was von der Ehe verlangt wird. Das aber erfordert die Ehe nicht, daß der Mann zu jeder Zeit, wenn die Frau es verlangt, die eheliche Pflicht leistet — soweit nämlich es auf den Hauptzweck der Ehe, die Nachkommenschaft, ankommt —; sondern die Ehe erfordert nur das, was genügt zur Zeugung, also zur Befruchtung der Frau. Daß die Ehe gegen die Begierlichkeit als Arznei dient, ist erst ein weiterer, nicht der erste Zweck der Ehe; und dazu gehört es, daß zu jeder Zeit jeder Teil zur Pflichtleistung bereit sei. Also verpflichtet sich jener, der mehrere Frauen nimmt, nicht zu etwas Unmöglichem; soweit der Hauptzweck der Ehe beachtet wird. Und deshalb ist die Vielweiberei nicht gegen die ersten Principien des Naturrechts.

VIII. Bei diesem Gebote muß auf das Verhältnis achtgegeben werden. Denn wenn der vorgesetzte nicht will, daß der untergebene ihm Widerstand leiste, so ist damit nicht gesagt, daß nun der vorgesetzte auch dem untergebenen nicht Widerstand leisten soll. Also kommt es daher daß der Mann seine Frau nicht mehreren Männern überlassen will durchaus nicht, daß nun der Mann nicht mehrere Frauen habe. Denn daß ein Mann mehrere Weiber habe, ist nicht gegen die ersten Principien des Naturgesetzes. Daß ein Weib aber mehrere Männer habe, das ist gegen die ersten Principien des Naturgesetzes. Denn wohl wird die Erzeugung nicht ganz und gar gehindert, wenn auch erschwert, weil nach der ersten Befruchtung die Frau von neuem befruchtet werden kann, wenn auch es kaum möglich ist, daß die eine Frucht von der anderen her wenigstens nicht benachteiligt und somit der Hauptzweck schwer gehindert wird. Aber die Erziehung, die ja auch zum Hauptzwecke, also zu den ersten Principien des Naturrechts, gehört, wird ganz und gar aufgehoben; denn bei der Mehrheit der Männer folgt die Ungewißheit, wem der Sproß gehört, und somit fehlt bei der Erziehung der Vater, dessen Sorge dafür notwendig ist. Kein Gesetz und keine Gewohnheit also kann es erlauben, daß ein Weib mehrere Männer habe.

IX. Die natürliche Hinneigung in der Begehrkraft folgt der von Natur aus gegebenen Auffassung in der Erkenntniskraft. Und wie es nicht so sehr gegen die natürliche Auffassung ist, daß der Mann mehrere Frauen habe, wie daß eine Frau mehrere Männer hat; so scheut das Weib nicht so sehr die Teilnahme mehrerer am selben Manne, wie umgekehrt. Deshalb ist sowohl bei den Tieren wie bei den Menschen eine größere Eifersucht des männlichen Elements mit Rücksicht auf das weibliche wie umgekehrt.

Zweiter Artikel.

Es war zu gewisser Zeit erlaubt, mehrere Weiber zu haben.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Nach 5 Ethic. 7. war „das Naturgesetz immer und überall mit der gleichen Weise ausgestattet.“ Das Naturgesetz aber verbietet die Vielweiberei.

II. War dieselbe einmal gestattet, so war sie ihrem inneren Wesen nach entweder gestattet oder kraft einer Ausnahme. Wäre das Erste der Fall, so würde sie auch jetzt noch gestattet sein. Das Zweite ist unmöglich; denn „der Gründer der Natur macht nichts gegen die maßgebenden inneren Wesensgründe, die Er der Natur eingeprägt.“ Da also Gott es unserer Natur eingeprägt hat, daß eine mit einem verbunden sei, so kann Er davon keine Ausnahme gestatten.

III. Was als Ausnahme gestattet wird, steht nur denjenigen frei, denen die Ausnahme gilt. Nicht aber wird gelesen, daß während des Alten Bundes eine gemeinsame Ausnahme mit allen gemacht worden sei. Da also unter dem Gesetze alle, die da wollten, mehrere Weiber nahmen, deshalb aber vom Gesetze nicht getadelt werden und auch nicht von den Propheten, so scheint hier Ausnahme oder Dispens nicht obzuwalten.

IV. Die Ursache für Gestattung einer Ausnahme konnte höchstens sein die Vervielfältigung der Menschen für den Dienst Gottes; diese Ursache aber besteht noch jetzt. Und so würde noch jetzt die Ausnahme dauern, zumal man nicht liest, sie sei zurückgenommen worden.

V. Die höheren Güter dürfen bei Gestattung einer Ausnahme nicht zurückstehen vor den minderen. Die Treue aber und das Sakrament oder die Unauflöslichkeit scheinen größere Güter der Ehe zu sein wie die Menge der Nachkommen. Also hätte mit Rücksicht auf dieses Letztere keine Ausnahme gestattet werden sollen.

Auf der anderen Seite ist nach Gal. 3. „das Gesetz wegen der Sünder aufgestellt worden,“ nämlich um sie zu zügeln. Das Gesetz erwähnt aber mancher, die mehrere Weiber hatten, ohne sie zu tadeln, nach Deut. 21.: „Wenn jemand zwei Gattinnen hat“ ꝛc. Also war dies erlaubt.

Mehrere heilige Patriarchen, wie Jakob und David, die Gott sehr angenehm waren, hatten mehrere Frauen zu gleicher Zeit.

b) Ich antworte, die Vielweiberei sei gegen das Naturgesetz mit Rücksicht auf die von den ersten Geboten abgeleiteten, auf der zweiten Stufe stehenden. Weil nun die menschlichen Thätigkeiten wechseln gemäß den verschiedenen Verhältnissen der Personen, der Zeiten und ähnlichen Umständen, deshalb gehen die eben genannten Gebote von den ersten Geboten des Naturgesetzes nicht so aus, daß sie immer wirksame Kraft haben, sondern daß sie in den meisten Fällen verpflichten; denn in dieser Weise verhält sich die ganze Materie der Moralwissenschaft (1 Ethic. 3.). Wo sie also ihrer wirksamen Kraft ermangeln, können sie erlaubterweise beiseite gelassen werden.

Es ist jedoch nicht leicht, solche Wechselfälle festzustellen, wo diese Gebote nicht beobachtet zu werden brauchen. Deshalb ist es demjenigen, von dessen Autorität die Wirksamkeit des betreffenden Gesetzes sich ableitet,

überlassen, daß er die Erlaubnis gebe, in gewissen Fällen, auf welche die Kraft des Gesetzes sich nicht erstrecken soll, dessen Beobachtung beiseite zu lassen; und solche Erlaubnis nennt man „Dispens". Nun ist das Gesetz, nur eine Gattin zu haben, nicht von Menschen her aufgestellt, sondern von Gott; und ist zudem nie mit Worten oder in der Schrift ausgedrückt worden, sondern dem Herzen eingeprägt, wie Alles das, was irgendwie zum Naturgesetze gehört. Also von Gott allein konnte hier dispensiert werden; und zwar durch inneres Einsprechen und Erleuchten. Das ist nun hauptsächlich bei den heiligen Patriarchen geschehen; und durch ihr Beispiel ist diese Erlaubnis weiter verpflanzt worden zu jener Zeit, wo das natürliche Gebot beiseite gelassen werden mußte, damit um so größer sei die Menge der Nachkommen, welche zum Dienste Gottes herangezogen werden sollte. Es ist nämlich immer der Hauptzweck der Ehe mehr zu beachten wie der untergeordnete. Da also das Gut der Nachkommenschaft der Hauptzweck der Ehe ist, mußte, sobald die Vervielfältigung der Nachkommen notwendig war, das vernachlässigt werden, was mehr den untergeordneten Zwecken entspricht; und um dies zu befördern, was den untergeordneten Zwecken mehr entspricht, dient das Verbot der Vielweiberei.

c) I. Das Naturrecht hat freilich immer die gleiche Gewalt seinem Wesen nach; jedoch kann es auf Grund von etwas Äußerlichem, wegen eines eingetretenen Hindernisses, für gewisse Zeiten und an gewissen Orten einen Wechsel zulassen. Immer z. B. und überall ist die Rechte besser als die Linke gemäß der Natur; es trifft sich aber auf Grund eines äußerlichen Einflusses, daß jemand zwei Rechte hat, d. h. zwei Arme, die gleich stark sind; unsere Natur unterliegt eben der Veränderlichkeit. Auch mit dem von Natur aus Gerechten verhält es sich in dieser Weise.

II. Solche Ausnahmen oder Dispensen giebt Gott nicht gegen die inneren Wesensgründe, welche Er in die Natur der Dinge versenkt hat; sondern abstehend von diesen. Denn jene inneren Wesensgründe in den Dingen haben nicht den Zweck, immer und in jedem Falle wirksam zu sein, wohl aber in den meisten Fällen. So ist es nicht gegen die Natur der einzelnen Dinge, wenn etwas kraft eines Wunders vor sich geht; dies aber ist außerhalb dessen, was für gewöhnlich geschieht.

III. Wie das Gesetz, so die Art und Weise davon zu dispensieren. Das Naturgesetz ist nicht ein geschriebenes oder gesprochenes, sondern in die Herzen eingeprägtes. Also mußte die Dispens davon durch innerliche Einsprechung erfolgen, wie die Dekretale de Divortiis, cap. Gaudemus sagt.

IV. Mit der Ankunft des Heilandes kam die Zeit der Fülle der Gnade Christi, durch welche die Verehrung Gottes zu allen Völkern hin verbreitet worden ist. Es besteht also jetzt nicht mehr der nämliche Grund wie vorher, wo die Ausbreitung und Aufrechthaltung des Kultes Gottes an die fleischliche Fortpflanzung gebunden war.

V. Die Nachkommenschaft, insoweit sie ein Gut der Ehe ist, schließt ein die Bewahrung der Treue Gott gegenüber; denn soweit Nachkommenschaft erwartet wurde, die zu gunsten des Kultes Gottes erzogen werden sollte, war sie ein Gut der Ehe. Die Treue aber Gott gegenüber ist ein größeres Gut wie die Treue gegenüber der Frau, welche als Gut der Ehe dasteht, und wie die Bezeichnung, welche zum Sakramente gehört, weil diese Bezeichnung den Zweck hat, die Kenntnis des Glaubens zu fördern. In diesem Sinne konnte wegen des Gutes der Nachkommenschaft in etwa hintenangesetzt werden das Gut der Treue und das des Sakramentes.

Jedoch fallen diese beiden Güter nicht ganz und gar fort. Denn die Treue wird gewahrt, wenn auch mehreren gegenüber. Und wenn auch nicht die Verbindung Christi mit der Kirche als einer einen bezeichnet wurde, so bezeichnete die Mehrheit der Frauen doch die verschiedenen Abstufungen in der Kirche; die ja nicht nur in der streitenden, sondern auch in der triumphierenden Kirche sich finden. Und in diesem Sinne bezeichneten gewissermaßen jene Ehen die Verbindung Christi mit der Kirche; nicht nur mit der streitenden, sondern auch mit der triumphierenden, wo ja verschiedene Wohnungen sind.

Dritter Artikel.

Ein Kebsweib oder eine Konkubine halten ist gegen das Naturgesetz.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Act. 15. wird die Unzucht verboten zusammen mit anderen Ceremonialvorschriften des Gesetzes, die für eine gewisse Zeit den gläubigen auferlegt wurden. Diese aber gehörten nicht zum Naturgesetze.

II. Das positive Recht ist abgeleitet vom natürlichen (Cic. de inv.). Das positive Recht aber verurteilte gerade im Gegenteil die Weiber zu der Strafe, in öffentliche Häuser gebracht zu werden.

III. Was für immer jemandem in die Gewalt gegeben wird, das kann nach dem Naturgesetze auch für gewisse Zeit gegeben werden und in gewisser Beziehung. Eine unverehelichte Frau aber kann für immer einem Manne Gewalt über ihren Leib einräumen, daß er ihn erlaubterweise gebrauche, wann er will. Also kann sie dies auch für eine kurze Zeit und ist dies nicht gegen das Naturgesetz.

IV. Die leibeigene gehört dem Herrn. Also kann er sie gebrauchen wie er will; und somit ist der Gebrauch eines Kebsweibes nicht gegen das Naturgesetz.

V. Jeder kann dem anderen geben, was seiner Gewalt untersteht. Die Frau aber hat Gewalt über den Leib des Mannes. Also wenn sie es gestattet, kann der Mann ohne Sünde sich mit einer anderen Frau verbinden.

Auf der anderen Seite sind nach allen Gesetzen Kinder, die ein Kebsweib gebiert, nicht vollberechtigt und in etwa tadelnswert. Also ist ihr Ursprung auf Grund der Natur ein schimpflicher.

Die Ehe ist etwas Natürliches (Kap. 41, Art. 1). Das wäre aber nicht der Fall, wenn nach dem Naturgesetze sich mit einer beliebigen Frau jeder Mensch außerhalb der Ehe verbinden könnte.

b) Ich antworte, eine Thätigkeit sei gegen das Naturgesetz, welche dem Zwecke nicht entspricht, den das Gesetz beabsichtigt; sei es daß sie zu diesem durch den thätigseienden in keine Beziehung gesetzt wird, sei es daß sie von ihrem Wesen aus in keinem Verhältnisse steht zum bestimmten Zwecke. Der Zweck nun, den die Natur beim fleischlichen Zusammenleben verfolgt, ist die Zeugung und Erziehung von Nachkommen; und damit dieser Zweck erreicht werde, hat sie Ergötzen daran hinzugefügt (Aug. I. de nupt. et conc. 8.). Wer also dieser fleischlichen Verbindung sich bedient einzig wegen des fleischlichen Ergötzens darin und nicht sie bezieht auf den von der Natur beabsichtigten Zweck, der handelt gegen die Natur; — und ähnlich ist es der Fall, wenn diese Verbindung so geschieht, daß sie dem

genannten Zwecke nicht zukömmlicherweise dient. Wie die Dinge nun zumeist vom Zwecke her benannt werden als dem Hauptsächlichen, so heißt die Ehe matrimonium, weil man Nachkommen will; das Kebsweib aber heißt Konkubine, weil man rein das Geschlechtliche dabei will.

Und wird auch beim Kebsweibe manchmal Nachkommenschaft gesucht, so ist dieses doch nicht zukömmlich für das Wohl der Nachkommenschaft. Denn darunter wird nicht allein das bloße Sein verstanden, sondern auch die Erziehung und Belehrung. Eben aber weil die Erziehung und Belehrung einer langen Zeit bedarf, fordert das Naturgesetz, daß Vater und Mutter lange Zeit zusammen bleiben. So auch geben jene Vögel, welche gemeinsam ihre Jungen nähren, nicht eher die gegenseitige Gesellschaft auf, die von der fleischlichen Verbindung an beginnt, bis die Jungen vollständig ernährt und aufgezogen sind. Diese Verpflichtung aber für den Mann, bei der Frau zu bleiben, wird von der Ehe aufgelegt. Also ist das fleischliche Zusammenleben außerhalb der Ehe gegen die Natur und deren Gesetz.

c) I. Unter den Heiden war in Vielem das Naturgesetz verdunkelt. Deshalb hielten sie das Zusammenleben mit einem Kebsweibe für erlaubt. Vielmehr gebrauchten sie solche Unzucht in ihren Ceremonien wie etwas Heiliges. Deshalb mischten die Apostel dieses Verbot mit Ceremonialvorschriften.

II. Aus der Verdunkelung des Naturgesetzes gingen solche Gesetze hervor; so daß das Christentum dieselben abschaffte.

III. Bisweilen folgt nichts Unzulässiges daraus, ob jemand die Gewalt über eine Sache dem anderen für immer übergiebt oder für eine gewisse Zeit bloß; und so ist da keines von beiden gegen das Naturgesetz. Hier aber liegt der Fall nicht so.

IV. Das Naturgesetz verbietet das allen Tugenden Entgegengesetzte; so z. B. auch daß jemand von dem was ihm gehört unmäßig esse. Zudem schuldet eine leibeigene dem Herrn ihre Dienstleistungen, nicht aber das fleischliche Zusammenleben. Ebenso thut ein solcher unrecht der zu erzeugenden Frucht.

V. Die Frau hat Gewalt über den Leib des Mannes einzig mit Bezug auf die Ehe; und kann somit gegen das Gut der Ehe denselben nicht einer anderen überlassen.

Vierter Artikel.

Die fleischliche Verbindung mit einer Kebse ist Todsünde.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Lügen ist eine größere Sünde wie die einfache Unzucht. Das geht aus Gen. 38. hervor, wo Judas vor der Unzucht mit Thamar nicht zurückschreckte, jedoch nicht lügen wollte: „Du sollst mich keiner Lüge überführen," sagte er zu Thamar. Die Lüge ist aber nicht immer Todsünde.

II. Der Todsünde gebührt der Tod. Nur in einem Falle aber bestrafte (Deut. 22.) das Gesetz die Sünde mit dem Kebsweibe mit dem Tode.

III. Nach Gregor (33. moral. 11.) sind die fleischlichen Sünden von minderer Schuld begleitet wie die geistigen. Nicht jeder Stolz oder Geiz aber (was geistige Sünden sind) ist schwere Sünde.

IV. Schwerer sündigt, wer geringeren Reizen unterliegt. Die Begierlichkeit aber reizt in überaus heftiger Weise zur Unzucht. Da also der Akt der Gaumenlust nicht immer Todsünde ist, so desto minder der Akt der Unzucht.

Auf der anderen Seite „werden die unzüchtigen ausgeschlossen vom Himmelreiche"; was eine läßliche Sünde nicht thut (1. Kor. 6.).

Todsünden allein werden Verbrechen genannt. Jede Unzucht aber ist ein Verbrechen, nach Tob. 4.: „Hüte dich vor aller Unzucht; und außerhalb deiner Gattin dulde nicht, daß du einem Verbrechen zustimmst."

b) Ich antworte, jene Handlungen seien Todsünden, durch welche die Freundschaft zwischen dem Menschen und Gott, und zwischen dem Menschen und seinem Nächsten verletzt wird. Denn dies richtet sich gegen die zwei Gebote der Liebe, welche das Leben der Seele sind. Da also das unzüchtige fleischliche Zusammenleben hindert die gebührende Zweckbeziehung des erzeugenden zum Kinde, welche von der Natur beabsichtigt wird, so ist unzweifelhaft die einfache Unzucht Todsünde; auch abgesehen vom geschriebenen Gesetze.

c) I. Oft vermeidet der Mensch nicht die Todsünde und vermeidet eine läßliche, zu welcher er nicht so sehr hingeneigt ist. Jedoch wäre zudem eine Lüge in diesem Falle verbunden gewesen mit großem Unrecht gegenüber der Thamar, da er das Verheißene nicht gegeben hätte.

II. Todsünde heißt jene Sünde, welche mit dem ewigen Tode bestraft wird. Manche Sünden wie Diebstahl aber werden nicht mit dem zeitlichen Tode bestraft und sind trotzdem Todsünden.

III. Wie nicht jede Bewegung des Stolzes, so ist nicht jede Bewegung der Unzucht Todsünde; wie z. B. die ersten Bewegungen zur Unzucht hin und bisweilen auch der eheliche Beischlaf läßliche Sünden sind. Manche Akte der Unzucht freilich sind Todsünden, während die entsprechenden Akte des Stolzes keine Todsünden sind. Gregor spricht hier von den Sünden in ihrer „Art" betrachtet; nicht mit Rücksicht auf die einzelnen Akte.

IV. Obgleich die Unzucht auf Grund des heftigen Reizes in etwa als Sünde minder wird, so hat sie doch von dem Gegenstande her, den sie betrifft, eine größere Schwere wie das ungeregelte Essen; denn sie erstreckt sich auf die Störung dessen, was der Beförderung des freundschaftlichen Zusammenlebens unter Menschen dienlich ist. Jener Umstand aber erschwert mehr die Sünde, welcher mehr nahesteht der Gattung der Sünde.

Fünfter Artikel.

Es war niemals erlaubt, ein Kebsweib zu haben.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Wie die Vielweiberei gegen die Natur ist, so auch die Verbindung mit Kebsweibern. Jene aber war zu Zeiten gestattet, also auch diese.

II. Keine kann zugleich Gattin und Magd sein; so daß nach dem Gesetze selber, wenn eine Magd geehelicht wurde, sie dadurch frei war. Abraham und Jakob aber z. B., große Freunde Gottes, traten ein zu ihren Mägden.

III. Die da Gattin ist, darf nicht hinausgewiesen werden; und ihr Sohn darf nicht das Erbe verlieren. Abraham aber jagte hinaus die Hagar; und ihr Sohn durfte nicht erben. Also war sie Kebsweib.

Auf der anderen Seite war es nie erlaubt, gegen die zehn Gebote zu handeln. Das neunte aber heißt: „Du sollst nicht Unzucht treiben."

Ambrosius sagt (I. de Abrah. c. 4.): „Dem Manne steht nicht frei, was der Gattin nicht gestattet ist." Niemals aber war es der Frau gestattet, den eigenen Mann beiseite zu lassen und einem anderen sich fleischlich zu nähern.

b) Ich antworte, Rabbi Moses (3. Dux, err. 1.) beweise aus der Geschichte des Judas mit Thamar, daß vor dem Gesetze die einfache Unzucht nicht Sünde war. Doch beweist dies nichts, da die Söhne Jakobs angeklagt waren eines überaus schlechten Verbrechens und zum Tode und Verkaufe Josephs zustimmten; also man den Judas nicht zu entschuldigen braucht.

Vielmehr muß man sagen, daß die Verbindung mit einem Weibe außerhalb der Ehe gegen das Naturgesetz ist und sonach nie erlaubt war. Denn der Beischlaf mit einem solchen Weibe ist kein für das Beste der Nachkommenschaft dienlicher Akt; und dieses Beste ist der Hauptzweck der Ehe. Also ist ein solcher Beischlaf gegen die ersten Gebote des Naturgesetzes, welche eine Dispens oder Ausnahme nicht zulassen. Wo also im Alten Testamente heilige Männer, die dabei nicht gesündigt haben, gefunden werden, daß sie Kebsweiber hatten; so muß verstanden werden, daß sie ehelich mit ihnen verbunden waren und daß somit diese Weiber etwas von einer Gattin hatten und etwas von einem Kebsweibe. Sie waren Gattinnen, insoweit der Hauptzweck der Ehe, das Beste der Nachkommenschaft, in Betracht kommt; und danach waren sie mit dem betreffenden Manne, wenigstens durch ein lange Zeit andauerndes Band, verknüpft; — darin war keinerlei Dispens. Sie waren Kebsweiber mit Rücksicht auf den untergeordneten Zweck, die Leitung und Verwaltung des häuslichen Lebens, worin die vollgültige Gattin die Genossin und nicht die Magd des Mannes ist. Darin konnte eine Dispens eintreten, da dies zu den an zweiter Stelle stehenden Geboten des Naturgesetzes gehört; und mit Rücksicht darauf nennt sie die Schrift „Konkubinen"; denn sie dienten im Hauswesen.

c) I. Vielweiberei ist nicht gegen die ersten Gebote des Naturgesetzes.

II. Mit derselben Dispens, mit welcher die alten Patriarchen mehrere Weiber hatten, traten sie ein zu den Mägden mit ehelicher Zuneigung. Letztere waren Gattinnen mit Rücksicht auf den Hauptzweck der Ehe; nicht aber mit Rücksicht auf die weitere Verbindung, welche den untergeordneten Zweck angeht; zu diesem Zwecke, der selbständigen Leitung der häuslichen Angelegenheiten, stand im Gegensatze der Stand der Knechtschaft, da man nicht zugleich Genossin sein kann und Magd.

III. Wie man im Alten Bunde einen Absagebrief geben konnte, um den Gattenmord zu vermeiden, so stand es infolge der nämlichen Dispens dem Abraham frei, die Hagar hinauszujagen, damit das Geheimnis bezeichnet werde, wie dies Paulus Gal. 4. erläutert. Denn daß der Sohn der Magd nicht Erbe ward, gehörte ebenso zum Geheimnisse, wie daß Esau, obgleich Sohn der freien, nicht Erbe war (Röm. 9.). Ähnlich ist es um des Geheimnisses willen, daß die Söhne Jakobs, die teils von Mägden teils von freien geboren waren, alle insgesamt Erben waren. Denn „Christo werden in der Taufe Kinder und Erben geboren sowohl vermittelst der guten Spender, welche die freie bezeichnet, als auch vermittelst der schlechten Spender, welche die Magd bezeichnet" (Aug. tract. 11. in Joan.).

Sechsundsechzigstes Kapitel.

Über die Bigamie und die ihr folgende Irregularität.

Erster Artikel.

Mit der Bigamie oder der Verbindung mit einer zweiten Frau nach dem Tode der ersten ist Irregularität verbunden.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Wer nur eine Gattin hat und nach dieser wieder nur eine, der gehört nicht zu denen, welche der Apostel von der bischöflichen Würde ausschließt; er ist „einer Gattin Mann", unius uxoris viri (1. Tim. 3.).

II. Wer mit mehreren Unzucht treibt, hat mehr Neigung zur Unenthaltsamkeit, wie jener, der nacheinander mehrere Gattinnen hat. Der erstere aber wird nicht irregulär.

III. Nicht auf Grund des Sakramentes besteht diese Irregularität. Denn wenn jemand mit einer sich ehelich verbunden, diese aber wäre vor Vollziehung der Ehe gestorben und er hätte dann eine andere geheiratet, so wird er dadurch nicht irregulär, nach Innocenz III. (cap. Dubium, de Bigamia). Ebenso besteht diese Irregularität nicht auf Grund der fleischlichen Verbindung; denn wer mit mehreren unzüchtig ist, wird nicht irregulär. Also ist die Bigamie nicht mit Irregularität verbunden.

b) Ich antworte; durch die Priesterweihe werde jemand Spender der Sakramente. Wer nun anderen die Sakramente spenden soll, der darf keinen Mangel in den Sakramenten dulden. Ein Mangel aber am Sakramente ist es, wenn die Bezeichnung und Bedeutung des Sakramentes nicht vollständig gefunden wird. Nun bezeichnet das Sakrament der Ehe die Verbindung Christi mit der Kirche, d. h. des einen mit der einen. Also wird zur vollendeten Bezeichnung des Sakramentes erfordert, daß der Mann sei der Gatte nur einer Frau und die Frau die Gattin nur eines Mannes. Deshalb hat die Bigamie, welche diese Bezeichnung aufhebt, Irregularität zur Folge. Da giebt es nun vier Arten Bigamie: 1. Wenn jemand rechtsgültigerweise mehrere Frauen nacheinander hat; — 2. wenn jemand mehrere zugleich hat: die eine in rechtsgültiger Form, die andere thatsächlich; — 3. wenn er mehrere nacheinander hat, die eine in rechtsgültiger Form, die andere thatsächlich; — 4. wenn jemand eine Witwe heiratet. Mit allen diesen Graden ist Bigamie verbunden.

Eine andere Ursache aber, die aus der ersten folgt, ist die, daß in den Priestern im höchsten Grade der geistige Sinn erscheinen muß, sowohl weil sie Geistiges spenden, die Sakramente nämlich, als auch Geistiges lehren, und ebenso mit geistigen Dingen beschäftigt sein sollen. Also darf in ihnen, da die Begierlichkeit, durch welche der ganze Mensch Fleisch wird, am meisten der Geistigkeit zuwider ist, am wenigsten ein hoher Grad Begierlichkeit erscheinen; wie das bei denen der Fall ist, welche mit einer Gattin sich nicht zufrieden gaben.

c) I. Die Vielweiberei läßt ein Sakrament gar nicht zu; denn sie hebt ganz dessen Bezeichnung auf. Mehrere Weiber aber haben nacheinander, ist nicht gegen das Wesen des Sakramentes, wenn auch gegen die Vollendung in seiner Bezeichnung; solche Vollendung jedoch wird verlangt in den Spendern der Sakramente.

II. In der Unzucht ist größere Begierlichkeit; aber es ist da nicht ein Zeichen von größerer Anhänglichkeit der Begierde, weil der eine Teil dem anderen nicht für beständig verpflichtet bleibt; — somit ist da nicht ein Mangel an der sakramentalen Bezeichnung.

III. Die vollständige Bezeichnung des Sakramentes liegt in der Verbindung der Seelen und in der Verbindung der Körper. Nur aber weil die Bigamie ein Hindernis ist für die vollendete Bezeichnung des Sakramentes, hat sie die Irregularität zur Folge. Die alleinige Zustimmung in Worten also genügt nicht, um Bigamie zu begründen; es muß nach Innocenz III. die fleischlich bethätigte Zustimmung hinzutreten.

Zweiter Artikel.

Wer (wie sich später herausstellt) rechtsungültig, jedoch thatsächlich eine Frau geheiratet hat, und dann eine Ehe in rechtsgültiger Weise schließt, ist bigamus und demnach irregulär.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Eine in sich rechtsungültige Ehe ist kein Sakrament, bezeichnet also nicht die Verbindung Christi mit der Kirche und somit ist da kein Mangel in der Bezeichnung; — es besteht nur eine einzige Ehe in diesem Falle.

II. Die rechtsungültige Ehe ist an sich Unzucht; die aber stellt keine Bigamie her.

III. Es trifft sich, daß jemand vor dem fleischlichen Vollziehen einer rechtsgültigen Ehe mit einer anderen sich thatsächlich verheiratet, wenn auch nicht rechtsgültig, und mit dieser letzteren fleischlich lebt; mag die erste gestorben sein oder noch leben. Ein solcher aber ist nicht bigamus und somit nicht irregulär, obgleich er bloß thatsächlich oder bloß rechtsgültig mit mehreren sich verbunden hat; denn er hat nicht seine fleischliche Verbindung mit mehreren geteilt. Also in der genannten Weise entsteht keine Bigamie.

b) Ich antworte; in dem zweiten und dritten angeführten Falle ist Irregularität, weil, obgleich da kein Sakrament ist, doch die Ähnlichkeit mit dem Sakramente bestand. Jedoch bleibt die erstgenannte Weise der Bigamie die hauptsächliche.

c) I. und II. Es ist da eine Ähnlichkeit mit dem Sakramente, welche im bewußt unzüchtigen Beischlafe nicht sich findet.

III. Wird in dem angeführten Falle der betreffende durch den kirchlichen Richter gezwungen, zur ersten Frau, mit welcher er in rechtsgültiger Weise sich ehelich verbunden und die er nicht fleischlich erkannt, zurückzukehren und mit ihr fleischlich zu leben; so wird er sogleich irregulär. Denn nicht von der Sünde kommt diese Irregularität, sondern von der unvollkommenen Bezeichnung.

Dritter Artikel.

Die Heirat mit einer Nicht-Jungfrau macht irregulär.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Mehr hindert der eigene Fehler wie der fremde. Die eigene Unzucht aber macht nicht irregulär; also um so weniger der Fehler der Gattin.

II. Es kann jemand vor der Ehe seine Frau entehrt haben. Ein solcher heiratet eine Nicht-Jungfrau und wird doch nicht irregulär.

III. Mancher heiratet und weiß nicht, daß seine nunmehrige Gattin schon fleischlich mit anderen gelebt hat; erst bei der fleischlichen Verbindung bemerkt er es. Also ist sein Vorgehen ganz unfreiwillig und kann somit keine Irregularität herstellen.

IV. Die Entehrung nach der Ehe ist schlimmer wie vorher. Wenn aber eine verheiratete Frau sündigt, so wird der Mann dadurch nicht irregulär; ja er kann ihr auch, nachdem er es weiß, freilich vor der gerichtlichen Verurteilung, die eheliche Pflicht leisten, wenn die Frau es fordert.

Auf der anderen Seite sagt Gregor (2. Reg. ind. 10. ep. 25.): „Wir schreiben vor, daß du niemals unerlaubte Weihen vornimmst; daß du keinen bigamus oder einen, der keine Jungfrau geheiratet hat . . . zu den Weihen zuläßt."

b) Ich antworte; in der Verbindung Christi mit der Kirche werde Einheit auf jeder Seite gefunden. Mag also das Teilen der fleischlichen Verbindung mit mehreren im Manne oder in der Frau gefunden werden, immer ist da ein Mangel in der sakramentalen Bezeichnung. Jedoch hat dies in verschiedener Weise statt. Denn vom Manne aus wird verlangt, nicht daß er selber jungfräulich sei, sondern daß er eine Jungfrau heirate; — von der Frau, daß sie Jungfrau sei.

Die Dekretisten nun führen als Grund davon an, daß der Gatte die streitende Kirche vorstelle, die der Bischof leite und in der viele Verderbtheiten sich fänden; die Gattin aber stelle Christum vor, der reine Jungfrau war. Doch ist dies ausdrücklich gegen Epheſ. 5.: „Männer, liebet euere Frauen, wie auch Christus die Kirche geliebt hat" und: „Der Mann ist das Haupt der Frau, wie Christus das der Kirche." Der Gatte also stellt Christum vor, die Gattin versinnbildet die Kirche.

Andere sagen, der Gatte stelle Christum vor, der zuerst sich die Synagoge verlobt habe, gleichsam als Konkubine, und nun die Kirche als Braut; die Gattin aber stelle die triumphierende Kirche vor, welche keine Makel hat. Doch dies ist im höchsten Grade absurd. Denn wie ein einiger Glaube ist im Alten und Neuen Bunde, so ist auch nur einige Kirche. Also jene, die zur Zeit der Synagoge Gott dienten, gehörten zur Einheit der Kirche, in der wir Gott dienen. Zudem ist dies ausdrücklich gegen Jerem. 3., Ezech. 16., Osee 2., wo die Verlobung mit der Synagoge als wie mit der rechtmäßigen Braut erwähnt wird. Es wäre ferner in diesem Falle die Unzucht ein sakramentales Zeichen jener Verbindung Christi; was Alles absurd ist. Deshalb ist anders zu sagen. Der Mangel nämlich im Sakramente selber hat die Irregularität zur Folge. Denn der Akt dessen, der die Ehe schließt, erhält den Charakter seiner Wesensgattung vom Abschlusse, nämlich von der Person, auf die er sich richtet, nicht von der abschließenden Person; wie

jeder Kontrakt ein guter oder ſchlechter iſt je nachdem das ſich verhält, was Gegenſtand desſelben iſt. Nicht alſo daß der abſchließende Gatte verderbt iſt, um den es ſich bei der Irregularität handelt, macht einen Mangel im Sakramente; ſondern daß die Perſon verderbt iſt, die Gegenſtand des Ehekontraktes für ihn, den Gatten, iſt, das ſtellt einen Mangel dar: alſo die Entehrung oder Nicht-Jungfrauſchaft der Gattin. Wäre ſomit die Frau fähig, geweiht zu werden, ſo würde ſie nicht irregulär ſein, wenn ſie entehrt wäre, ſondern wenn ihr Mann Unzucht mit einer anderen getrieben hätte; ſie müßte denn in einer anderen Ehe ihre Jungfrauſchaft verloren haben.

c) I. Damit beantwortet.

II. Die Meinungen ſind hier verſchieden. Wahrſcheinlicher iſt es, daß die Irregularität nicht folgt; weil er ſeine fleiſchliche Verbindung nicht geteilt hat.

III. Die Irregularität iſt nicht eine Strafe in ſich angeſehen, ſondern ein Mangel, der beim Empfange der Weihen in Betracht kommt. Es kommt da auf die Freiwilligkeit nicht viel an. Wer alſo eine heiratet in der Meinung, ſie ſei Jungfrau, und findet ſpäter, ſie ſei entehrt; der wird irregulär, ſobald er fleiſchlich mit ihr lebt.

IV. Der Mann wird in dieſem Falle nur dann irregulär, wenn er nach der Entehrung des Ehebruches mit ihr wiederholt fleiſchlich lebt; ſonſt fällt die Entehrung der Frau in keiner Weiſe unter den ehelichen Akt des Mannes. Auch wenn der kirchliche Richter ihn zwingt, die eheliche Pflicht wieder zu leiſten oder wenn er aus Gewiſſenspflicht auf ihr Fordern hin die eheliche Pflicht leiſtet vor ihrer Verurteilung, wird er nach der wahrſcheinlicheren Meinung irregulär; denn nur der Mangel im Bezeichnen wird hier erfordert, nicht eine Sünde.

Vierter Artikel.

Die Taufe hebt nicht die Bigamie auf.

a) Dies wird beſtritten. Denn:

I. Hieronymus ſagt (ad Tit. 1. Unius uxoris): „Hat jemand vor der Taufe mehrere Frauen zugleich oder nacheinander, ſo iſt er nicht bigamus.“

II. Die Taufe hebt alle Sünden auf, alſo jedenfalls das Mindere: die Irregularität.

III. Die Taufe tilgt alle Strafe; alſo.

IV. Der bigamus iſt irregulär, weil er nicht in vollendeter Weiſe Chriſtum bezeichnet. Durch die Taufe aber werden wir Chriſto gleichförmig.

V. Die Sakramente des Alten Bundes hoben die Irregularitäten auf; alſo thun dies um ſo mehr die des Neuen, und zumal die Taufe.

Auf der anderen Seite ſagt Auguſtin (de bono conjug. 18.): „Scharfſinniger iſt die Anſicht derer, die da meinen, auch nicht jener, der als Katechumen oder Heide eine andere Frau gehabt, dürfe geweiht werden; denn um das Sakrament handelt es ſich hier, nicht um eine Sünde.

Ebenſo: „Ein Weib, das als Katechumenin oder Heidin entehrt worden iſt, kann nicht unter die gottgeweihten Jungfrauen aufgenommen werden.“

b) Ich antworte, die Taufe tilge die Sünden; ſie löſt nicht die Ehen auf. Auf Grund der Ehe aber beſteht dieſes Hindernis der Irregularität; alſo fällt es nicht mit der Taufe fort.

c) I. Hieronymus hat hier unrecht oder er spricht von der leichter zu erhaltenden Dispens.

II. Die Taufe hat gar nicht den Zweck, Irregularitäten zu heben.

III. Dies ist von den durch aktuelle Sünden verdienten Strafen zu verstehen; diese tilgt die Taufe. Aber sie macht nicht, daß man nicht die Jungfrauschaft verloren oder nicht fleischliche Verbindung mit mehreren gehabt hat.

IV. Die Taufe macht Christo gleichförmig im Zustande des Geistes; nicht daß man wieder fleischlich Jungfrau würde.

V. Jene Sakramente waren zu diesem Zwecke eingesetzt; und zudem waren diese Irregularitäten von leichten und minder dauernden Ursachen hervorgebracht.

Fünfter Artikel.

Von der Irregularität der Bigamie kann dispensiert werden.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Extra, de Bigamis, cap. Nuper heißt es: „Kleriker, die, soweit sie konnten, eine zweite Frau genommen haben, sollen als bigami nicht dispensiert werden."

II. Die Stelle des heiligen Paulus: „Der Bischof soll nur eines Weibes Mann sein", ist, weil im Kanon enthalten, göttliches Recht. Also kann da nicht dispensiert werden.

III. Nicht irregulär sein, gehört notwendig zum inneren Wesen des Sakramentes; denn die Bezeichnung, welche ja zum Wesen eines Sakramentes gehört, fehlt beim irregulären. Also kann da nicht dispensiert werden.

IV. Wenn aus vernünftigen Gründen ein bigamus dispensiert werden kann, so ist grundlos zur Bigamie die Irregularität hinzugefügt worden; was man nicht sagen kann.

Auf der anderen Seite hat Papst Lucius den Bischof von Palermo dispensiert, der da bigamus war (Glos. sup. cap. Lector, dist. 34.).

Papst Martin sagt: „Hat ein Lektor eine Witwe zur Frau genommen, so bleibt er im Lektorat; auch werde er, wenn die Notwendigkeit drängt, Subdiakon; nichts aber weiter; denn er ist bigamus."

b) Ich antworte, die Irregularität der Bigamie komme nicht vom Naturrechte, sondern vom positiven. Zudem gehört sie nicht zum inneren Wesen der Priesterweihe; denn wer als bigamus diese empfängt, erhält den sakramentalen Charakter. Und so kann der Papst ganz und gar davon dispensieren; der Bischof für die niederen Weihen und nach einigen auch für die höheren, wenn es sich um Ordensleute handelt, damit das Herumlaufen derselben gehindert werde.

c) I. Diese Stelle zeigt nur, daß jene, die da eine zwar innerlich rechtsungültige, aber thatsächliche zweite Ehe schlossen, mit Rücksicht auf die Bigamie ebenso zu behandeln seien; d. h. ebenso schwer zu dispensieren, wie die rechtsgültig zweimal verheiratet waren; — nicht als ob der Papst diese Macht nicht hätte, überhaupt zu dispensieren.

II. Das gilt vom göttlichen Rechte, insoweit es mit dem Naturrechte zusammenfällt oder es sich um das für die Sakramente oder für den Glauben wesentlich Notwendige handelt. Mit Rücksicht auf alles Andere hat die

Kirche jetzt die nämliche Gewalt, zu bestimmen und festzusetzen wie damals; und darum kann vom Vorsteher der ganzen Kirche hier dispensiert werden.

III. Nicht jegliche Bezeichnung gehört zum Wesen eines Sakramentes, sondern nur jene, welche zugleich die sakramentale Wirkung hervorbringt; und eine solche wird von der Irregularität nicht fortgenommen.

IV. Für die besonderen Einzelfälle kann keine maßgebende Richtschnur gefunden werden, die allen ganz gleicherweise zukäme. Dazu ist die Verschiedenheit der Einzelheiten zu groß. In dem also, was vernunftgemäß für alle im allgemeinen festgesetzt worden, kann, ebenso vernunftgemäß, die Anwendung auf einzelne Fälle in Anbetracht der besonderen Umstände kraft der Entscheidung des Oberen hie und da fortfallen.

Siebenundsechzigstes Kapitel.

Über den Absagebrief.

Erster Artikel.

Die Unauflöslichkeit der Ehe.

a) Dieselbe gehört nicht zum Naturgesetze. Denn:

I. Das Naturgesetz ist gemeinsam für alle. Durch kein Gesetz aber, ausgenommen durch das Gesetz Christi, ward es verboten, die Frau zu entlassen. Also ist die Untrennbarkeit der Ehe nicht Naturgesetz.

II. Die Sakramente des Neuen Bundes sind nicht dem Naturgesetze angehörig. Die Ehe aber ist ein Sakrament des Neuen Bundes und gerade die Unlösbarkeit derselben ist das Gut des Sakramentes.

III. Die Verbindung von Mann und Frau hat als Hauptzweck die Erzeugung, Erziehung und Belehrung der Nachkommenschaft. Das Alles aber kann in einer bestimmten Zeit vollbracht werden. Also darf man nachher die Frau entlassen, ohne dem Naturgesetze entgegenzutreten.

IV. Die Untrennbarkeit der Ehe soll wegen des Wohles der Nachkommenschaft sein. Gerade sie aber ist gegen diesen Zweck. Denn ein bestimmter Mann kann oft mit einer bestimmten Frau keine Nachkommenschaft zeugen, der es mit einer anderen könnte; und wiederum kann diese bestimmte Frau von einem anderen Manne oft ganz wohl befruchtet werden.

Auf der anderen Seite gehört das zum Naturgesetze, was die Natur, wie sie im Beginne zweckgemäß eingerichtet worden, da erhalten hat. Dazu gehört aber nach Matth. 19. die Untrennbarkeit der Ehe. Und zudem fügt der Herr hinzu: „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen." Die Natur will aber keinen Gegensatz zu ihrem Schöpfer.

b) Ich antworte; die Ehe habe als den von der Natur beabsichtigten Zweck die Erziehung der Nachkommenschaft, nicht allein für einige Zeit sondern für das ganze Leben. Der Natur und ihrem Gesetze entspricht es

deshalb, daß „die Eltern für die Kinder sammeln“ (2. Kor. 12.), und daß die Kinder sie beerben. Da also die Nachkommenschaft das dem Manne und der Frau gemeinsame Gut ist, so muß ihre Einigung beständig ungeteilt bleiben nach der Vorschrift der Natur.

c) I. Das Gesetz Christi allein hat die menschliche Natur vollentwickelt und zur Vollkommenheit geführt. Deshalb konnte im Gesetze Mosis und in den menschlichen Gesetzen nicht Alles hinweggenommen werden, was der Natur entgegen war. Dies war vorbehalten dem geistigen Gesetze Christi.

II. Die Untrennbarkeit kommt der Ehe sowohl zu, weil sie als Sakrament die Verbindung Christi mit der Kirche bedeutet; als auch weil sie gemäß ihrer natürlichen Aufgabe dem Besten der Nachkommenschaft dient. Weil aber die Trennung mehr direkt dem sakramentalischen Bezeichnen entgegensteht und der natürlichen Aufgabe erst auf Grund einer Folgerung; — deshalb wird die Untrennbarkeit mehr als „das Gut des Sakramentes“ aufgefaßt, obgleich sie in Beidem liegt. Aber soweit sie der Nachkommenschaft dient, ist die Untrennbarkeit dem Naturgesetze angehörig.

III. Oben beantwortet.

IV. Die Ehe hat zum hauptsächlichen Zwecke das allgemeine Beste wegen des Wohles der Nachkommen, was sie beabsichtigt; der zweite Zweck ist das Gute der einzelnen Person, welche die Ehe abschließt, insoweit nämlich die Ehe ein Heilmittel gegen die Begierlichkeit ist. Deshalb kommt es bei den Gesetzen der Ehe mehr darauf an, was im allgemeinen d. h. für alle nützlich ist, als darauf, was einem einzelnen nützlich ist. Obgleich nun das Gut der Unauflöslichkeit das Beste der Nachkommenschaft hindern kann in einem einzelnen Falle; so ist dieses Gut doch zukömmlich mit Rücksicht auf das allgemeine Beste.

Zweiter Artikel.

Es konnte durch Dispens erlaubt sein, die Gattin zu entlassen.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Das Entlassen der Gattin ist gegen das Beste der Nachkommenschaft. Also ist dies gegen die ersten Gebote des Naturgesetzes.

II. Das Kebsweib unterscheidet sich von der Gattin, gerade weil diese unauflöslich verbunden ist. Ein Kebsweib aber haben, war nie erlaubt. Also auch das Entlassen der Gattin war nie erlaubt.

III. Wie früher, so sind jetzt die Menschen einer solchen Dispens fähig. Jetzt aber wird eine solche nicht mehr gegeben.

Auf der anderen Seite ist Hagar von Abraham mit ehelicher Hinneigung fleischlich erkannt worden. Er aber hat sie kraft göttlichen Gebotes ausgewiesen und sonach nicht gesündigt (Gen. 21.). Also konnte durch Dispens gestattet werden, daß jemand seine Gattin entlasse.

b) Ich antworte, eine Dispens in den Geboten des Naturgesetzes sei ähnlich wie eine Änderung im natürlichen Verlaufe einer Sache. Diese aber kann in zweifacher Weise eintreten: 1. so, daß eine höhere Ursache im Bereiche der Natur die natürliche Wirkung einer niederen hindert; und in dieser Weise ändert sich nicht der natürliche Verlauf jener Dinge, welche immer sind; sondern nur derjenigen, welche häufiger vorkommen, so daß eine solche Änderung im minderen Teile sich vollzieht; — 2. so, daß eine über die ganze Natur

erhabene Ursache die Änderung vollbringt, wie dies in den Wundern geschieht; und danach kann auch der natürliche Verlauf jener Dinge verändert werden, welche immer sind und immer dieselbe Thätigkeit haben, wie das der Fall war als Josue die Sonne stille stehen hieß und als zur Zeit des Ezechias die Sonne zurückging und bei der Sonnenfinsternis zur Zeit des Todes Christi am Kreuze.

So nun ist der Grund für die Dispens von den Vorschriften des Naturgesetzes manchmal in den untergeordneten niederen Ursachen; — und so können die zweiten Vorschriften (s. oben) Gegenstand der Dispens sein; nicht aber die ersten, die wie solche Ursachen bestehen, welche immer Sein und Wirksamkeit haben (gleich der Sonne). Bisweilen jedoch ist der Grund für die Dispens in der über alle Natur erhabenen höheren Ursache. Und so kann von Gott her dispensiert werden auch von den ersten Vorschriften des Naturgesetzes; nämlich auf Grund eines göttlichen Geheimnisses, das bezeichnet oder ausgedrückt werden soll; wie dies zu sehen ist an der Dispens, welche Abraham gemacht worden ist bei dem Gebote, seinen Sohn zu töten, der unschuldig war. Solche Dispensen richten sich nicht gemeinhin auf alle, sondern auf einzelne Personen, wie dies auch bei den Wundern der Fall ist.

Ist also die Untrennbarkeit der Ehe unter den ersten Geboten des Naturgesetzes enthalten, so konnte nur in dieser zweiten Weise eine Dispens stattfinden. Ist sie aber unter den zweiten, abgeleiteten Geboten des Naturgesetzes enthalten, so konnte auch von untergeordneten Ursachen aus eine Dispens statthaben; wie an erster Stelle dargelegt worden ist. Nun scheint aber die Unauflöslichkeit der Ehe mehr unter die an zweiter Stelle stehenden, abgeleiteten Gebote des Naturgesetzes zu gehören. Denn sie hat das Beste der Nachkommenschaft, also das hauptsächliche Gut der Ehe, einzig deshalb zum Zwecke, insoweit die Eltern ihr ganzes Leben lang für die Kinder sorgen müssen, um das vorzubereiten, was zum Leben notwendig ist. Eine derartige Vorbereitung nun gehört nicht zu der ersten Absicht der Natur, nach welcher vielmehr Alles gemeinsam ist. Und also scheint das Entlassen der Frau nicht gegen die ersten Vorschriften des Naturgesetzes zu sein, weil nicht gegen die erste Absicht der Natur; sondern gegen die an zweiter Stelle stehenden, von den ersten abgeleiteten. Sonach kann darin auch von den natürlichen Ursachen her und nicht bloß von Gott dispensiert werden.

c) I. Zur ersten Absicht der Natur gehört die Erzeugung, Ernährung und Belehrung der Nachkommenschaft bis zum erwachsenen Alter. Daß aber für späterhin Sorge für sie getragen wird durch Überlassung des Erbes und der anderen Güter gehört zur zweiten, untergeordneten Absicht der Natur.

II. Eine Konkubine haben, ist gegen das Beste der Nachkommenschaft, soweit es auf die erste Absicht der Natur ankommt, nämlich auf die Erziehung und Belehrung, was ein langes Zusammenleben der Eltern erfordert; dies aber ist bei einer Konkubine nicht der Fall, welche auf eine gewisse Zeit genommen wird. Da ist also keine Ähnlichkeit. Soweit es aber auf die zweite, untergeordnete Absicht der Natur ankommt, so kann das Halten einer Konkubine, die nämlich mit Rücksicht auf das fleischliche Zusammenleben Gattin ist und nur mit Rücksicht auf die Leitung des Hauses Sklavin oder Magd, unter die zweite, untergeordnete Absicht der Natur fallen und somit Dispens eintreten; wie Osee 1. klar ist.

III. Obgleich die Untrennbarkeit der Ehe unter die zweite Absicht der Natur fällt mit Rücksicht auf die natürliche Aufgabe der Ehe, so ist sie der ersten Absicht der Natur zugehörig, soweit die Ehe ein Sakrament ist. Seitdem also die Ehe Sakrament geworden ist, kann nicht von der Untrennbarkeit dispensiert werden; außer vielleicht in der zweiten obigen Weise der Dispens, insoweit Gott selber wie durch ein Wunder unmittelbar dispensiert.

Dritter Artikel.

Das Entlassen der Frau unter dem Gesetze Mosis.

a) Dies war damals erlaubt. Denn:

I. Es stimmt zu wer nicht verhindert, da er verhindern kann. Zustimmen aber etwas Unerlaubtem ist unerlaubt. Da also Moses das Verabschieden der Frau nicht verboten hat und dabei nicht sündigte, ist doch „das Gesetz heilig" (Röm. 7.), so war solches Verabschieden oder Entlassen manchmal erlaubt.

II. Malachias (2, 16.) sagt: „Wenn du sie hassest, entlasse sie." Die Propheten aber sprachen, vom heiligen Geiste erleuchtet. Also war das Entlassen der Frau nicht unerlaubt.

III. Chrysostomus sagt (hom. 32. in op. imp.): „Wie die Apostel die zweite Hochzeit gestatteten, so Moses den Scheidebrief."

IV. Auf der anderen Seite „ist der Scheidebrief ihnen gegeben worden wegen ihrer Herzenshärte" (Matth. 19.). Diese aber entschuldigt nicht von Sünde; also auch nicht das Gesetz rücksichtlich des Scheidebriefes.

V. Chrysostomus sagt (l. c.): „Moses zeigte dadurch daß er den Scheidebrief erlaubte, nicht die Gerechtigkeit; sondern er entfernte von der Sünde die Sündenschuld, so daß, insoweit die Juden in dieser Weise gemäß dem Gesetze handelten, ihre Sünde nicht Sünde zu sein schien."

b) Ich antworte: Einige sagen, die Sünde wäre trotz des Scheidebriefes geblieben, aber die Strafe nach dem Gesetze wäre erlassen worden; danach hätte also Moses erlaubt, einen Scheidebrief zu geben. Sie nehmen vier Art und Weisen zu erlauben an: 1. Gemäß dem Mangel eines Gebotes, so daß, weil das größere Gut nicht vorgeschrieben wird, das geringere erlaubt erscheint; wie der Apostel die Jungfräulichkeit nicht vorschrieb und somit die Ehe erlaubte (1. Kor. 7.); — 2. gemäß dem Mangel eines Verbotes, wie Manches erlaubt ist, weil es nicht verboten erscheint; — 3. gemäß dem Mangel des Zwanges und so werden alle Sünden von Gott zugelassen, insoweit Er sie nicht hindert, da Er sie hindern kann; — 4. gemäß dem Mangel einer Strafe; und so soll der Scheidebrief erlaubt gewesen sein. Damit sollte nicht ein größeres Gut erreicht, wie beim Gestatten der Vielweiberei; sondern ein größeres Übel verhütet werden, nämlich der Gattenmord. Zu letzterem waren die Juden hingeneigt wegen des Verderbtseins ihrer Abwehrkraft, der irascibilis. So war es ihnen erlaubt, Zinsen zu nehmen wegen eines gewissen Verderbtseins ihrer Begehrkraft, damit sie nicht nämlich von ihren Brüdern Zinsen nähmen; und wie wegen des Verderbtseins ihres vernünftigen Teiles ihnen erlaubt war das Opfer der Eifersucht, damit nicht bloßes Mutmaßen bei ihnen das Urteil verderbe.

Weil aber das Gesetz, obgleich es nicht Gnade brachte, dazu gegeben war, daß es die Sünde zeigte, wie gemeinhin die Heiligen sagen; deshalb scheint es anderen, daß wenn die Juden beim Geben des Scheidebriefes gesündigt hätten, ihnen dies angekündigt werden mußte; nach Isai. 58.: „Verkünde meinem Volke seine Sünden." Sonst würden sie zu sehr vernachlässigt erscheinen, wenn das, was zum Heile notwendig war und was sie mit der natürlichen Vernunft nicht erkannten, ihnen nie verkündigt worden wäre. Dies kann aber nicht gesagt werden, weil die Gerechtigkeit des Gesetzes zur gegebenen Zeit beobachtet, das ewige Leben verdiente. Darum meinen sie, das Entlassen sei wohl an sich ein Übel, jedoch auf Grund der Erlaubnis Gottes etwas Gestattetes geworden. Sie führen dafür Chrysostomus an (l. c.): „Als der Gesetzgeber den Scheidebrief erlaubte, hat Er von der Sünde die Schuld entfernt." Beide Ansichten sind begründet; die erste wahrscheinlicher und allgemeiner.

c) I. Wer etwas hindern kann und es nicht hindert, sündigt nicht, wenn er, anstatt Besserung zu hoffen, fürchtet, das Übel zu vergrößern auf Veranlassung eines solchen Verbotes hin. So war es bei Moses, weshalb er, gestützt auf göttliche Autorität, den Scheidebrief nicht untersagte.

II. Ebenso sagten die Propheten unter dem Antriebe des heiligen Geistes nicht, daß es ein Gebot des heiligen Geistes sei, die Gattin zu entlassen; sondern sie bezeichneten dies als eine gewisse Erlaubnis, damit Schlimmeres verhütet werde.

III. Die Ähnlichkeit in dem beiderseitigen Gestatten bezieht sich nicht auf Alles, sondern nur auf die eine gleiche Ursache; nämlich um eine gewisse Schande oder Gefahr zu vermeiden.

IV. Die Härte des Herzens entschuldigte nicht; wohl aber die Erlaubnis, welche wegen dieser Härte gegeben worden. Denn Manches wird den gesunden verboten, was den körperlich kranken versagt wird; und doch sündigen die letzteren nicht, wenn sie von der Erlaubnis Gebrauch machen.

V. Es kann 1. etwas Gutes unterlassen werden um eines größeren Gutes willen; und dann wird die Unterlassung des ersteren zu etwas sittlich Anständigem und Geordnetem wegen der Beziehung zum größeren Gute; wie z. B. Jakob es unterließ, nur eine Frau zu haben um des größeren Gutes der Nachkommenschaft willen; — 2. kann etwas Gutes unterlassen werden, um ein Übel zu vermeiden; und dann hat diese Unterlassung, wenn sie kraft der gesetzlichen Autorität geschieht, nicht den Charakter der Schuld, aber sie erlangt damit noch nicht für sich allein den positiven Charakter von etwas sittlich Anständigem. Und so ward die Untrennbarkeit der Ehe im Gesetze Mosis unterlassen, um das größere Übel des Gattenmordes zu vermeiden. Deshalb sagt Chrysostomus, der Scheidebrief „habe von der Sünde die Schuld entfernt." Denn es blieb die innerliche Unordnung zwar im Scheidebriefe, weshalb dieser „Sünde" genannt wird; jedoch hatte derselbe weder eine zeitliche noch die ewige Strafe als eine ihm geschuldete zur Folge, insoweit er auf Grund der Dispens von seiten Gottes gegeben wurde. Deshalb sagt Chrysostomus, „der Scheidebrief sei erlaubt worden: ein Übel zwar, aber ein erlaubtes." Die aber der erstgenannten Ansicht sind, verstehen dies einzig von der zeitlichen Strafe, die wegen des Scheidebriefes aufhörte, verschuldet zu sein.

Vierter Artikel.

Die Wiederverheiratung nach dem Scheidebriefe.

a) Die geschiedene Frau konnte wieder heiraten. Denn:

I. Beim Scheidebriefe war mehr entscheidend die Bosheit des Mannes, der ihn gab; wie die der Frau, welche ihn erhielt. Der Mann aber konnte wieder heiraten; also auch die Frau.

II. Nach Augustin (de bono conjug. 15 et 18.) „war nicht Sünde was Sitte war" (rücksichtlich dessen daß man zwei Frauen haben konnte). Zur Zeit des Gesetzes aber war es Sitte, daß die geschiedene einen anderen Mann nahm, nach Deut. 24.: „Wenn die getrennte herausgegangen ist und einen anderen Mann nimmt."

III. Der Herr rechnet dies (Matth. 5.) zur überfließenden Gerechtigkeit des Neuen Bundes, daß die verschmähte Gattin keinen zweiten Mann nimmt. Also war es im Alten Bunde gestattet.

IV. Auf der anderen Seite heißt es Matth. 5.: „Wer die geschiedene nimmt, treibt Unzucht," die nie erlaubt war im Alten Bunde.

V. Nach Deut. 24. war die geschiedene Frau, welche einen anderen Mann nahm, „befleckt und abscheulich vor dem Herrn."

b) Ich antworte; nach der ersten Ansicht sündigte die Frau, wenn sie nach der Scheidung einen anderen Mann nahm; denn „das Weib ist gebunden an das Gesetz des Mannes, so lange der Mann lebt" (Röm. 7.). Nach der zweiten war es der Frau ebenso wie dem Manne erlaubt, nach der Scheidung sich wieder zu verheiraten; denn die Untrennbarkeit der Ehe war entfernt durch die Dispens von seiten Gottes, und nur unter der ungestörten Geltung der Untrennbarkeit gilt das Wort des Apostels.

Wir antworten nach beiden Seiten also hin.

c) I. Der Mann konnte mehrere Frauen haben kraft göttlicher Dispens; niemals aber die Frau mehrere Männer. Also konnte der Mann, während die Ehe mit der ersten blieb, nach deren Entlassung eine andere nehmen; nicht aber umgekehrt.

II. Da steht „Sitte" (mos) nicht für Gewohnheit, sondern für „anständig", „ehrbar"; wie man von einem gutgesitteten spricht.

III. Der Herr zeigt da, daß das Neue Gesetz höher stehe wie das Alte, nicht bloß mit Rücksicht auf jene Dinge, welche das Alte Gesetz als erlaubt hinstellte und denen das Neue die evangelischen Räte hinzufügte; sondern auch mit Rücksicht auf das, was im Alten Bunde an sich bereits unerlaubt war, aber wegen schlechten Auslegens von vielen für erlaubt gehalten wurde; wie dies beim Hasse des Feindes klar ist und ebenso beim Scheidebriefe.

IV. Das Wort des Herrn gilt vom Neuen Bunde. Und ebenso das Wort des heiligen Chrysostomus (hom. 12. in op. imp.): „Wer gemäß dem Gesetze die Gattin entläßt, begeht vier Sünden: Er ist vor Gott Mörder (da er den Vorsatz hat, die Gattin zu töten, wenn er sie nicht entlassen könnte); er entläßt sie, trotzdem sie nicht unzüchtig war (denn nur in diesem Falle erlaubt dies das Evangelium); er macht sie zur Ehebrecherin; und ebenso jenen, den sie heiratet."

V. „Befleckt" steht hier, weil sie früher „befleckt" war und er sie

deshalb entlassen hat. Oder „befleckt“ bedeutet nur eine äußerliche Irregularität des Gesetzes; wie jener „befleckt“ war, der einen toten, aussätzigen 2c. berührte. So stand es auch dem Priester nicht frei, eine Witwe zu heiraten.

Fünfter Artikel.

Der Mann konnte die von ihm geschiedene nicht wieder annehmen.

a) Dies konnte er. Denn:

I. Was schlecht geschehen ist, kann man zurücknehmen oder bessern. Es war aber der Scheidebrief ein Übel.

II. Man darf dem Sünder oder Beleidiger verzeihen. Also konnte der Mann die um Verzeihung bittende Frau wieder annehmen.

III. „Befleckt“ wird die Frau nach Deut. 24. erst genannt, nachdem sie einen anderen Mann genommen. Also vorher konnte sie wieder zum Manne zurückkehren.

Auf der anderen Seite steht ausdrücklich Deut. 24, 4.

b) Ich antworte, betreffs des Scheidebriefes sei etwas Zweifaches erlaubt gewesen: 1. die Gattin zu entlassen; 2. daß sie mit einem anderen sich verbinde; — und etwas Zweifaches vorgeschrieben: 1. den Scheidebrief zu schreiben; und 2. die Gattin nicht wieder anzunehmen. Nach der (Art. 4.) erstgenannten Ansicht ward Letzteres vorgeschrieben als Strafe für die Frau, die einen anderen geheiratet und sich dadurch befleckt hatte; — nach der zweitgenannten, damit der Mann nicht leichthin seine Gattin verschmähe, die er nicht wieder zurücknehmen konnte.

c) I. Um dieses Übel eben des Entlassens der Frau zu hindern, wurde befohlen, sie könne nicht zurückgenommen werden.

II. Man kann immer die Abneigung im Herzen überwinden, aber nicht immer der von Gott bestimmten Strafe durch die Reue entgehen.

III. Einige sagen, nur wenn die Frau sich wiederverheiratet hatte, war es als Strafe für den freiwilligen Ehebruch verboten, daß die Frau vom Manne wieder angenommen würde. Andere sagen, das Gesetz mache diese Unterscheidung nicht und verbiete ganz allgemein, die verschmähte wieder zu nehmen; die Befleckung beziehe sich nicht auf eine Verschuldung, sondern auf die Strafe (s. oben).

Sechster Artikel.

Die Ursache des Scheidebriefes.

a) Dies war der Haß. Denn:

I. Malach. 2. heißt es: „Wenn du sie hassest, entlasse sie.“

II. Deut. 24.: „Wenn sie nicht Gnade findet vor deinen Augen wegen irgend einer Häßlichkeit an ihr.“

III. Auf der anderen Seite sind Unfruchtbarkeit und Unzucht mehr im Gegensatze zur Ehe wie Haß.

IV. Der Haß kann durch die Tugend des gehaßten Teiles verursacht werden. Also hätte der Mann eine Frau wegen ihrer Tugend verschmähen können.

V. Deut. 22. heißt es: „Wenn ein Mann eine Frau nimmt und nachher sie haßt und Gründe sucht um sie zu entlassen und ihr vorwirft, sie hätte vor der Ehe Unzucht getrieben und dies nicht beweisen kann; so soll er geschlagen werden und hundert Säckel Silber zahlen und niemals soll er sie entlassen können." Also war Haß kein hinreichender Beweggrund für den Scheidebrief.

b) Ich antworte, die Ursache für den Scheidebrief war nach den heiligen die Vermeidung des Gattenmordes. Die nächste Ursache nun des Mordes ist der Haß. Also ist die nächste Ursache des Scheidebriefes der Haß. Dieser aber wird von einer anderen Ursache her erzeugt, wie dies auch bei der Liebe der Fall ist. Deshalb muß man noch andere entferntere Ursachen suchen. Denn Augustin sagt (I. de serm. dom. in monte c. 14. zu Deut. 24.): „Viele Ursachen gab es im Gesetze, um die Gattin zu entlassen; die Unzucht allein nimmt Christus aus, die übrigen soll man um der Treue und der Reinheit der Ehe willen geduldig ertragen." Diese Ursachen sind z. B.: Häßlichkeit, ein bemerklicher Fehler, Krankheit am Körper; Unzucht oder dgl. in der Seele, was Unehrbarkeit im Bereiche des Sittlichen zur Folge hat. Andere aber beschränken mehr diese Ursachen und sagen, nur wegen einer Ursache, die nach der Ehe zum Vorschein gekommen wäre, sei es gestattet gewesen, die Frau zu entlassen; — und zwar nur wenn das Beste der Nachkommenschaft gehindert worden wäre, wie durch den Aussatz, die Unfruchtbarkeit am Leibe, durch schlechte Sitten in der Seele, welche die Kinder hätten nachahmen können.

c) I. und II. Wird zugestanden.

III. Das sind entferntere Ursachen für den Haß.

IV. Die Tugend macht liebwert; also wegen ihrer an und für sich wird niemand gehaßt.

V. Dies ward als Strafe für den Mann bestimmt; sowie die gleiche Strafe bestand, wenn er ein Mädchen entehrt hatte.

Siebenter Artikel.

Das Aufschreiben dieser Ursachen.

a) Sie mußten aufgeschrieben werden. Denn:

I. Durch das im Scheidebriefe Geschriebene wurde der Mann von der Strafe des Gesetzes frei. Also mußten da die genügenden Ursachen aufgeschrieben stehen.

II. Deshalb bestand dieser Brief, damit die Ursachen eben offen vorlägen. Also wäre er im anderen Falle unnötig gewesen.

Auf der anderen Seite waren die Ursachen des Entlassens hinreichend oder nicht. Waren sie hinreichend, so würde der Frau der Weg verschlossen worden sein, um eine zweite Heirat einzugehen, die ihr vom Gesetze doch gestattet war; — waren sie nicht hinreichend, so wäre gezeigt worden, wie ungerecht die Scheidung war; und somit wäre sie ungültig gewesen.

b) Ich antworte; die Ursachen waren nicht einzeln besonders aufgeführt, sondern im allgemeinen angegeben, damit die Gerechtigkeit der Scheidung klar werde.

Nach Josephus (4. Antiq. 6.) geschah dies, damit die Frau eine

zweite Ehe eingehen könne, wenn sie den Scheidebrief zeige; sonst hätte man ihr nicht geglaubt. Deshalb stand darin: „Ich verspreche dir, daß ich niemals mehr mit dir zusammenkommen werde." Nach Augustin (19. cont. Faustum. 26.) ward deshalb der Scheidebrief geschrieben, „damit bei dem dadurch entstehenden Verzuge und auf den etwaigen Rat der Schreiber hin der Mann von seinem Vornehmen abstehe."

c) Damit erledigt.

Achtundsechzigstes Kapitel.

Über die unehelichen Kinder.

Erster Artikel.

Die nicht kraft einer Ehe geborenen Kinder sind illegitim oder ungesetzmäßig.

a) Dies sagt man mit Unrecht. Denn:

I. Jedes Kind wird zum mindesten geboren nach dem Gesetze der Natur.

II. Manchmal ist ein Kind in einer Ehe geboren, die vor der Kirche abgeschlossen wurde und die doch nicht dem inneren Wesen nach eine wahre Ehe ist, weil das sie trennende Hindernis nicht gewußt wurde. Solche Kinder sind außerhalb einer wahren Ehe geboren und sind doch legitime.

„Illegitim" heißt auf der anderen Seite das, was gegen das Gesetz ist. Kinder aber, die außerhalb der Ehe geboren werden, sind gegen das Gesetz geboren.

b) Ich antworte, ein vierfacher Zustand könne hier unterschieden werden: 1. Es giebt Kinder, die natürlich und legitim geboren werden; sie stammen aus einer wahren und legitimen Ehe; — 2. es giebt Kinder, die natürlich und nicht legitim geboren werden; sie stammen aus einfacher Unzucht; — 3. andere sind legitim und nicht natürlich, wie die Adoptivkinder; — 4. andere sind geboren weder angemessen dem Gesetze der Natur noch dem positiven Gesetze, wie die aus Ehebruch oder Schändung erzeugten.

c) I. Solche Kinder werden geboren gemäß dem Gesetze der Natur, soweit dieses den Thieren und Menschen gemeinsam ist; nicht aber gemäß dem Gesetze der Natur, soweit dieses den Menschen allein angeht, denn Unzucht, Ehebruch ꝛc. sind gegen das Naturgesetz.

II. Die thatsächliche, nicht gewollte Unkenntnis entschuldigt das an sich unerlaubte fleischliche Zusammenleben. Solche Kinder also wie die da aufgeführten sind legitim, soweit die Eltern nicht wissen, daß ihre vor der Kirche geschlossene Ehe null und nichtig ist. Wissen sie dies, so sündigen

sie im fleischlichen Zusammenleben und die Kinder sind illegitim. Wissen sie es nicht, aber schließen eine geheime Ehe, so sind sie auch nicht entschuldigt; denn eine solche Unkenntnis erscheint als eine gewollte.

Zweiter Artikel.

Die illegitimen Kinder haben mit Recht verschiedene Nachteile wegen ihrer Geburt.

a) Dies ist nicht recht. Denn:

I. Nach Ezech. 18. soll das Kind nicht tragen die Missethat des Vaters.

II. Gott verleiht seine natürlichen Gaben gleichmäßig den legitim und den nicht legitim geborenen Kindern. Ihn also muß die menschliche Gerechtigkeit nachahmen.

Auf der anderen Seite gab nach Gen. 23. Abraham alle seine Güter dem Isaak und den Kindern der Kebsweiber gab er Geschenke; und trotzdem waren diese noch nicht aus unerlaubter Verbindung geboren. Also haben um so mehr Nachteile Kinder, die da Früchte der Unzucht sind.

b) Ich antworte; insoweit ein Nachteil in Betracht kommt, der dadurch entsteht, daß man etwas sonst Geschuldetes entfernt, haben die illegitimen Kinder keinerlei Nachteil. Kommt jedoch ein Nachteil in Betracht, der dadurch entsteht, daß man etwas entzieht, was man nicht geben mußte, aber hätte geben können, so erleiden die unehelichen Kinder mancherlei Nachteile: 1. weil sie nicht zu öffentlichen Ämtern und Thätigkeiten zugelassen werden, da diese eine gewisse Ehrbarkeit verlangen in denen, die darin thätig sind; — 2. weil sie zum väterlichen Erbe nicht zugelassen werden, wenn auch die Eltern nach dem Naturrechte für sie sorgen müssen.

c) I. Ein Nachteil im letztgenannten Sinne ist keine Strafe. So ist es keine Strafe, daß einer, der da Sohn des Königs ist, nicht als Erbe des Königreichs dem Vater nachfolgt, weil er nicht der erstgeborene ist. Weil also ein illegitimes Kind kein legitimes ist, so gebührt ihm nicht, was den legitimen gebührt.

II. Die Unzucht ist nicht gegen das Gesetz als ausgehend von der natürlichen Zeugungskraft, sondern als ausgehend vom verdorbenen freien Willen. Was also durch den natürlichen Ursprung erlangt wird, darin erleidet das illegitime Kind keinen Nachteil; sondern in dem vielmehr, was kraft des freien Willens geschieht oder besessen wird.

Dritter Artikel.

Ein uneheliches Kind kann legitimiert werden.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Ein eheliches Kind kann niemals ein illegitimes werden; also auch nicht umgekehrt.

II. Das unerlaubte Zusammenleben wird nie ein erlaubtes. Also wird die Frucht nie legitim.

Auf der anderen Seite kann das, was das Gesetz aufstellt, auch

wieder das Gesetz aufheben. Die Illegitimität aber kommt vom positiven Gesetze; also kann dieses auch wieder sie aufheben.

b) Ich antworte; das illegitime Kind könne insoweit legitimiert werden als jener, der die Autorität hat, die Nachteile aufhebt, welche das Gesetz verhängt. Und so sind zwei Weisen der Legitimation nach den Kanones: 1. Wenn jemand die Person, mit der er ein illegitimes Kind gezeugt, zur Gattin macht, sobald dies kein Ehebruch war; — 2. wenn der Papst dispensiert. Vier Weisen kennt das bürgerliche Gesetz: 1. Wenn der Vater des illegitimen Kindes dieses dem königlichen Hofe darbietet; dann wird es legitimiert durch die Ehrbarkeit und den Glanz des königlichen Hofes; — 2. wenn der Vater es im Testamente zum gesetzmäßigen Erben macht und das betreffende Kind dann das Testament dem Könige zur Bestätigung vorlegt; — 3. wenn kein anderes legitimes Kind da ist und das illegitime sich zur Verfügung des Königs stellt; — 4. wenn in öffentlicher Urkunde oder mit drei Zeugen der Vater es als sein Kind anerkennt.

c) I. Es kann jemandem ohne Ungerechtigkeit Gnade erwiesen; es kann aber niemand ohne Schuld benachteiligt werden. Man darf also ein illegitimes Kind legitimieren; aber nicht umgekehrt. Nun lesen wir wohl, daß bisweilen jemandem auf seine Schuld hin das Erbe entzogen wird; illegitim jedoch wird nie ein legitim geborenes Kind, weil es eben eine legitime Geburt hatte.

II. Das unerlaubte fleischliche Zusammenleben ist untrennbar von einem moralischen Mangel, durch den es in Gegensatz tritt zum Gesetze; und sonach kann so etwas nie legitimiert werden. Ein solcher untrennbarer Mangel wohnt dem illegitimen Kinde nie inne.

Wir haben die Artikel des heiligen Thomas über das Sakrament der Ehe unverkürzt wiedergegeben, trotzdem in diesem Punkte durch das Konzil von Trient eine tiefeinschneidende Änderung des positiven Rechts eingetreten ist. Das trennende Ehehindernis der Klandestinität, wie es vom Konzil aufgestellt worden, macht den Unterschied, welchen Thomas, zumal bei der Bigamie, hervorhebt zwischen „thatsächlicher Ehe" und reiner Unzucht, überflüssig. Die Änderungen, welche im Eherechte infolge dessen sowie infolge anderer minder wichtiger Bestimmungen seit dem Konzil von Trient sich geltend gemacht, ausdrücklich vorzulegen, erlaubte weder der Umfang dieses Werkes noch der Zweck desselben. Die Tiefe der Darstellung des Wesenscharakters der Ehe als eines Sakramentes; die eigenartige Verbindung, welche nach Thomas gerade durch das Sakrament der Ehe zwischen der Natur und der Gnade Christi hergestellt worden; die Entscheidung, welche in dieser Art der Darstellung für die Frage nach dem Spender oder minister des Sakramentes der Ehe liegt; — dies Alles bleibt, auch nach dem Konzil von Trient, in vollster Wirkung und sichert den dauernden Wert der Auseinandersetzungen des Aquinaten. Wir glauben, die theologische Wissenschaft könne nur gewinnen, wenn sie in ihrer Behandlung des Ehesakramentes sich von neuem ganz auf den Boden der principiellen

Darlegung des heiligen Thomas ſtellt; wir wollten deshalb nicht jene Artikel auslaſſen, die für heute ihrer äußeren Form und ihrem ſchließlichen Ergebniſſe nach in etwa unnütz geworden ſind. Denn auch in ihnen ſcheint bei der innerlichen Begründung immer wieder jener große einheitliche Geſichtspunkt durch, unter dem Thomas alle jene weit ausgreifenden Beziehungen des Eheſakramentes zu beherrſchen weiß.

Wir werden auf dieſen hohen einheitlichen Geſichtspunkt im Zuſatzbande zum dritten Teile zurückkommen, wenn wir die Verbindung von Natur und Gnade, wie die Sakramente ſie geben, behandeln werden. Die Ehe nimmt da einen hervorragenden Platz ein.

Die Frage nach dem Spender oder minister des Sakramentes der Ehe wird dort nach den offenbarſten Stellen des heiligen Thomas ebenfalls zur ausführlichen Behandlung gelangen.

Gehen wir nun zur **Schlußabhandlung** im Texte des heiligen Thomas über: zu der von den letzten Dingen.

Schlußabhandlung.

Die letzten Dinge.

Nachdem wir nun gesprochen haben von den Sakramenten, durch welche der Mensch befreit wird vom Tode der Schuld, ist der Reihenfolge gemäß zu behandeln die Auferstehung, durch die der Mensch befreit wird vom Tode als der für die Sünde bestimmten Strafe.

Dreierlei ist hier zu betrachten: 1. Das, was der Auferstehung vorangeht; — 2. das, was sie begleitet; — 3. das, was ihr folgt. Unter dem, was der Auferstehung vorangeht, wird unserer Betrachtung unterliegen: a) Der Aufenthaltsort, welcher den Seelen nach dem Tode angewiesen wird; — b) die Beschaffenheit der vom Leibe getrennten Seelen und die ihnen auferlegte Strafe; — c) das Gebet der Fürbitte für sie von seiten der noch lebenden; — d) das Gebet der heiligen im Himmel; — e) die Zeichen und Wunder, die dem allgemeinen Weltgerichte vorangehen werden; — f) das Feuer, welches vor dem Antlitze des Herrn die Welt verzehren wird.

Neunundsechzigstes Kapitel.

Das Verbleiben der Seele nach dem Tode.

Erster Artikel.

Die Aufenthaltsorte nach dem Tode.

a) Es giebt für die getrennte Seele gar keinen Ort, an dem sie wäre. Denn:

I. Nach Boëtius (de hebdom.) „ist es eine bei den weisen ganz übereinstimmende Auffassung, daß unkörperliche Wesen nicht an einem Orte sind.“ Augustin sagt ebenso (2. sup. Gen. ad litt. 32.): „Sogleich kann da geantwortet werden, zu körperlichen Orten begebe sich die Seele nur wenn sie mit einem Körper behaftet ist; oder sie begebe sich dahin nicht wie ein Körper.“ Die Seelen aber nach dem Tode haben keinen Körper. Lächerlicherweise also weist man den getrennten Seelen einen Ort an.

II. Was einen bestimmten Ort hat, dies kommt mehr überein mit diesem Orte als mit einem anderen. Geistige Substanzen aber, wie die Seele ohne den Leib, haben keinerlei Beziehung zu dem einen bestimmten Orte vielmehr wie zum anderen; denn von allen körperlichen Ortsbestimmungen sind sie losgelöst. Also ist ihnen ein bestimmter Aufenthaltsort nicht zuzuweisen.

III. Den getrennten Seelen gereicht Alles, was ihnen nach dem Tode zukommt, entweder zum Lohne oder zur Strafe. Ein körperlicher Ort aber kann für sie weder Lohn noch Strafe sein, da sie nichts von den Körpern her empfangen.

Auf der anderen Seite ist der Feuerhimmel (coelum empyreum) ein körperlicher Ort; und doch wird derselbe den Engeln zugewiesen, die gleich nach der Erschaffung ihn anfüllten.

Gregor der Große erzählt (4. dial. 23, 29, 30. et 40.), wie die Seelen nach dem Tode zu verschiedenen Orten hingeführt werden; die Seele des Königs Theodorich z. B. sei in die Hölle gestürzt worden, und Germanus, Bischof von Capua, habe den Paschasius in den Bädern gefunden.

b) Ich antworte; freilich hängen die unkörperlichen Substanzen ihrem Wesen nach nicht von einem Körper ab; jedoch wird alles Körperliche von Gott vermittelst der geistigen Substanzen regiert (Aug. 3. de Trin. 4. et 5.; Greg. 4. dial. 5.). Und deshalb besteht trotzdem eine gewisse Beziehung der geistigen Substanzen zu den körperlichen auf Grund einer gewissen Übereinstimmung, so daß würdigere Substanzen zu würdigeren Körpern in Beziehung stehen. Darum haben auch die Philosophen gemäß der Ordnung der beweglichen Körper aufgestellt die Ordnung unter den von allem Körperlichen in ihrem Wesen getrennten Substanzen. Und in dieser Weise werden den Seelen nach dem Tode körperliche Orte zugeteilt; — nicht etwa weil diese Seelen innerlich die Wesensform von Körpern bildeten wie hier auf Erden, oder einen gewissen Bereich von Körperlichem in Bewegung setzten wie die Engel; sondern auf Grund einer gewissen Übereinstimmung im Grade der Würde, in der Weise wie überhaupt unkörperliche Dinge an einem Orte sein können. Je mehr sie also Gott näher stehen, dem seiner Würde gemäß die Höhe entspricht, wird ja der Himmel sein Sitz genannt (Ps. 102 und Isai. 66.); desto mehr wird den getrennten Seelen, die am vollkommenen Anschauen Gottes Anteil haben, der Himmel als Sitz zugewiesen; jenen Seelen aber, die ein Hindernis für dieses Anschauen in sich haben, der dem Himmel, also der Höhe, entgegengesetzte Ort.

c) I. Die unkörperlichen Wesen sind nicht im Orte in einer uns bekannten und unserer Anschauungsart geläufigen Weise, wie wir gewohnt sind zu sagen, ein Körper sei im Orte. Sie sind jedoch im Orte, wie dies der besonderen Art ihrer Substanz zukommt, wenn diese Art und Weise des örtlichen Seins auch nicht uns voll bekannt ist.

II. Es giebt eine doppelte Art Beziehung oder Übereinkommen; nämlich 1. so, daß an der einen selben Eigenschaft teilgenommen und dadurch die Ähnlichkeit hergestellt wird, wie z. B. alle warmen Dinge insoweit übereinkommen als sie warm sind; und eine solche übereinstimmende Beziehung besteht nicht zwischen einem Orte und den geistigen Substanzen; — 2. so, daß ein gewisses Verhältnis für dieses Übereinstimmen oder diese Ähnlichkeit die Ursache ist. Danach werden ja überhaupt in der Schrift die körperlichen Dinge auf die geistigen bezogen. So wird Gott als Sonne bezeichnet, weil Er das Princip alles geistigen Lebens ist wie die Sonne

das Princip alles körperlichen irdischen Lebens. In dieser Weise kommen gewisse Seelen in ihrem Zustande überein mit gewissen Orten; wie die geistig erleuchteten Seelen mit lichtvollen Orten, geistig durch die Schuld verfinsterte mit dunklen Orten.

III. Die getrennte Seele empfängt nichts von körperlichen Orten, in der Weise wie Körper empfangen, die von ihren Orten zusammengehalten und eingeschlossen werden. Wohl aber haben diese Seelen von ihrem Orte aus Strafe oder Lohn, insoweit sie erkennen, daß sie so oder so bestimmten Orten zugeteilt sind und deshalb darüber Schmerz oder Freude haben.

Zweiter Artikel.

Die Seelen gehen sogleich in die Hölle oder in den Himmel, wenn im letzteren Falle nicht etwas zu reinigen übrig bleibt.

a) Keine Seele kommt gleich nach dem Tode in den Himmel oder in die Hölle. Denn:

I. Zu Ps. 36. (Adhuc pusillum et non erit peccator) sagt Augustin: „Die heiligen werden befreit am Ende des Lebens; nach diesem Leben aber werden sie noch nicht da sein, wo jene sein werden: Kommt, gesegnete meines Vaters.“ Diese letzteren nun werden im Himmel sein. Also vor dem Ende der Welt kommt niemand in den Himmel.

II. Augustin schreibt (Enchir. c. 109.): „Die Zeit hindurch, welche verläuft zwischen dem Tode des Menschen und der letzten Auferstehung, werden die Seelen sein in verborgenen Aufenthaltsorten; eine jede wie sie es verdient, in der Ruhe oder in der Qual.“ Diese Aufenthaltsorte aber sind nicht der Himmel oder die Hölle; denn da werden die Seelen auch nach der Auferstehung sein und so würde unnützerweise die Zeit vor und nach der Auferstehung unterschieden werden. Weder also im Himmel noch in der Hölle werden sie vor der Auferstehung bis zum Tage des Gerichts sein.

III. Größer ist die Herrlichkeit der Seele wie die des Körpers. Die Herrlichkeit des Körpers aber wird allen zugleich zu teil werden, damit „auf Grund der gemeinsamen Freude die Freude jedes einzelnen größer sei“ (Glosse zu Hebr. 11. Deo pro nobis aliquid melius providente). Also um so mehr muß die Herrlichkeit der Seele aufgeschoben werden.

IV. Die Strafe und der Lohn, die durch den Spruch des Richters bestimmt werden, dürfen dem Richterspruche nicht vorangehen. Im letzten Gerichte aber erst wird nach Matth. 25. den einen der Lohn des ewigen Lebens, den anderen die Strafe ewigen Feuers zugesprochen werden.

Auf der anderen Seite heißt es 2. Kor. 5.: „Wenn das irdische Haus unserer Wohnung zerstört wird, haben wir eine Wohnung, die nicht Menschenhände gemacht haben, sondern die im Himmel uns aufbewahrt ist.“ Ist also das Fleisch zerfallen, so haben wir die Wohnung im Himmel.

Phil. 1. sagt der Apostel: „Ich wünsche, aufgelöst zu werden und mit Christo zu sein;“ wozu Gregor bemerkt (4. dial. 25.): „Wer also zweifellos festhält, Christus sei im Himmel; der kann nicht leugnen, daß die Seele des heiligen Paulus im Himmel sei.“ Ebenso heißt es Luk. 16.: „Es starb auch der reiche; und er ward begraben in der Hölle.“ Also kommen die Seelen der Sünder sogleich in die Hölle.

b) Ich antworte; wie es leichte und schwere Körper giebt, die also

von selbst entweder nach oben gehen oder nach unten als nach dem Abschlusse ihrer Bewegung dem Orte nach; so giebt es in den Seelen Verdienst und Mißverdienst, wodurch die Seelen zum Lohne oder zur Strafe gelangen, nämlich zum Abschlusse ihrer Thätigkeiten. Wie also ein schwerer oder leichter Körper sogleich an ihren Ort gelangen, wenn sie nicht gehindert werden; so gelangen die Seelen, nachdem sie die Fessel des Fleisches abgeworfen, wodurch sie auf dem irdischen Pilgerwege festgehalten wurden, sogleich zum Lohne oder zur Strafe, wenn kein Hindernis entgegensteht; wie z. B. die Besitznahme des Himmelreiches, als der Belohnung, manchmal gehindert wird durch läßliche Sünden, die erst gereinigt werden müssen, weshalb der Lohn aufgeschoben wird. Und da nun der Ort entspricht dem Lohne oder der Strafe, so wird die betreffende Seele entweder sogleich in die Hölle gestürzt oder in den Himmel erhoben; wenn nicht vorher die Seele noch gereinigt werden muß. Dieser Wahrheit stimmen sowohl die heiligen Schriften wie die heiligen Väter ganz offenbar zu, so daß das Gegenteil als Häresie zu betrachten ist (vgl. Gregor. 4. dial. 26. et 28.; de eccl. dogm. c. 88.).

c) I. Augustin fügt erklärend selber hinzu: „d. h. du wirst nicht das doppelte Kleid der Herrlichkeit haben (für Seele und Leib), wie dies die heiligen nach der Auferstehung besitzen werden."

II. Unter jenen verborgenen Aufenthaltsorten ist auch Himmel und Hölle zu verstehen. Nur deshalb wird die Zeit vor und die Zeit nach der Auferstehung unterschieden, weil die Seelen vorher nicht mit ihrem Leibe da existieren werden; und weil heilige an einem gewissen Aufenthaltsorte jetzt sind, wo nach der Auferstehung keine mehr sein werden.

III. Gemäß dem Körper haben die Menschen einen gewissen Zusammenhang untereinander. Danach heißt es Act. 17.: „Von einem her hat Gott das Menschengeschlecht gemacht." Die Seelen aber bildet Gott eine jede für sich allein, so daß da kein solcher Zusammenhang besteht, dem gemäß alle Seelen zusammen verherrlicht werden müßten; wie dies mit Rücksicht auf die Körper mehr entspricht.

Zudem ist die Herrlichkeit des Leibes nicht so wesentlich wie die der Seele. Größeren Nachteil also hätten die heiligen, wenn die Verherrlichung ihrer Seelen aufgeschoben würde.

IV. Darauf antwortet Gregor (4. dial. 25.): „Wenn also die Seelen der gerechten bereits jetzt im Himmel sind, was soll dies heißen, daß sie erst am Tage des Gerichts für ihre Gerechtigkeit werden belohnt werden? Dies nämlich dient als Vermehrung ihrer Herrlichkeit, daß jetzt die Seelen allein, dann aber auch die Körper genießen werden nie endender Seligkeit; so daß sie im selben Fleische sich freuen werden, in welchem sie zur Ehre des Herrn gearbeitet haben." Ähnlich für die verdammten.

Dritter Artikel.

Das Verbleiben der Seelen im Himmel oder in der Hölle.

a) Sie können diese Orte nicht verlassen. Denn:

1. Augustin sagt (de cura pro mort. 13.): „Wenn die Seelen der verstorbenen bei den Angelegenheiten der noch lebenden gegenwärtig wären, damit ich von Anderem schweige; so würde mich selber meine fromme Mutter

in keiner Nacht verlassen, die da zu Lande und zu Wasser mir gefolgt ist, damit sie bei mir sei." Also sind die Seelen nicht bei den noch lebenden gegenwärtig und somit verlassen sie nicht mehr ihren Ort.

II. Ps. 26 heißt es: „Damit ich wohne im Hause des Herrn alle Tage meines Lebens." Job 7.: „Der hinabsteigt zur Hölle, wird nicht wieder hinaufsteigen."

III. Die Aufenthaltsorte dienen den Seelen zum Lohne oder zur Strafe. Nach dem Tode aber wird weder der Lohn für die heiligen vermindert noch die Strafe für die verdammten.

IV. Auf der anderen Seite schreibt Hieronymus an Vigilantius: „Du sagst, entweder im Schoße Abrahams oder im Reinigungsorte oder unter dem Altare Gottes seien die Seelen der Apostel und Martyrer; und sie könnten nicht, wenn sie wollten, bei ihren eigenen Gräbern sein. Du also schreibst Gott ein Gesetz vor? Du legst den Aposteln Fesseln an? Gefangen sollen sie sein wie in einem Kerker bis zum jüngsten Tage, und nicht sollen sie mit ihrem Herrn sein, von denen geschrieben steht (Apok. 14.): Sie folgen dem Lamme, wohin auch immer es geht. Ist das Lamm überall, so auch die, welche mit Ihm sind; dies sagt die gesunde Vernunft." Also verlassen die Seelen ihre Aufenthaltsorte.

V. Hieronymus schreibt nochmals: „Der Teufel und seine Engel sollen überall auf dem Erdkreise herumschweifen, überall sollen sie mit unglaublicher Schnelligkeit gegenwärtig sein; — warum sollen dann aber die Martyrer, die ihr Blut vergossen haben, von engem Orte umschlossen und festgehalten werden und denselben nicht verlassen können?"

VI. Gregor beweist dieses selbe (4. dial. 26 et 40.) durch viele Beispiele von Erscheinungen der toten.

b) Ich antworte: Wird dieses Verlassen des Himmels oder der Hölle so verstanden, daß fortan für die betreffenden der ihnen gebührende Platz nicht mehr der Himmel sei oder die Hölle; so verläßt niemand diese Orte (Kap. 71 unten). Versteht man aber ein zeitweiliges Verlassen, so sind, wie Augustin sagt (l. c. c. 16.), „andere die Grenzen der menschlichen Dinge und andere sind die Zeichen göttlicher Gewalt; das Eine geschieht in natürlicher Weise, das Andere kraft eines Wunders." Gemäß dem natürlichen Verlaufe der Dinge verkehren die Seelen nicht mehr mit den auf Erden lebenden, da die Kenntnis der letzteren vom Sinne her beginnt und die vom Leibe getrennten Seelen ihrer Natur gemäß keinen Körper mehr haben. Gemäß der Anordnung der göttlichen Weisheit aber verlassen die Seelen manchmal ihren Ort und zeigen sich den Blicken der Menschen, wie Augustin (l. c.) erzählt vom Martyrer Felix, der den Bürgern von Nola sichtbar erschien als die Barbaren die Stadt belagerten. Und so können auch bisweilen, um die Menschen zu schrecken, die Seelen der verdammten erscheinen; und, um die Fürbitte der Menschen zu erflehen, die Seele im Fegfeuer (vgl. 4. dial. 36, 40, 55.). Der Unterschied jedoch besteht darin, daß die Heiligen erscheinen, wann sie wollen; nicht aber die verdammten. Denn wie die heiligen hier auf Erden kraft der zum Besten Anderer verliehenen unverdienten Gnade Wunder wirken, nicht aus eigener Kraft, sondern vermöge der Macht Gottes; — so ist es nicht unzuläßig, daß kraft der sie umschließenden und durchdringenden Herrlichkeit den heiligen eine gewisse Macht zu teil werde, vermöge deren sie den lebenden erscheinen können, wann sie wollen.

c) I. Augustin spricht vom gewöhnlichen natürlichen Verlaufe der Dinge. Doch wenn auch die heiligen erscheinen können kraft göttlicher Macht wie sie wollen, so folgt daraus nicht, daß sie so oft erscheinen wie als ob sie noch im Fleische lebten. Denn sie sind durchaus gleichförmig dem göttlichen Willen und somit erscheinen sie, so oft Gott es will.

II. Dies gilt davon, daß niemand mehr schlechthin den Himmel oder die Hölle verläßt.

III. Insoweit ist der Ort für die Seele Strafe oder Lohn, als diese darüber Schmerz hat oder Freude. Dies aber bleibt auch, wenn zeitweilig die betreffende Seele den entsprechenden Ort verläßt; denn sie weiß, daß ihr dieser Ort bestimmt bleibt. So wird die Ehre des Bischofs nicht dadurch vermindert, daß er nicht immer auf dem bischöflichen Throne in der Kirche sitzt.

IV. Hieronymus spricht vom Anwachs der Macht in den Aposteln und Martyrern auf Grund der Herrlichkeit, nicht vom natürlichen Verlaufe der Dinge. „Überall" will da heißen, daß sie überall da sein können wo sie wollen; nicht aber daß sie an allen Orten zugleich seien.

V. Es gilt nicht das Nämliche von den Engeln und den Teufeln, was von den heiligen und den verdammten. Denn die Engel und Teufel haben dieses Amt, daß sie den Menschen vorstehen und sie entweder unterstützen oder durch Versuchungen üben; was bei heiligen oder verdammten Menschen nicht der Fall ist. Die heiligen aber haben kraft der Herrlichkeit die Gewalt, sein zu können wo sie wollen; und davon spricht Hieronymus.

VI. Manchmal sind allerdings die Seelen der heiligen oder verdammten persönlich zugegen, wenn sie erscheinen; jedoch nicht immer. Denn bisweilen sind dies bloß entsprechende Phantasiebilder, sei es im Schlafen oder im Wachen, welche die guten oder bösen Geister in uns herstellen, um zu unterrichten oder zu täuschen. So erscheinen ja manchmal lebende Menschen im Traume, von denen es feststeht, daß sie nicht gegenwärtig seien, wie Augustin (l. c. c. 11 et 12.) mit Hilfe vieler Beispiele darthut.

Vierter Artikel.

Der Schoß Abrahams.

a) Derselbe fällt nicht zusammen mit der Hölle. Denn:

I. Augustin sagt (13. sup. Gen. ad litt. 35.): „Noch nicht habe ich gefunden, daß die Schrift einmal der Hölle im guten Sinne gedächte. Daß aber der Schoß Abrahams nichts Gutes bezeichne, und nicht jene Ruhe, wohin von den Engeln der arme getragen wurde; das kann nach meiner Meinung niemand auch nur anhören."

II. In der Hölle wird Gott nicht geschaut; wohl aber im Schoße Abrahams. Denn, schreibt Augustin (9 conf. 3.): „Mag sein was wolle das, was man Abrahams Schoß nennt; es lebt da mein Nebridius . . . . Er hört nicht mehr was ich spreche; aber der Mund seines Geistes hängt an deinem Quell und trinkt, so viel er kann, Weisheit gemäß seinem Hunger, ohne Ende glücklich."

III. Die Kirche betet nicht, daß jemand in die Hölle komme. Sie

betet aber, daß die Engel die Seele des verstorbenen tragen mögen in Abrahams Schoß.

Auf der anderen Seite wird Abrahams Schoß der Aufenthaltsort genannt, in welchen der arme Lazarus getragen ward. Er aber ward in die Hölle getragen, nach Gregor (20. moral. 25. ad Job. 30.: Ubi constituta est domus omni viventi): „Die Hölle war das Haus aller lebendigen vor Christi Ankunft."

Gen. 42. sagt Jakob: „Ihr werdet mit Schmerzen mein Greisenalter in die Hölle bringen." Also ward aus demselben Grunde Abraham in die Hölle gebracht; und ist somit Abrahams Schoß die Hölle.

b) Ich antworte, die Seelen der Menschen können einzig kraft des Verdienstes des Glaubens nach dem Tode in die ewige Ruhe eingehen; denn „der Gott sich nähern will, muß zuerst glauben" (Hebr. 11.). Das erste Beispiel des Glaubens nun gab Abraham, der zuerst von den ungläubigen sich trennte und das besondere Zeichen des Glaubens empfing. Deshalb wird die ewige Ruhe nach dem Tode auch „Schoß Abrahams" genannt (Aug. 12. sup. Gen. ad litt. 34.). Jedoch haben die Seelen der heiligen nicht zu aller Zeit die nämliche Ruhe gehabt. Denn vor der Ankunft Christi hatten sie zwar Ruhe von aller Pein, jedoch ward ihr Verlangen nach der Anschauung Gottes nicht gestillt; Letzteres geschieht nach der Ankunft Christi. Soweit also der Stand der heiligen vor der Ankunft Christi ein Stand der Ruhe war, wird er „Schoß Abrahams" genannt. Soweit noch etwas fehlte an der ewigen Ruhe, wird er „Vorhölle" genannt. Der Schoß Abrahams also und die Hölle (Vorhölle) war vor Christi Ankunft dasselbe auf Grund von etwas Äußerlichem, per accidens, und nicht dem Wesen nach. Jetzt ist Christus gekommen, somit jenes Äußerliche weggefallen und so ist in keiner Weise mehr der „Schoß Abrahams" die Hölle.

c) I. Was an Vollkommenheit im Stande der heiligen vor Christo war, begründet den Ausdruck „Abrahams Schoß"; — was da noch mangelte, begründet den Namen „Vorhölle". Und so hat der Schoß Abrahams keine schlimme Bedeutung und die Hölle keine gute. Es ist da eine Einheit auf Grund eines äußerlichen Umstandes, wie auseinandergesetzt.

II. Die Ruhe der heiligen nach dem Tode hatte noch einen Mangel an sich, bevor der Herr kam, so daß da, wie in der Hölle, Gott nicht geschaut wurde. Nach der Ankunft Christi besteht dieser Mangel nicht mehr; und somit wird der Schoß Abrahams in keiner Weise als „Hölle" bezeichnet.

III. Damit beantwortet. Deshalb sagt Beda zu Luk. 16: „Abrahams Schoß ist die Ruhe jener seligen armen, von denen es heißt: denn ihrer ist das Himmelreich."

Fünfter Artikel.

Die Vorhölle und die Hölle, wo die verdammten sind.

a) Beides ist dasselbe. Denn:

I. Christus, sagt man, hat die Hölle gebissen, aber nicht zerbissen. Also waren jene, die Christus aus der Hölle befreit hat, ein Teil derer, die in der Hölle waren. Da Er nun jene befreit hat, die in der Vorhölle oder im Limbus, waren, so ist diese dasselbe wie die Hölle.

II. „Christus ist zur Hölle hinabgestiegen," heißt es im Credo. Er ist aber nur bis zur Vorhölle hinabgestiegen.

III. Job sagt (17, 16.): „In die tiefste Hölle wird all das Meinige hinabsteigen." Job aber, der heilig und gerecht war, stieg in die Vorhölle.

Auf der anderen Seite sagt die Kirche im Totenoffizium: „In der Hölle ist keine Erlösung." Von der Vorhölle aber wurden die heiligen Vorväter erlöst. Also ist sie verschieden von der Hölle.

Augustin schreibt (12. sup. Gen. ad litt. 33.): „Wie jene Ruhe, welche der Anteil des Lazarus war, in der Hölle sein soll, sehe ich nicht." Die Seele des Lazarus aber stieg hinab zur Vorhölle.

b) Ich antworte, die Aufenthaltsorte der Seelen nach dem Tode können unterschieden werden entweder nach der Beschaffenheit des Ortes, insoweit in solchen Orten Strafen oder Belohnungen waren; oder nach der Lage des Ortes. Nach der erstgenannten Seite hin werden ohne Zweifel die Vorhölle und die Hölle unterschieden; — denn a) ist in der Hölle die Pein des Empfindens, die in der Vorhölle der heiligen Vorväter nicht sich fand; und b) ist in der Hölle ewige Pein, welche in der Vorhölle nicht war. Wird jedoch die Lage beachtet, so ist es wahrscheinlich, daß die Vorhölle nur eine Fortsetzung der Hölle ist, so daß der höhere Teil der letzteren eben Vorhölle genannt wird oder Limbus. Denn die in der Hölle sind haben verschiedene Schuld und somit auch verschiedene Strafe. Die schwereren Sünden finden ihre Strafe in dunkleren Orten. Da also in den heiligen Vorvätern höchst wenig von der Schuld war, so nahmen sie den höheren und minder dunklen Platz ein.

c) I. Insoweit die Vorhölle oder der Limbus der Lage nach zusammenfiel mit der Hölle, wird gesagt, Christus habe die Hölle gebissen, als Er die heiligen Vorväter herausführte aus der Vorhölle.

II. Damit beantwortet.

III. Job stieg zur Vorhölle hinab, welche als der tiefste Ort bezeichnet wird mit Rücksicht auf die anderen, erhabenen Orte; nicht aber mit Rücksicht auf die Straforte, in denen er der höchste war.

Augustin antwortet (12. sup. Gen. ad litt. 33.) betreffs Jakobs so: „Was Jakob zu seinen Söhnen sagt: Ihr werdet mein Greisenalter mit Trauer in die Hölle hinabführen, das scheint dies ausdrücken zu wollen, daß er in hohem Grade es fürchtete, er werde durch allzu große Trauer in solche innere Verwirrung geraten, daß er nicht zur Ruhe der guten gelangen, sondern in die Hölle der Sünder hinabsteigen werde." Dasselbe könnte von Job gelten.

Sechster Artikel.

Die Vorhölle der Kinder.

a) Es ist dies dasselbe wie die Vorhölle der heiligen Vorväter. Denn:

I. Die Strafe muß der Schuld entsprechen. Für die gleiche Sünde aber, nämlich für die Erbsünde, werden sowohl die Kinder wie die heiligen Väter in der Vorhölle festgehalten.

II. Augustin sagt (Enchir. 93.): „Überaus gering ist die Strafe jener Kinder, die bloß mit der Erbsünde behaftet sterben." Überaus gering aber war die Strafe der Väter in der Vorhölle.

Auf der anderen Seite wird der aktuellen Sünde geschuldet eine zeitliche Strafe im Fegfeuer oder eine ewige in der Hölle; und ebenso der Erbsünde in der Vorhölle der Väter eine zeitliche Strafe und in der Vorhölle der Kinder eine ewige. Wie also das Fegfeuer und die Hölle nicht dasselbe sind, so auch nicht dasselbe die Vorhölle der heiligen Väter und die der kleinen Kinder.

b) Ich antworte; die Vorhölle der heiligen Vorväter ist jedenfalls verschieden von jener der kleinen Kinder. Denn die letzteren haben keine Hoffnung auf das ewige Leben, wie die Vorväter, in denen das Licht des Glaubens und der Gnade leuchtete. Mit Rücksicht auf die Lage aber ist die Vorhölle der Kinder wahrscheinlich am selben Orte; nur daß etwa die Vorhölle der Väter höher war.

c) I. In den heiligen Vätern war die Erbschuld gesühnt, insoweit die einzelne Person dem Charakter der Person nach davon angesteckt war; es war nur das Hindernis von der Natur her geblieben, für welche vor Christo noch nicht ganz und gar genuggethan worden war. In den kleinen Kindern aber, die nicht getauft sterben, bleibt die Erbschuld auch der Person nach. Somit ist da eine Verschiedenheit.

II. Augustin spricht von den Strafen, die jemandem gebühren auf Grund seiner Person, unter welchen die geringste jene ist, welche nur für die Erbschuld und nicht für eine aktuell begangene Sünde auferlegt wird. Geringer aber noch ist die Strafe jener, welche kein Mangel in ihrer Person hinderte, in den Himmel einzutreten, sondern nur ein Mangel in ihrer Natur, so daß der Aufschub der Herrlichkeit selber als eine gewisse Strafe bezeichnet wird.

Siebenter Artikel.

Die zulässige Zahl der Aufenthaltsorte nach dem Tode.

a) Es dürfen nicht so viele sein als bis jetzt unterschieden worden sind. Denn:

I. Für das Verdienst wird nur ein Aufenthaltsort geschuldet; also wird für das Mißverdienst auch nur einer geschuldet: da der Himmel, hier die Hölle.

II. Der Ort, wo verdient wird, ist nur einer: die Erde. Also darf nur ein Ort nach dem Tode sein, an welchem einem jeden das Verdiente gegeben wird.

III. Der Ort der Strafen gebührt der Schuld. Nur drei Arten Schuld giebt es aber: die Erb-, die läßliche, die schwere Schuld. Also nur drei Straforte dürfen sein.

IV. Auf der anderen Seite müssen mehrere sein als die bezeichneten. Denn diese düstere Luft hier, die uns umgiebt, wird 2. Petr. 2. als Kerker der Dämonen bezeichnet. Dieser Ort ist aber oben nicht verzeichnet worden.

V. Das irdische Paradies, wo Henoch und Elias leben sollen, ist verschieden vom himmlischen Paradies; wurde aber oben nicht angegeben.

VI. Wer in der Erbsünde stirbt, nur mit läßlichen Sünden behaftet, der kommt nicht in den Himmel, da er der Gnade entbehrt; nicht in die Vorhölle der Kinder, da ihm eine fühlbare Pein gebührt, welche die

Kinder nicht haben; nicht in das Fegfeuer, wo nur zeitliche Strafen sind, während einem solchen auf Grund der Erbsünde ewige Strafe gebührt; nicht in die Hölle, weil er keine schwere aktuell begangene Sünde hat. Also muß noch ein sechster Aufenthaltsort sein.

VII. Das Maß von Strafe und Lohn muß dem jedesmaligen Verdienste entsprechen. Endlos viele aber sind der Unterschiede in den Verdiensten. Also endlos viel Aufenthaltsorte müssen nach dem Tode sein.

VIII. Die Seelen werden zuweilen bestraft an den Orten, an welchen sie gesündigt haben (Gregor, 4. dial. 30, 31, 32 et 40). Sie sündigten aber da, wo wir wohnen. Also müssen solche Orte in dieser Welt auch unter die Aufenthaltsorte nach dem Tode gerechnet werden.

IX. Wie manche, die im Stande der Gnade sterben, noch läßliche Sünden haben, für welche sie Strafe verdienen; so sterben manche im Stande der Todsünde, die hie und da etwas Gutes gethan haben, wofür sie Lohn verdienen. Für die ersteren aber wird das Fegfeuer als Aufenthaltsort bezeichnet. Also müßte auch ein solch ähnlicher für die letztgenannten bestehen.

X. Wie die heiligen Vorväter einen Aufschub erlitten in der Verherrlichung der Seele, so die heiligen jetzt in der Verherrlichung des Körpers. Also muß auch jetzt entsprechend unterschieden werden der Aufenthaltsort vor der Auferstehung von dem nach der Auferstehung.

b) Ich antworte, die Aufenthaltsorte der Seelen werden unterschieden gemäß dem verschiedenen Zustande derselben. Während des Lebens im sterblichen Fleische sind nun die Seelen im Zustande des Verdienens. Haben sie das Fleisch verlassen, so sind sie im Zustande „zu empfangen das was sie im Körper verdient haben: Gutes oder Böses". Nach dem Tode also sind sie entweder im Zustande, das schließlich Verdiente zu erhalten; oder es besteht noch ein Hindernis dafür. Tritt das Erstere ein, so ist da für die guten Verdienste der Himmel, für die bösen die Hölle, wenn es sich um die persönlich begangenen, aktuellen Sünden handelt, oder die Vorhölle der Kinder, wenn es sich um die Sünde der Natur, die Erbsünde handelt. Tritt der zweite Fall ein, so besteht das Hindernis entweder in einem Mangel an der Person, nämlich in läßlichen Sünden; und so ist das Fegfeuer; oder in einem Mangel an der Natur; und so ist die Vorhölle, in welcher die Väter festgehalten wurden wegen der Schuld der Natur, die noch nicht durch Christum gesühnt war, so daß sie nicht die ewige Herrlichkeit genießen durften.

c) I. Das Übel hat vielerlei Gestalten, das Gute nur immer eine; die nämlich, welche dem einen letzten Endzwecke entspricht. Sonach ist es nicht unzulässig, daß es nur einen Ort giebt für die Belohnung, mehrere aber für die Strafen.

II. Der Zustand des Verdienens und des Mißverdienens ist nur ein einziger, da es die Sache ein und desselben ist, zu verdienen und zu sündigen; ist es ja der nämliche freie Wille, der gut handeln und schlecht handeln kann. Und somit gebührt da nur ein Ort: diese Erde. Der Zustand aber, gemäß dem man erhält das, was man verdient hat, ist ein verschiedener. Also besteht da keine Ähnlichkeit.

III. Für die Erbsünde kann jemand bestraft werden, soweit dieselbe die Person ansteckt oder in der Natur ihren Sitz hat; und so besteht da Verschiedenheit in der Strafe (Art. 6 ad I.).

IV. Nicht die verdiente Strafe erhalten die Dämonen in dieser

düsteren Luft, sondern dieselbe ist ihnen als Ort angewiesen, um uns durch ihre Versuchungen zu üben. Der Ort ihrer Strafe ist das höllische Feuer (Matth. 25.).

V. Das irdische Paradies gehört mehr in den Bereich des Pilgerns als der Ruhe und des Lohnes. Deshalb wird es hier nicht mitverzeichnet.

VI. Diese Annahme ist unmöglich. Denn entweder wendet sich der Mensch beim Beginne des Unterscheidungsalters zu Gott; und dann geschieht dies durch die Gnade und wird somit die Erbschuld nachgelassen; — oder er wendet sich von Gott als dem letzten Endzwecke ab; und dann hat er die Erbsünde zusammen mit einer schweren persönlichen Sünde. Wäre aber auch das Vorausgesetzte möglich, so würde der betreffende in der Hölle bestraft. Denn daß die läßliche Sünde im Fegfeuer bestraft wird, kommt nur von dem ihr äußerlichen Umstande her, daß sie zusammen mit der Gnade sich findet; es kommt dies nicht von ihrer inneren Natur. Träte sie also hinzu zu einer schweren Sünde, der Erbschuld, so wäre ihr Strafort die Hölle.

VII. Die verschiedenen Grade im Lohne und in der Strafe machen keinen Unterschied im Zustande selber, nach welchem hier die fünf Aufenthaltsorte auseinander gehalten werden.

VIII. Daß die Seelen bisweilen hier, am Orte unseres Wohnens, bestraft werden, geschieht zu unserer Belehrung. Daraus folgt nicht, daß dies ihr eigentlicher Strafort sei.

IX. Das Übel besteht nie ohne Beimischung von etwas Gutem. Das höchste Gut aber besteht ohne Beimischung von einem Übel. Wer also zur ewigen Seligkeit, dem höchsten Gute, zugelassen wird, muß rein sein von allem Übel; und so muß jener, der das nicht ist, zuerst gereinigt werden. Wer aber in die Hölle steigt, der hat immer noch etwas Gutes an sich; was er im vergangenen Leben Gutes gethan, wird ihm sonach als Milderungsgrund der Strafen dienen, da er einen Lohn dafür nicht beanspruchen kann.

X. In der Herrlichkeit der Seele besteht der wesentliche Lohn. Die Herrlichkeit des Körpers fließt, ganz wie aus ihrem Quell, aus der Herrlichkeit der Seele. Der Mangel an der Herrlichkeit der Seele also verursacht einen Unterschied im Zustande nach dem Tode; nicht aber der Mangel des verherrlichten Körpers. Deshalb ist es auch der gleiche Ort, der Feuerhimmel, coelum empyreum, nämlich, welcher den heiligen Seelen und den glorreichen Körpern gebührt. Nicht aber war es der gleiche Ort, der den heiligen Vorvätern gebührte vor der Verherrlichung ihrer Seele und nachher.

Siebzigstes Kapitel.

Über die Beschaffenheit der getrennten Seele und die Feuerstrafe, unter der sie leidet.

Erster Artikel.

In der getrennten Seele bleiben nicht die Sinnesvermögen.

a) Diese Vermögen bleiben. Denn:

I. Augustin sagt (de spir. et anima 15.): „Die Seele entfernt sich vom Leibe und nimmt Alles mit sich: Sinn, Einbildung, Vernunft, Verständnis, Einsicht, Begehrkraft und Abwehrkraft."

II. Im lib. de eccl. dogm. 16. heißt es: „Der Mensch allein, so ist unser Glaube, hat eine subsistantiell für sich bestehende Seele, welche, wenn sie den Körper verläßt, ihre Sinne und ihre Anlagen lebendig festhält."

III. Die Vermögen der Seele wohnen der Seele entweder dem Wesen nach inne; oder sind wenigstens natürliche Eigenschaften der Seele. Weder kann aber etwas von seinen natürlichen Eigenschaften getrennt werden noch von dem, was dem Wesen nach innewohnt.

IV. Fehlen die Sinnesvermögen der Seele, so ist sie nicht vollständig vollendet.

V. Die Seelenvermögen wirken zum Verdienste in höherem Grade mit wie der Körper; da sie Principien für das Thätigsein sind, der Körper aber nur Werkzeug. Der Körper nun muß mitbelohnt werden, da er mitverdient hat. Also müssen um so mehr die Seelenvermögen mitbelohnt werden; und so darf die Seele sie nicht verlieren.

VI. Verliert die Seele ihre Sinnesvermögen, so werden diese zu nichts. Dann aber kehren sie nicht bei der Auferstehung als der Zahl nach dieselben zurück; sondern es sind andere, die da neu geschaffen werden. Wie sich nun die Seele zum Körper verhält, so verhalten sich (nach 2 de anima) die Seelenvermögen zu den entsprechenden Teilen des Körpers, den stofflichen Organen; z. B. das Sehvermögen zum Auge. Ist aber es nicht dieselbe Seele der Zahl nach, welche zum Körper zurückkehrt, so ist es nicht der nämliche Mensch, der aufersteht. Also aus dem gleichen Grunde wäre es nicht das eine selbe Auge der Zahl nach, wenn es nicht das eine selbe Sehvermögen der Zahl nach ist; und so würde kein Teil des Körpers als der eine selbe der Zahl nach auferstehen und somit nicht der eine selbe Mensch. Es darf also die Seele ihre Sinnesvermögen nicht verlieren.

VII. Würden die Sinnesvermögen vergehen beim Vergehen des Körpers, so müßten sie bei der Schwächung desselben geschwächt werden. Dies ist aber nicht der Fall. Vielmehr „würde, wenn ein Greis das Auge eines Jünglings empfinge, derselbe auch sehen wie ein Jüngling" (1. de anima).

Auf der anderen Seite heißt es im lib. de eccl. dogm. 19.: „Aus zwei Substanzen nur besteht der Mensch, aus Seele und Leib: die

Seele mit ihrer Vernunft, der Leib mit seinen Sinnen." Also gehören die Sinnesvermögen in den Bereich des Fleisches.

12 Metaph. heißt es: „Wenn nun an letzter Stelle gefragt wird, ob etwas nach dem Tode bestehen bleibt; so ist dies bei manchen Wesen nicht unmöglich, z. B. bei der Seele; nicht als ob sie geeignet wäre, ganz übrigzubleiben, jedoch gemäß dem vernünftigen Teile; — daß sie ganz bestehen bleibe, ist wohl unmöglich."

Und 2. de anima: „Das allein trifft sich, daß es getrennt werde, das Beständige vom Vergänglichen; die übrigen Vermögen sind offenbar nicht vom Fleische trennbar, wenn auch manche dieser Ansicht sind."

b) Ich antworte, in diesem Punkte gebe es vielfache Ansichten.

Die einen gehen davon aus, daß alle Vermögen in der Seele seien, wie die Farben an einem Körper. Da nun gemäß ihren natürlichen Eigenheiten die Seele nicht sich ändern kann, so lange sie selbst als deren Subjekt oder Träger die eine selbe bleibt, so nimmt sie alle Vermögen mit sich, wenn sie das Fleisch verläßt, und darf somit keine fehlen. Doch die hier gemachte Voraussetzung ist falsch. Denn da wir als Vermögen das bezeichnen, wonach wir etwas wirken oder leiden, so muß, da es Sache ein und desselben ist das Wirken und Leiden einerseits und andererseits das entsprechende Können dafür, das betreffende Vermögen ein und demselben Subjekte oder Träger angehören wie das Wirken und Leiden. Was also wirkt und leidet, dem wohnt auch das Können oder Vermögen hierfür inne (de somno et vig.). Nun giebt es gewisse Thätigkeiten, deren Princip wohl die Vermögen der Seele sind, die aber nicht so sehr der Seele angehören und zueignen, wie dem aus der Verbindung von Leib und Seele entstehendem Zusammengesetzten; denn sie werden vermittelst des Körpers vollendet, wie z. B. das Hören, Sehen u. dgl. Andere Thätigkeiten werden von der Seele allein vollendet ohne körperliches Organ, wie das vernünftige Denken und Wollen. Da also der Seele als solcher diese letzteren Thätigkeiten eigen sind, so werden die Vermögen, von denen sie als von ihren Principien ausgehen, nicht nur das Princip ihrer Thätigkeit in der Seele haben, sondern auch ihr Subjekt oder Träger, ihr Sitz, wird die Seele sein. Weil sonach, so lange das eigens entsprechende Subjekt bleibt, auch die von demselben getragenen Eigenheiten bleiben; und, vergeht das Subjekt, dies auch mit letzteren der Fall ist; deshalb müssen jene Vermögen, die zu ihrem Thätigsein keines körperlichen Organs bedürfen, in der getrennten Seele bleiben. Jene anderen Vermögen aber, die ihren Sitz oder ihr Subjekt in dem aus Leib und Seele Zusammengesetzten haben, müssen vergehen, wenn dieser Träger oder dieses Subjekt vergeht. Zu den letzteren Vermögen gehören die der pflanzlichen und der Sinnesseele.

Deshalb nun unterscheiden andere sogenannte innere d. h. im Wesen der Seele allein haftende sinnliche Vermögen und äußere, welche kraft der körperlichen Organe thätig sind. Durch die ersteren soll die Seele den Leib befähigen, sinnlich wahrzunehmen, zu hören, zu sehen ꝛc.; und sie nun sollen als erster Ursprung aller sinnlichen Thätigkeit innerhalb des Menschen in der Seele bleiben, während die äußeren sinnlichen Vermögen, kraft deren unmittelbar die sinnliche Thätigkeit sich vollzieht, vergehen. Doch das ist unzulässig. Denn es ist nicht richtig, daß die Seele vermittelst einiger anderer Vermögen den Ursprung jener Sinnesvermögen bilde, welche kraft körperlicher Organe thätig sind; sie ist dies unmittelbar ihrem Wesen nach; — wie auch jede andere Wesensform dadurch daß sie vermittelst ihres Wesens

unmittelbar den Stoff formt und bildet, der Urſprung iſt für jene Eigenheiten, welche dem Zuſammengeſetzten ſeiner Natur nach folgen. Wollte man nämlich Vermögen anſetzen, welche eine gewiſſe Vermittlung wären für die nach außen hin thätigen Sinnesvermögen, ſo müßte man aus dem gleichen Grunde für dieſe vermittelnden mit Rückſicht auf das Weſen der Seele wieder andere vermittelnde aufſtellen und ſo ginge dies ins Endloſe. Soll man alſo da irgendwo Halt machen, ſo iſt es beſſer, man thue dies gleich bei den erſten; bei jenen nämlich, welche kraft der äußeren Organe thätig ſind.

Darum ſagen endlich andere, die Sinnesvermögen bleiben in der getrennten Seele nur wie das von einem Princip Abgeleitete im Princip bleibt. Denn im Weſen der getrennten Seele bleibt die wirkſame Kraft, wiederum die Sinnesvermögen von ſich ausfließen zu laſſen, falls ſie von neuem mit dem Körper geeint wird. Und dieſe wirkſame Kraft iſt nichts zur Seele Hinzutretendes, ſondern liegt in deren Weſen. Dieſe Meinung hat größere Wahrſcheinlichkeit für ſich.

c) I. Die Seele zieht mit ſich die einen dieſer Vermögen, ſo daß ſie thatſächlich bleiben, wie die Vernunft und den Willen; die anderen, ſo daß ſie in ſich die Kraft behält, ſie wieder ausfließen zu laſſen; wie geſagt.

II. Manchmal wird die Vernunft ſelber „Sinn“ genannt; wie man vom aufgefaßten Sinn einer Sache ſpricht; vgl. Baſilius (sup. Prov., hom. in princ. proverb.) und Ariſtoteles (6 Ethic. 11.). Oder ſollen die äußeren Sinne darunter verſtanden werden, ſo gilt die Antwort hier wie bei I.

III. Die Sinnesvermögen haben nicht ihren Sitz in der Seele allein, ſondern in dem aus Leib und Seele Zuſammengeſetzten. Die Seele iſt nur ihr erſter Urſprung; und danach bleiben ſie, ſo daß ſie, ſobald die Verbindung von Leib und Seele wieder eintritt, auch wieder von der Seele ausfließen.

IV. Die Kraft der Seele beſteht in vollkommen vollendeter Weiſe im vernünftigen Teile; in den anderen Vermögen zeigt ſich die Kraft der Seele nur zum Teil. Da alſo die vernünftigen Vermögen in der getrennten Seele beſtehen bleiben, ſo bleibt die Seele ihrer vollendeten Kraft nach beſtehen, wenn auch die Sinnesvermögen dem thatſächlichen Beſtande nach vergehen. Auch die Gewalt des Königs bleibt unangerührt beſtehen, wenn der Vorſteher einer Provinz ſtirbt, der da Anteil hatte an der königlichen Gewalt.

V. Der Körper wirkt zum Verdienſte mit als Weſensteil des Menſchen, der da verdient. Die Sinnesvermögen aber bilden nicht das Weſen des Menſchen, ſondern treten unter Vorausſetzung desſelben zum Weſen hinzu; ſind Accidentien. Es iſt da kein rechter Vergleich.

VI. Die Sinnesvermögen ſind nicht ſelbſtändige bethätigende Weſensformen der entſprechenden Organe, inſoweit dieſe einen ſtofflichen Beſtand haben; ſondern ſie bethätigen dieſe Organe nur auf Grund der Seele, welcher ſie innewohnen, und vollenden dieſelben nur für die der Seele entſprechenden Thätigkeiten; — wie die Wärme die Thätigkeit des Feuers iſt, welche dieſes vollendet zum Erwärmen hin. Wie alſo das Feuer das eine ſelbe der Zahl nach bleiben würde, möchte auch die Wärme eine andere der Zahl nach ſein (dies kann man an der Kälte des Waſſers ſehen, welche nicht als die eine ſelbe der Zahl nach zurückkehrt, nachdem das Waſſer warm gemacht worden war; trotzdem das Waſſer das eine ſelbe der Zahl nach bleibt); ſo werden die körperlichen Organe der Zahl nach ganz die nämlichen ſein, obgleich die Kraft der Vermögen nicht der Zahl nach dieſelbe iſt.

VII. Aristoteles spricht da, insoweit es auf die bestehen bleibende Wurzel der Vermögen in der Seele ankommt; deshalb fügt er hinzu: „Das Greisenhafte erleidet nicht die Seele, sondern der Leib.“ So nämlich vergehen und schwächen sich nicht mit dem Körper die Tugenden oder Kräfte der Seele.

Zweiter Artikel.

In der getrennten Seele verbleiben nicht die Thätigkeiten der Sinnesvermögen.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Augustin sagt (de spir. et an. 15.): „Verläßt die Seele den Körper, so wird sie durch diese Dinge (nämlich durch die Einbildungskraft, die Begierlichkeit und Abwehrkraft) gemäß ihren Verdiensten angeregt zu Schmerz oder Trauer.“ Also wird sie gemäß sinnlichen Vermögen thätig sein.

II. 12. sup. Gen. ad litt. 24. heißt es: „Nicht der Körper empfindet, sondern die Seele durch den Körper . . . Gewisse Seelen empfinden ohne Körper.“ Was aber Seelen ohne Körper vermögen, das vermögen auch die getrennten Seelen. Also haben sie sinnliche Thätigkeit.

III. Bilder von Körperlichem anschauen, gehört der sinnlichen Einbildungskraft an. Solche Bilder aber, wie man deren im Schlafe schaut, sieht die getrennte Seele. Deshalb sagt Augustin (12. sup. Gen. ad litt. 32.): „Ich sehe nicht ein, warum die Seele die Ähnlichkeit oder das Bild ihres Körpers in sich haben soll, wenn sie, während der Körper ohne Sinnesthätigkeit, aber noch nicht tot, da liegt, Solches sieht, wie ja viele, nachdem sie wieder zu sich gekommen waren, erzählt haben; und warum sie dies nicht in sich haben soll, wenn sie völlig vom Körper getrennt ist.“ Also will Augustin sagen, die getrennten Seelen schauen die Bilder der Einbildungskraft; weshalb er auch vorhergeschickt hatte: „Sie (die sinnlos da liegen) haben in sich ein gewisses Bild oder eine Ähnlichkeit ihres Körpers, wodurch sie zu körperlichen Orten sich bewegen können und das, was sie sehen, durch sinnliche Ähnlichkeiten in sich erfahren.“

IV. Das Gedächtnis ist ein Vermögen im sinnlichen Teile (de memoria et remin. c. 2.). Die getrennten Seelen aber haben Gedächtnis, nach Luk. 16.: „Gedenke, daß du Gutes erhalten hast in deinem Leben.“ Also besteht da sinnliche Thätigkeit.

V. Diese Seelen haben Liebe und Haß, Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht; wie der Glaube besagt. Dies Alles aber und Ähnliches sind sinnliche Leidenschaften.

Auf der anderen Seite kann das, was sich auf die Verbindung von Leib und Seele gründet, nicht in der getrennten Seele verbleiben. So beschaffen aber sind die Thätigkeiten der sinnlichen Vermögen, die nur thätig sein können vermittelst und mit Hilfe körperlicher Organe.

1. de anima heißt es: „Ist der Körper vergangen, so liebt weder die Seele noch erinnert sie sich;“ und ähnlich gilt dies von allen sinnlichen Thätigkeiten.

b) Ich antworte: Manche meinen, die durch die körperlichen Organe vermittelten sinnlichen Thätigkeiten fallen bei der getrennten Seele fort; wogegen die inneren sinnlichen Thätigkeiten, welche die Seele durch sich

ſelbſt ausübt, bleiben. Doch dies ſcheint eine Folgerung aus jener Anſicht der Platoniker zu ſein, wonach als vollſtändig fürſichbeſtehende Subſtanz die Seele mit dem Körper verbunden wird; nämlich wie der Beweger mit dem Beweglichen. Damit nun, inſofern nach Plato nichts in Bewegung iſt außer weil es in Bewegung geſetzt worden, man mit den bewegenden Kräften nicht bis ins Endloſe vorgehe, nahm er zugleich an, daß die Seele ſich ſelbſt bewege. Danach nun bewegte 1. die Seele ſich ſelbſt; und 2. bewegte ſie den Körper. Und ſo hatte die Seele dieſe Thätigkeit z. B., die da iſt das Sehen, zuerſt in ſich ſelbſt, inſoweit ſie ſich ſelbſt bewegte; und ſodann war dieſe ſelbe Thätigkeit im körperlichen Organ, ſoweit die Seele den Körper bewegte. Dementgegen aber beweiſt Ariſtoteles (1. de anima), daß in keiner Weiſe die Seele ſich ſelbſt bewegt und daß ſie zumal in keiner Weiſe für ſich allein im Innern dieſe Thätigkeiten hat, die da ſind: Sehen, Hören, Fühlen ꝛc.; ſondern daß dieſelben dem aus Leib und Seele erſtehenden Zuſammengeſetzten eigen ſind. Alſo kann keinerlei ſolche ſinnliche Thätigkeit bleiben außer etwa wie in der Wurzel oder im Princip (Art. 1.).

c) I. Dieſes Buch ſoll nicht von Auguſtin ſein, ſondern von einem gewiſſen Ciſterzienſer, der Ausſprüche Auguſtins zuſammenſtellte und etwas vom Seinigen hinzufügte. Wollte man aber die Autorität anerkennen, ſo muß man ſagen, daß die Seele von dem her, was ſie vermöge der Einbildungskraft und der anderen ſinnlichen Kräfte, als ſie noch im Körper war, gewirkt hat, Gutes oder Schlimmes an ſich erfahren und Schmerz oder Freude haben werde. Nicht alſo in der getrennten Seele regt die Einbildungskraft zu Ergötzen oder Trauer an; ſondern, während die Seele noch im Körper war, hat ſie ſo angeregt, daß nun Freude oder Schmerz verdient iſt.

II. Auguſtin ſpricht hier nach der Meinung der Platoniker. Die Seele empfindet nicht an und für ſich; ſondern der Akt des Empfindens gehört der Verbindung von Leib und Seele an, und ſo empfindet die Seele durch den Körper, wie etwa die Wärme wärmt. Furcht, Hoffnung aber ꝛc. ſind in der getrennten Seele ohne Begleitung ſeitens einer körperlichen Bewegung.

III. Auguſtin ſpricht da im ganzen Buche in nachforſchender Weiſe, nicht um zu entſcheiden oder etwas zu behaupten. Die getrennte Seele iſt ja nicht wie die Seele eines ſchlafenden, in welcher die Einbildungskraft Bilder empfängt. Jedoch iſt der Vergleich Auguſtins inſoweit ſtichhaltig, als man ſagen kann, die Bilder von äußeren Dingen ſeien in der getrennten Seele nach Weiſe einer vernünftigen Idee; im ſchlafenden aber nach Weiſe der Einbildungskraft.

IV. Das Vermögen des Gedächtniſſes iſt ein Sinnesvermögen, inſoweit es auf die Vergangenheit ſich richtet und mit dem Gegenſtande desſelben das Merkmal des Vergangenen mitgegeben iſt. Und ſo iſt es nicht in der getrennten Seele, ſondern „vergeht mit dem Vergehen des Körpers“ (l. c.). Sodann aber iſt das Gedächtnis im vernünftigen Teile und ſieht ab von den Unterſchieden der Zeit, richtet ſich nämlich ebenſo auf das Gegenwärtige und Zukünftige wie auf das Vergangene; und danach werden die getrennten Seelen ſich erinnern.

V. Als Leidenſchaften ſind alle jene Neigungen nicht in der getrennten Seele; wohl aber als einfache Willensakte, ohne körperliche Bewegung, wie ſie ja auch in Gott ſind: „Gott freut ſich vermöge eines einigen einfachen Ergötzens;“ heißt es 7 Ethic.

Dritter Artikel.

Die getrennte Seele kann vom körperlichen Feuer leiden.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Augustin schreibt (12. sup. Gen. ad litt. 32.): „Nichts Körperliches ist es, wohl aber dem Ähnliches, was auf die vom Leibe entfernten Seelen zu deren Lohn oder Strafe einwirkt."

II. „Das, was einwirkt, steht immer höher wie das, was leidet" (l. c. 16.). Unmöglich aber kann etwas Körperliches höher stehen wie die geistige Seele.

III. Jene Dinge allein wirken aufeinander wechselseitig ein oder leiden, welche Gemeinsamkeit haben im Stoffe, nach 1. de Gener. und nach Boëtius (de duab. naturis). Zwischen der Seele und Körperlichem aber besteht keine Gemeinsamkeit im Stoffe; sie können deshalb auch nicht ineinander umgewandelt werden, daß die Seele etwa Feuer würde.

IV. Alles was leidet, empfängt etwas vom Einwirkenden her. Was aber empfangen wird, das ist da, wo es empfangen wird, nach der Weise dieses letzteren Seins, was da empfängt. Also ist das Feuer, unter welchem die Seele leidet, in der Seele nicht in stofflicher, körperlicher; sondern in geistiger Weise. Da nun aber die bethätigenden Formen, die in geistiger Weise zur Seele hinzutreten, deren Vervollkommnung und Vollendung sind, so würde das Feuer vielmehr der Seele zum Lohne dienen wie zur Strafe.

V. Dadurch eben wird nach Gregor (4. dial. 29.) die Seele durch das Feuer gestraft daß sie es sieht. Dies ist aber keine Strafe. Denn die Seele kann das Feuer nicht vermittelst der Einbildungskraft sehen, sondern vermittelst geistigen Schauens, was niemals Trauer verursachen kann; denn „der Freude, welche im geistigen Schauen und Denken besteht, ist keine Trauer entgegengesetzt" (1 Topic. 13.).

VI. Will man sagen, die Seele leide unter dem Feuer, insoweit sie vom selben festgehalten wird wie jetzt, während sie im Körper lebt, vom Körper; — so steht dem gegenüber, daß aus der Seele und dem Feuer keine Einheit wird wie aus Stoff und Form, was beim Leibe und der Seele hier der Fall ist.

VII. Jede körperliche einwirkende Ursache ist thätig vermöge der Berührung. Eine Berührung aber zwischen dem Feuer und der Seele gehört zur Unmöglichkeit, da solche Berührung nur stattfinden kann zwischen Körpern, deren äußerste Teile zugleich sind.

VIII. Eine organisch einwirkende Ursache wirkt in Entferntes ein nur dadurch daß sie in das Dazwischenliegende einwirkt; sonach kann sie nur gemäß einer bestimmten Entfernung, die ihrer Kraft angemessen erscheint, in Fernstehendes einwirken. Die Seelen aber oder zum mindesten die Dämonen, von denen ja dasselbe gilt, erscheinen manchmal in dieser Welt den Menschen. Nun sind sie da nicht frei von ihrer Strafe, die ebensowenig unterbrochen wird wie die Belohnung der seligen. Also müßte alles Dazwischenliegende vom höllischen Feuer leiden; abgesehen davon daß es wenig glaublich erscheint, wie etwas Körperliches in solche Entfernung seine Kraft erstrecken könnte. Also scheinen die Seelen der verdammten vom höllischen Feuer nicht zu leiden.

Auf der anderen Seite gilt dasselbe von den getrennten Seelen wie von den Dämonen. Die letzteren aber leiden darunter, da sie durch jenes Feuer gestraft werden, in welches die Körper der verdammten werden gestürzt werden, welches also körperlich sein muß; nach Matth. 25.: „Gehet von mir, ihr verfluchten, in das ewige Feuer, welches bereitet ist dem Teufel ꝛc." Also leiden die vom Leibe getrennten Seelen unter körperlichem Feuer.

Die Strafe muß der Schuld entsprechen. Durch die Sünde aber hat sich die Seele dem Körper unterworfen auf Grund der schlechten Begierlichkeit. Also ist es gerecht, daß zur Strafe sie etwas Körperlichem unterworfen werde, um unter demselben zu leiden.

Inniger ist die Einigung zwischen Form und Stoff wie zwischen dem einwirkenden und dem leidenden Princip. Nun hindert die Verschiedenheit der geistigen und körperlichen Natur es nicht, daß sie vereinigt werden im Menschen wie Form und Stoff. Also können sie um so mehr geeinigt werden wie Wirken und Leiden.

b) Ich antworte; unter der Voraussetzung daß es sich hier nicht um ein figürliches, eingebildetes, sondern um ein wirkliches Feuer handelt, muß man sagen, die Seelen leiden von einem wahren körperlichen Feuer; da der Herr sagt, dieses Feuer sei bereitet dem Teufel und seinen Engeln, die doch unkörperlich sind gleich der Seele. Wie aber dieses Leiden aufzufassen sei, darüber gehen die Ansichten auseinander.

Die einen sagen, dieses selbst daß das Feuer gesehen wird bedeute, daß die Seele vom Feuer leide. In diesem Sinne wird Gregor angeführt (4. dial. 29.), der sagt: „Die Seele leidet vom Feuer eben dadurch daß sie es sieht." Dies aber kann nicht genügen. Denn insoweit etwas gesehen wird, ist es die Vollendung oder Bethätigung des sehenden. Also an sich ist es dann keine Strafe; sondern nur insoweit es aufgefaßt wird als etwas Schädigendes. Abgesehen sonach davon daß es gesehen wird, muß eine Beziehung des Feuers zum sehenden bestehen, gemäß der das Feuer Schaden bringt der Seele.

Deshalb sagen andere, das Feuer brenne nicht die Seele, sondern die Seele erfaßt es als etwas sich, der Seele nämlich, Schädliches; und auf Grund dieser Auffassung kommt in die Seele Furcht und Schrecken, so daß darauf das Wort des Ps. 13. geht: „Sie bebten vor Furcht, wo kein Gegenstand der Furcht war;" und das Gregors (l. c.): „Die Seele sieht, daß sie gebrannt werde und wird ebendeshalb gebrannt." Dies aber genügt gleichfalls nicht. Denn dieses Leiden der Seele würde in diesem Falle nicht auf der wirklichen wahrhaften Sachlage beruhen, sondern nur einzig auf einer Auffassung. Nun kann wohl eine solche falsche Auffassung die Ursache sein von Trauer und Schmerz (12. sup. Gen. ad litt. 19.); aber dann leidet man nicht wahrhaft unter einer wirklichen Sache, sondern unter dem Bilde, das man von selbiger auffaßt. Und zwar würde diese Art und Weise zu leiden sich in höherem Grade entfernen vom wirklichen Leiden als jene, welche auf Gebilden der Einbildungskraft und dem Schauen derselben beruht; da diese Gebilde in der Seele doch der Wahrheit in den äußeren Dingen entsprechen, hier aber das Leiden auf falschen Auffassungen beruht, welche die Seele irrtümlicherweise sich herstellt. Zudem ist es wenig wahrscheinlich, daß die Seelen oder die Dämonen, die doch viel Schärfe des Geistes haben, meinen sollten, körperliches Feuer könne ihnen schaden, da sie doch von selbem in keiner Weise beschwert würden.

Darum fügt Gregor mit anderen hinzu: „Wir können aus den Worten des Evangeliums schließen, daß die Seele Brennen erleidet nicht nur durch das einfache Sehen, sondern weil sie es erfährt.“ Sie sagen also folgendermaßen: Das Feuer, als körperlicher Gegenstand betrachtet, könne nicht in die Seele hineinwirken, wohl aber als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit, deren Weisheit es fordert, daß, wie die Seele dadurch sündigte daß sie körperlichen Dingen sich unterwarf, so sie nun bestraft werde dadurch daß sie etwas Körperlichem unterworfen ist. Ein Werkzeug aber wirke nicht allein kraft der eigenen Natur, sondern auch kraft des haupteinwirkenden. Da also dieses Feuer wirkt in der Kraft eines reinen Geistes als haupteinwirkenden, so wirke es auch in den Geist hinein; etwa wie die Sakramente Gnade wirken. Aber auch hier fehlt noch etwas. Denn jedes Werkzeug hat eine eigene Art Einwirken, die ihm natürlich, d. h. seiner Natur entsprechend ist; und nicht nur hat es jene Thätigkeit, gemäß welcher es in der Kraft des haupteinwirkenden thätig ist. Vielmehr eben weil es das ihm eigene Thätigsein darthut, muß es die zweite, eben letztgenannte Thätigkeit entfalten; wie das Wasser durch sein Abwaschen in der Taufe die Seele reinigt, und die Säge durch ihr Sägen das Bett hervorbringt. Es muß also dem Feuer eine eigene Thätigkeit in die Seele hinein zugeschrieben werden, die seiner Natur entspricht, damit es so das Werkzeug der strafenden Gerechtigkeit sein könne.

Deshalb muß man sagen, damit seiner Natur nach etwas Körperliches in den Geist hineinwirken könne, müsse es mit diesem Geiste irgendwie verbunden sein; nur so „beschwert der vergängliche Körper die Seele“ (Sap. 9.). Nun wird der Geist mit dem Körper verbunden entweder zu einer natürlichen Einheit, wie aus Form und Stoff ein einheitliches Ganze entsteht — und so ist die Verbindung der Seele mit dem Feuer nicht; oder wie das Bewegende mit dem Beweglichen, das an einem Orte Befindliche mit dem Orte, in der Weise nämlich wie Unkörperliches im Orte ist; und danach sind die geschaffenen Geister an einen bestimmten Ort gewiesen, so daß sie in dem einen Orte sind und nicht im anderen.

Nun hat freilich ein körperlicher Gegenstand es von seiner Natur aus, daß er die Wirksamkeit eines geschaffenen Geistes örtlich umschreibt und so der Grund ist, daß dieser Geist im bestimmten, besonderen Orte sich findet. Dies aber hat ein körperlicher Gegenstand nicht von seiner Natur aus, daß er den geschaffenen reinen Geist an einem Orte festhält, wonach er an diesen Ort in der Weise gebunden ist, daß er in andere Orte hin nicht sich wenden kann; denn der Geist ist nicht so im Orte, daß er von Natur einem bestimmten Orte unterworfen sei. Dies also, dieses Letztere, den Geist festzuhalten, wird zum körperlichen Feuer hinzugefügt, insoweit es ein Werkzeug göttlicher Gerechtigkeit ist. Und darin wird das Feuer für den Geist eine Strafe, daß es ihn hindert in der Ausführung des eigenen Willens und er somit nicht wirken kann wo er will.

Und dies besagt die Stelle bei Gregor (l. c.), wo er schreibt, die Seele erfahre das Brennen von Feuer, und hinzufügt: „Da nun die ewige Wahrheit sagt, der reiche sei zum Feuer verdammt worden; wer will da leugnen mit gesunder Vernunft, daß die Seelen der verworfenen durch Feuerflammen festgehalten werden;“ oder wie Julian von Toledo sagt (2. Progno. c. 17.): „Wenn der unkörperliche Geist des noch lebenden Menschen festgehalten wird im Körper, warum soll er nicht nach dem Tode durch körperliches Feuer festgehalten werden?“ Augustin schreibt ähnlich (21. de civ. Dei 19.):

„Wie die Seele des Menschen mit dem Leibe verbunden wird, damit sie diesem von ihrem Leben mitteile (obgleich sie geistig ist und der Körper stofflich), und sie aus dieser Verbindung eine heftige Liebe in sich schöpft zum Körper; so wird sie, um ihre Strafe zu empfangen, an das Feuer gebunden und aus dieser Verbindung faßt sie in sich auf und schöpft Schrecken." Um also zu sehen, wie die Seelen unter dem körperlichen Feuer leiden, müssen alle bis jetzt angeführten Weisen zusammengefaßt werden. Das Feuer als etwas Körperliches hat es von seiner Natur her, daß der Geist mit ihm verbunden werden kann, wie das im Orte Befindliche mit dem Orte. Als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit hat es dies, daß es den Geist am bestimmten Orte festhält. Darin nun ist thatsächlich das Feuer etwas den Geist wahrhaft Schädigendes. Und so wird der Geist, weil er das Feuer als schädlich für sich selber, den Geist, sieht, vom Feuer gequält. Alle diese Punkte berührt Gregor nach und nach (l. c.).

c) I. Augustin spricht da untersuchend; seine Entscheidung giebt er (21. de civ. Dei), wie eben gezeigt. Oder er will sagen, was zunächst dem Geiste Schmerz macht, sei Geistiges; nämlich die Auffassung des Feuers, welches schädigt. Das Feuer als aufgefaßt schmerzt zunächst, und das körperliche Feuer außerhalb der Seele schmerzt entfernter.

II. Das Feuer, als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit, steht höher wie die Seele.

III. Aristoteles und Boëtius sprechen von jenem Thätigsein, kraft dessen das Leidende übergeht in die Natur des Wirkenden. So ist das Feuer hier nicht thätig.

IV. Das Feuer giebt nichts der Seele, sondern hält sie fest.

V. Das geistige Verstehen selber schädigt nie die Vernunft, weil es zu ihr nie in einem Gegensatze steht; während der vom Auge gesehene sinnliche Gegenstand die Sehkraft durch das Sehen allein verderben kann. Das geistige Verstehen aber kann Trauer verursachen, insoweit das, was aufgefaßt wird, als schädlich aufgefaßt wird.

VI. Oben beantwortet. Eine gewisse Ähnlichkeit besteht, aber keine allseitige.

VII. Es besteht hier kein körperliches Berühren, aber ein geistiges; wie z. B. einer, der eine traurige Botschaft bringt, den Geist berührt, oder wie der durch seine geistige Auffassung in Bewegung setzende berührt.

VIII. Wo auch immer mit besonderer Erlaubnis Gottes die verdammten außerhalb der Hölle sind, immer sehen sie das höllische Feuer, daß es ihnen als Strafe bereitet ist; wie auch gefangene, selbst wenn sie erlaubnisweise außerhalb des Kerkers sind, vom Kerker gequält werden; denn sie sehen sich beständig dazu verurteilt. Deshalb sagt die Glosse zu Jak. 3. (inflammant rotam nativitatis suae): „Wo auch immer der Teufel ist, ob auf oder unter der Erde, immer zieht er mit sich die Qualen seiner Flammen."

Über das Fegfeuer und die armen Seelen siehe am Ende.

Einundſiebzigſtes Kapitel.

Über die Fürbitten für die verſtorbenen.

Erſter Artikel.

Die Fürbitte für den einen kann dem anderen nützen.

a) Dem ſteht Folgendes entgegen:

I. Gal. 6.: „Was der Menſch ſäet, das wird er ernten.“ Würde aber jemand von den durch andere gemachten Fürbitten Nutzen ziehen, ſo erntete er, was andere geſäet haben.

II. Der Gerechtigkeit Gottes gehört es zu, „einem jeden gemäß ſeinen Werken“, d. h. nach Verdienſt, „zu vergelten“ (Pſ. 61.). Alſo kann niemand aus den Werken anderer Beiſtand ſchöpfen.

III. Unter dem gleichen Geſichtspunkte iſt ein Werk verdienſtvoll und lobwert; denn es kommt vom freien Willen. Der eine aber wird nicht gelobt für das Werk des anderen. Alſo iſt auch nicht das Werk des einen verdienſtvoll und fruchtreich für den anderen.

IV. Der Gerechtigkeit Gottes gehört es gleichermaßen zu, Gutes für Gutes und Böſes für Böſes zu vergelten. Niemand aber wird beſtraft für die Sünden anderer; „ſondern die Seele, die geſündigt hat, ſie ſelbſt wird ſterben“ (Ezech. 18.). Alſo hilft auch niemandem das Gute im anderen.

Auf der anderen Seite heißt es Pſ. 118.: „Anteil habe ich an allen jenen, die Dich fürchten.“

Alle Glieder der Kirche ſind, in der Liebe geeinigt, ein Leib. Die Glieder eines Leibes aber ſtehen einander bei. Alſo ſtehen dem einen auch bei die Verdienſte des anderen.

b) Ich antworte; unſere Handlung dient 1. dazu, um einen gewiſſen Stand zu erwerben, wie durch das verdienſtvolle Werk jemand den Stand der Seligkeit ſich erwirbt; — und 2. dazu, um etwas zu erreichen, was ſolchen Stand begleitet, wie die verdienſtvolle Handlung einen nebenſächlichen, zum weſentlichen noch hinzutretenden Lohn erwirbt oder den Nachlaß der Strafe. Und nach beiden Seiten hin iſt wirkſam unſere Handlung: ſowohl auf dem Wege des Verdienſtes als auch auf dem Wege des Gebetes. Zwiſchen Verdienſt und Gebet aber beſteht der Unterſchied, daß das Verdienſt auf die Gerechtigkeit ſich ſtützt und das Gebet auf die Barmherzigkeit. Danach nun muß man ſagen: In keiner Weiſe kann wirkſam ſein die gute Handlung des einen für den anderen, damit dieſer einen Stand erreiche, auf dem Wege des Verdienſtes; daß etwa aus dem, was ich Gutes thue, ein anderer erreiche das ewige Leben. Denn die Herrlichkeit wird jemandem zu teil nach dem Maße, in dem er deren fähig iſt, ſie alſo in ſich aufnehmen kann; fähig aber dazu wird niemand durch das gute Handeln eines anderen, ſondern nur durch das eigene macht er ſich würdig des Lohnes. Auf dem Wege des Gebetes jedoch kann, auch ſoweit es gilt einen Stand zu erlangen, die Handlung des einen wirkſam ſein für

den anderen, so lange dieser noch pilgert; wie z. B. der eine für den anderen erbitten kann (aber nur kraft der Barmherzigkeit, nicht kraft der Gerechtigkeit Gottes) die erste Gnade. Nicht also würdig wird dann dieser der ersten Gnade in der Weise, wie das Verdienst gerechterweise den Himmel erhält; sondern das Gebet kann Alles das erlangen, was der barmherzigen Macht Gottes unterliegt.

Nur mit Rücksicht auf etwas, was den betreffenden Stand, den man durch das Verdienst erwirbt, begleitet oder ihm folgt, kann die Handlung des einen wirksam sein für den anderen, auch auf dem Wege des Verdienstes und nicht allein auf dem Wege des Gebetes. Dies geschieht in zweifacher Weise: 1. Auf Grund der Gemeinschaft in der Wurzel des guten Handelns, nämlich in der heiligen Liebe; — weshalb alle, die in der heiligen Liebe geeint sind, einen Vorteil schöpfen aus den gegenseitigen Werken; immer freilich nach dem Maße des Standes der Gnade, das der einzelne hat, wie ja auch in der Seligkeit der eine sich freuen wird über die Güter und Vorzüge der anderen; darum ist ein Artikel des Glaubens: die Gemeinschaft der heiligen; — 2. auf Grund der guten Meinung des handelnden, der einzelne Handlungen speciell deshalb thut, damit sie anderen nützen. Diese werden so gewissermaßen Eigentum derer, für die sie geschehen, so daß sie für dieselben wirksam sind, um genugzuthun oder wegen dergleichen, was keine Änderung im Stande mitsichbringt.

c) I. Jene Ernte ist die ewige Seligkeit, nach Joh. 4.: „Und wer da erntet, sammelt ein die Frucht für das ewige Leben." Die ewige Seligkeit aber wird niemandem verliehen, außer auf Grund der eigenen Werke. Wohl kann jemandem um der Gebete der anderen willen die Gnade gegeben werden, durch die er zum ewigen Leben gelangt; mit dieser Gnade muß er jedoch selber mitwirken.

II. Das Werk, was ich für jemanden thue, wird Eigentum dessen, für den ich es thue; und ähnlich ist das Werk desjenigen, der mit mir eins ist, gewissermaßen auch mein Werk. Das ist also nicht gegen die göttliche Gerechtigkeit, daß einer an der Frucht der Werke jener teilnimmt, die mit ihm eins sind in der Liebe oder daß ihm die Werke gehören, die ihm zu eigen gegeben werden. Das geschieht ja auch bei der menschlichen Gerechtigkeit, daß die Genugthuung des einen für den anderen angenommen wird.

III. Lob wird nur einem gespendet gemäß seiner Beziehung zum Handeln. Weil aber durch das Werk des anderen keiner offenbar wird in seiner schlechten oder guten inneren Verfassung mit Bezug auf die Tugend; deshalb wird niemand auf Grund der Werke anderer gelobt, außer etwa wenn er durch Rat, Beistand ꝛc. mitgeholfen hat. Verdienstvoll aber ist ein Werk auch mit Rücksicht auf das, was begleitet oder folgt dem inneren Zustande oder der inneren Verfassung; nicht bloß mit Rücksicht auf den Stand selbst (s. oben).

IV. Jemandem etwas nehmen, was ihm gebührt, ist gegen die Gerechtigkeit. Geben aber etwas, was er nicht verdient hat, überschreitet die Grenzen der Gerechtigkeit; dies ist Barmherzigkeit. So kann also niemand bestraft werden für die Schuld des anderen; wohl aber Vorteil haben vom Guten im anderen.

Zweiter Artikel.

Den verstorbenen können die Werke der lebenden nützen.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Nach 2. Kor. 5. „werden wir alle offenbar werden vor dem Richterstuhle Christi, damit jeder empfange das, was er im Körper als ihm eigen Zugehöriges gethan." Also aus dem, was nach dem Tode des Menschen geschieht, wenn er nicht mehr „im Körper" ist, kann ihm kein Vorteil zuwachsen.

II. Dasselbe besagt Apok. 14.: „Selig die toten, die im Herrn sterben; ihre Werke folgen ihnen nach."

III. Fortschreiten infolge des Werkes eines anderen kann nur jener, der noch im Stande des Pilgerlebens ist. Die Menschen nach dem Tode aber sind nicht mehr pilgernde. Von ihnen gilt das, was Job sagt (19, 8.): „Meinen Pfad hat Er umzäunt; ich kann nicht vorübergehen."

IV. Damit das Werk des einen dem anderen helfe, muß eine Lebensgemeinschaft zwischen beiden sein. Eine solche Gemeinschaft aber besteht nicht zwischen den lebenden und den toten, nach 1 Ethic. 11.

Auf der anderen Seite heißt es 2. Makkab. 12.: „Heilig und heilsam ist der Gedanke, für die verstorbenen zu beten, damit sie von ihren Sünden gelöst werden."

Augustin schreibt (l. de cura mortuor. 4.): „Nicht gering ist die Autorität der gesamten Kirche, welche in hervorragender Weise diesen Brauch hat, daß unter den Gebeten des Priesters, welche er Gott dem Herrn am Altare darbringt, auch ihren Platz findet die Fürbitte für die verstorbenen." Dieser Brauch kommt nach Damascenus (de suff. mortuor. sermo) von den Aposteln: „Die Jünger des Heilandes, wohl bewußt der Geheimnisse, und die Apostel haben bestimmt, es solle bei den furchtbaren und lebenspendenden Mysterien gedacht werden jener, die im Glauben entschlafen sind." Auch Dionysius (alt. de eccl. hier.) erwähnt den Ritus in der Urkirche, dem gemäß für die toten gebetet wurde; und er behauptet, diese Fürbitten nützten den verstorbenen.

b) Ich antworte, die heilige Liebe, das einigende Band der gläubigen, erstrecke sich auch auf die vom Leibe getrennten Seelen; da die Liebe, als Leben der Seele wie die Seele das Leben des Körpers ist, niemals vergeht (1. Kor. 13.). Ähnlich leben die verstorbenen weiter im Gedächtnisse der Menschen; und somit kann die Meinung oder Absicht der lebenden auf die verstorbenen hingelenkt werden. Sonach sind die Fürbitten den verstorbenen nützlich sowohl auf Grund der Einigung in der Liebe wie auf Grund der ausdrücklich auf sie gerichteten guten Meinung. Sie können freilich den Stand der verstorbenen nicht ändern, so daß diese aus dem Stande des Elends übergingen in den Stand des Glückes. Aber sie dienen direkt zur Verminderung der Strafe oder zu Ähnlichem, was den Stand selber nicht ändert.

c) I. Der Mensch hat während seines Lebens im Fleische es verdient, daß diese Fürbitten ihm nützlich sind nach dem Tode. Also daß sie ihm nützen, kommt immer von dem her, was „er im Fleische gethan hat."

II. Hier handelt es sich ausdrücklich um das ewige Leben, also um

den wesentlichen Lohn, der sich immer richtet nach dem, was jemand selbst gethan hat. Oder die Werke, die für jemanden geschehen, sind gewissermaßen dessen Werke.

III. Nach einer gewissen Seite hin sind die armen Seelen noch auf dem Pilgerpfade; denn sie werden gehindert, den ewigen Lohn in Empfang zu nehmen. Mit Rücksicht darauf also ist ihr Pfad nicht rings umzäunt und können Fürbitten ihnen helfen; wenn sie auch, schlechthin gesprochen, nicht mehr pilgernde sind.

IV. Aristoteles spricht da vom bürgerlichen Leben, mit Rücksicht auf welches keine Gemeinschaft besteht zwischen den lebenden und verstorbenen. Wir sprechen aber von der Gemeinschaft der heiligen Liebe, die da bleibt.

Dritter Artikel.

Die Fürbitten der Sünder für die verstorbenen.

a) Dieselben nützen nichts. Denn:

I. „Die Sünder erhört Gott nicht," heißt es Joh. 9, 31.

II. Nach Gregor (1. past. 11.) „wird der Geist des beleidigten noch mehr zum Zorne gereizt, wenn derjenige mißfällt, der Fürbitte einlegen soll." Jeder Sünder aber mißfällt Gott.

III. Jedes gute Werk scheint jenem, der es vollbringt, fruchtreicher zu sein wie jenem, für den es vollbracht wird. Für sich selbst aber verdient der Sünder durch seine Werke nichts; also um so weniger nützen diese anderen.

IV. Soll ein Werk etwas verdienen, so muß es lebendig, d. h. in der heiligen Liebe gemacht sein. Die Werke des Sünders aber sind tot.

V. Auf der anderen Seite kann niemand wissen, ob der andere im Stande der Schuld sei oder der Gnade. Wäre also die gemachte Voraussetzung richtig, so könnte der Mensch nie wissen, wen er bitten sollte, für seine verstorbenen zu beten; und so würden viele ganz zurückgehalten werden, für die verstorbenen um Gebete zu sorgen.

VI. Nach Augustin (Enchir. 119.) helfen die Fürbitten gerade so viel einem verstorbenen als dieser dies während seines Lebens verdiente, daß ihm nach dem Tode beigestanden werde. Also wird der Wert der Fürbitten gemessen nach der Lage jenes verstorbenen, für den sie geschehen; und so ist es gleich, ob gute oder böse sie darbringen.

b) Ich antworte, die durch Sünder dargebrachten Fürbitten haben 1. Wert auf Grund des Dargebrachten, wie z. B. des heiligen Meßopfers; und da unsere Sakramente von sich aus, unabhängig vom Spender, Wirksamkeit haben, so nützen solche Fürbitten, auch wenn sie von Sündern ausgehen. Diese Fürbitten haben 2. Wert als zugehörig dem, der sie darbringt, als dessen eigenstes Werk; und hier nun, wenn sie allein als Werk des Sünders betrachtet werden, sind sie in keiner Weise verdienstvoll, weder dem Sünder noch den anderen; — wenn sie aber dargebracht werden von einem Sünder, der dabei, wie dies bei den öffentlichen kirchlichen Fürbitten der Fall ist, die Stelle der Kirche vertritt, so nützen sie; denn nicht so sehr der Sünder als Person handelt da, sondern die Kirche, in deren Namen er Fürbitte einlegt (vgl. Dionys. de coel. hier. 13.). Sodann können die Fürbitten eines Sünders noch in dem Falle nützlich sein, daß er im Auf-

trage eines anderen, wie dessen Werkzeug, handelt; wie z. B. wenn ein Knecht im Auftrage seines Herrn ein Almosen giebt, dieses verdienstvoll ist gemäß der Liebe des Herrn. Giebt also der im Stande der Gnade sterbende oder ein anderer im Stande der Gnade den Auftrag für solche Fürbitten, so nützen dieselben, wenn auch jener, der den Auftrag ausführt, im Stande der Todsünde ist. Freilich würden sie mehr gelten, wenn dieser im Stande der Gnade wäre, da dann von zwei Seiten her Verdienstvolles Gott dargeboten würde.

c) I. Manchmal beten die Sünder im Auftrage eines guten; und dann gehört das Gebet mehr dem letzteren an wie dem Sünder. Bisweilen jedoch erhört Gott auch das Gebet des Sünders, wenn er um etwas Gott Angenehmes bittet. Denn Gott giebt nach Matth. 5. seine Gaben nicht nur den Gerechten, sondern auch den Sündern; jedoch nicht auf Grund ihrer Verdienste, sondern aus seiner reinen Barmherzigkeit und Nachsicht. Deshalb erklärt Augustin zur obigen Stelle (tr. 43. in Job.): „Dieser Mensch spricht wie einer, der nur gesalbt worden (Katechumen); nicht wie einer, der vollkommen sieht."

II. Auf Grund des anderen, dessen Stelle der Sünder vertritt, ist dessen Gebet Gott angenehm.

III. Der Sünder trägt für sich keinen Vorteil davon, weil er wegen seiner schlechten inneren Verfassung dazu nicht fähig ist. Einem anderen aber, der dazu die geeignete Verfassung hat, kann das Gebet des Sünders in etwa nützen.

IV. Das Werk des Sünders ist lebendig als einem anderen zugehörig (s. oben).

V. Er kann mit Wahrscheinlichkeit dem äußeren Scheine nach schließen, ob der betreffende im Stande der Gnade ist; wenn er auch darüber keine Gewißheit haben kann. Denn man darf nicht meinen, es sei völlig gleich, ob jemand im Stande der Sünde oder der Gnade ist, der Fürbitte einlegen will.

VI. Die Fähigkeit in sich, daß ihm die Fürbitten nach dem Tode nützen können, hat der betreffende verstorbene während seines Lebens erworben durch die eigenen Werke. Und danach spricht Augustin. Es wird aber noch zudem erfordert die innere Beschaffenheit des Werkes, welches dem verstorbenen nützen soll; und das hängt nicht von dem ab, für den dasselbe geschieht, sondern von dem, der es thut.

Vierter Artikel.

Der Nutzen der Fürbitten für die verstorbenen zu gunsten derer, die sie darbringen.

a) Diese Fürbitten nützen nichts denen, die sie darbringen. Denn:

I. Wer eine Schuld für einen anderen bezahlt, der behält seine eigenen Schulden. Wer also genugthut für die verstorbenen, der wird nicht befreit von dem, was er selbst schuldet.

II. Das wäre leicht, daß jemand für einen anderen genugthut und dadurch von der eigenen Schuld frei würde. Dann gäbe es niemanden, der für sich selbst genugthun wollte.

III. Gilt die Genugthuung, die einer für den verstorbenen darbringt, auch für ihn selbst; dann aus demselben Grunde auch für drei, vier ꝛc.;

und somit würde einer mit einer einzigen Genugthuung genugthun können für alle; was absurd ist.

Auf der anderen Seite heißt es Ps. 34.: „Mein Gebet wird in meinen Busen zurückkehren."

Damascenus (serm. de his qui in fide dormierunt) sagt: „Wie jemand, der einen anderen salben will, zuerst selber teilhat an der Salbung und dann den anderen teilhaft macht; — so auch wirkt jener, der für das Heil des nächsten streitet, zuerst zu seinen eigenen Gunsten und dann nützt er dem nächsten."

b) Ich antworte, wird das genugthuende Werk betrachtet als Sühne für die verdiente Strafe, so nütze es bloß jenem, für den es dargebracht und dessen eigen es gleichsam wird; die vom darbringenden verdiente eigene Strafe wird dadurch nicht gesühnt, denn hier handelt es sich um das Gleichmaß der Gerechtigkeit, wonach das eine Werk der einen Schuld entspricht und nicht der anderen. Das durch zwei Sünden Verschuldete erfordert natürlich eine größere Genugthuung wie das durch eine Sünde Verschuldete. Wird aber das genugthuende Werk betrachtet als ausgehend von der heiligen Liebe und somit als verdienstvoll mit Rücksicht auf das ewige Leben, so nützt es in höherem Grade dem, der es thut, als dem, für den es geschieht.

c) Damit beantwortet. Die ersten Gründe sprechen vom genugthuenden, die letzten vom Liebeswerte.

Fünfter Artikel.

Die Fürbitten nützen nichts denen in der Hölle.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. 2. Makkab. 12. wird berichtet, man hätte in den Gewändern der getöteten die Geschenke an die Götzenbilder gefunden, die zu nehmen das Gesetz den Juden verbot. Also waren diese im Stande der Todsünde gestorben. Trotzdem heißt es gleich darauf, daß Judas zwölftausend Silberdrachmen nach Jerusalem schickte für die Sünden der toten. Also nützen die Fürbitten denen in der Hölle.

II. Enchir. 110. sagt Augustin: „Denen die Fürbitten nützen, denen nützen sie entweder dafür daß voller Nachlaß eintrete oder dafür daß erträglicher sei ihre Verdammnis."

III. Dionysius sagt (de eccl. hier. ult.): „Wenn hier für dieses Leben die Gebete der gerechten anderen nützen, um wie viel mehr werden sie nicht nützen nach dem Tode jenen, die heiliger Gebete würdig sind!" Hier im Leben aber nützen die Gebete auch jenen, die im Stande der Todsünde sind; da ja die Kirche täglich für die Sünder betet, daß sie zu Gott sich bekehren mögen. Also nützen die Fürbitten auch den verdammten in der Hölle.

IV. In den vitae patrum wird erzählt (lib. 3. nr. 172; lib. 6. nr. 16.), und dasselbe berichtet Damascenus in seiner Rede über die verstorbenen, daß Makarius, als er auf dem Wege den Schädel jemandes fand, nachdem er gebetet, nachforschte, wem derselbe angehört haben mag; und daß der Schädel antwortete, er sei der eines heidnischen Priesters gewesen, der zur Hölle verdammt war; und er fügte hinzu, das Gebet des Makarius habe ihm geholfen und auch anderen.

V. Damascenus (l. c.) berichtet, Gregor habe für den Kaiser Trajan gebetet und eine Stimme von Gott her gehört: „Dein Gebet habe ich erhört, ich habe dem Trajan verziehen.“ Und Damascenus fügt hinzu: „Zeuge davon ist der Orient und Occident.“ Trajan aber war in der Hölle, „weil er viele Martyrer grausam getötet hat“ (Dam.). Also helfen die Fürbitten der Kirche den verdammten.

Auf der anderen Seite sagt Dionysius (7. de eccl. hier.): „Der Hohepriester betet nicht für die unreinen, da er in diesem Falle von der göttlichen Ordnung abweichen würde ....; für die Sünder bittet er nicht um Nachlaß, weil er für sie nicht würde gehört werden.“

Gregor sagt (34. moral. 16.): „Die gleiche Ursache ist es, warum dann (nach dem Tage des Gerichts) nicht mehr wird gebetet werden für die zum ewigen Feuer verdammten Menschen, welche jetzt besteht, warum nicht gebetet wird für den Teufel und seine Engel; und die nämliche, welche jetzt besteht, daß die heiligen nicht beten für die im Unglauben und in der Bosheit verstorbenen; — denn da sie wissen, daß ihre Gebete für die zur ewigen Strafe verdammten nutzlos sind, wollen sie nicht vor dem Antlitze des Richters ohne Grund ihre Gebete darbringen.“ Also nützen die Fürbitten den zur Hölle verdammten nicht.

Augustin schreibt (32. de verb. apost.): „Die da ohne den Glauben, der durch die Liebe wirkt, und ohne dessen Sakramente den Körper verlassen, für diese werden von den ihrigen nutzlos Gebete aufgeopfert.“ Dazu aber gehören alle verdammten.

b) Ich antworte: 1. Manche meinten, nach dem Weltgerichte könne keinem zur Hölle verdammten durch irgend welche Fürbitte in was immer für einer Weise geholfen werden; vorher aber helfen den verdammten die Fürbitten der Kirche. 2. Andere waren der Ansicht, denen, die ohne den Glauben und ohne die Sakramente der Kirche abgeschieden sind, die also weder es im Geiste verdienten zur Kirche zu gehören noch thatsächlich ihre Kinder waren, könnten die Fürbitten der Kirche nichts nützen; — denen aber, die nicht in so hohem Grade schlecht waren, die nämlich den Glauben der Kirche hatten und manche gute Werke thaten, nützten die kirchlichen Fürbitten.

Diesen aber macht Verlegenheit, daß, da die Höllenstrafe dem Grade ihrer Härte nach endlich und der Zeitdauer nach unendlich ist, wenn die Fürbitten vervielfacht würden, diese Höllenstrafe ganz und gar enden müsse; insofern immer mehr von ihrer Härte schwände. Dies war die Meinung des Origenes (I. Periar. 6.). Um dieser Verlegenheit zu entgehen meinte Präpositivus, die betreffenden Fürbitten könnten ganz wohl so weit vervielfältigt werden, daß die Höllenstrafe zeitweilig ganz und gar aufhöre, nämlich bis zum Weltgerichte; dann würden die Seelen von neuem, vereinigt mit ihren Leibern, zur Hölle verdammt werden ohne Hoffnung auf weitere Fürbitte und dementsprechenden Nachlaß. Doch dies richtet sich gegen die Weisheit der göttlichen Weltordnung, die verlangt, daß, so lange die Schuld dauert, auch die Strafe währe. Da also die Schuld fortwährend bleibt in den verdammten, kann ihre Strafe auch nicht unterbrochen werden.

Dem begegneten die Porretaner und sagten, in der Verminderung der Strafen kraft der Fürbitten gehe es wie in der Teilung einer Linie, die wohl an sich immer endlich ist, jedoch endlos geteilt werden kann; wenn man von der Hälfte die Hälfte, von dieser wieder die Hälfte u. s. w. fortnimmt. So, meinen sie, werde durch die erste Fürbitte ein Teil der Strafe

fortgenommen und durch die zweite im gegebenen Verhältnisse wieder von diesem Teile ein Teil ꝛc.

Doch diese Entgegnung leidet vielfachen Mangel. Denn a) kann das, was dem stofflichen Umfange entspricht, nicht auf den Umfang von etwas rein Geistigem übertragen werden; — b) existiert kein Grund, warum die zweite Fürbitte und die darauf folgenden immer weniger von der Strafe wegnehmen sollen als die erste und die stetig vorhergehende; — c) kann die Strafe nur gemäß der Verminderung der Schuld gemindert werden; — d) gelangt man durch fortwährende Teilung der Linie dazu, daß sie gar nicht mehr wahrgenommen wird; und somit könnte entsprechend auch die Strafe soweit weniger werden, daß sie nicht mehr wahrgenommen wird.

3. Deshalb sagen noch andere, die Fürbitten nützen den verdammten, indem sie dieselben stärken, daß sie leichter die Strafen ertragen. Doch dies kann wieder nicht sein. Denn, wie Gregor sagt (9. moral. 39.), quält das nämliche Feuer die einen mehr die anderen minder, je nach dem Maße der Schuld. Da nun die Schuld im verdammten die gleiche bleibt, so kann es nicht sein, daß er irgendwie leichter die Strafe trage.

Diese ganze Ansicht aber, daß die Fürbitten überhaupt den verdammten nützen, ist vermessen, entgegen den Aussprüchen der heiligen, grundlos, inhaltslos, auf keine Autorität gestützt. Sie ist ganz und gar gegen die Vernunft. Denn a) sind die verdammten außerhalb des Bandes der heiligen Liebe, gemäß der die Werke der lebenden ihre Wirkung haben für die verstorbenen; — b) sind die verdammten zum endgültigen Abschlusse des Lebens gelangt und haben die unwiderruflich abschließende Vergeltung für ihre Werke erhalten, ähnlich wie die heiligen, da die Herrlichkeit sowohl wie das ewige Elend wesentlich und der Wurzel nach in der Seele ist und somit die noch erübrigende Bestrafung oder Belohnung des Körpers nicht den Charakter des Pilgerns verleiht. Somit kann weder der wesentliche Lohn vermehrt noch die wesentliche Strafe vermindert werden.

Man könnte allerdings noch sagen, die Fürbitten nützten den verdammten nichts für die Verminderung oder Unterbrechung der Strafe oder für das geringere Fühlen derselben; — jedoch werde dadurch den verdammten ein Schmerz entzogen, den sie sonst hätten; jener nämlich zu sehen wie ihre angehörigen für sie gleichgültig seien und nicht einmal für sie beteten. Doch auch dies ist nach dem gewöhnlichen Verlaufe nicht anzunehmen. Denn, so Augustin, „da sind die Geister der verstorbenen, wo sie nicht sehen, was auch immer in diesem Leben den Menschen begegnet“ (de cura pro mort. 13). Also wissen sie nicht, wenn von Ausnahmefällen abgesehen wird, die völlig unsicher sind, ob hier auf Erden Fürbitten für sie geschehen oder nicht.

Deshalb ist es weit zuverlässiger zu sagen, daß die Fürbitten schlechthin den verdammten gar nichts nützen und daß die Kirche nicht für sie zu beten die Meinung hat, wie die oben angeführten Stellen beweisen.

c) I. Jene den Götzenbildern dargebrachten Gaben hatten die betreffenden als Sieger vorgefunden und als solche an sich genommen; nicht als ob sie damit hätten jene Götter ehren wollen. Sie sündigten also nicht schwer, sondern höchstens läßlich aus Geiz. Und somit waren sie nicht in der Hölle und konnten Fürbitten ihnen nützen. Andere erklären dies so, daß sie in der Schlacht selber sehend, daß ihnen Gefahr drohe, die Sünde bereuten, nach Ps. 77.: „Da Er sie tötete, suchten sie Ihn.“ Beides hat Wahrscheinlichkeit für sich.

II. Das Wort „Verdammnis“ (damnatio) steht da im weiteren Sinne

für jegliche Bestrafung, so daß darin die Strafe im Fegfeuer eingeschlossen erscheint, welche bisweilen ganz und gar gesühnt, bisweilen gemindert wird.

III. In dem Sinne ist die Fürbitte annehmbarer für den verstorbenen wie für den lebenden, weil er deren mehr bedarf, da er nicht sich selber helfen kann, was beim lebenden der Fall ist. Dagegen ist in dem Sinne der lebende besser daran, daß er vom Stande der Todsünde weg in den Stand der Gnade übergehen kann, was beim verstorbenen nicht stattfindet. Es ist also nicht der gleiche Grund, für die verstorbenen zu beten wie für die lebenden.

IV. Diese Hilfe ist dahin zu verstehen, wie eben da gesagt wird, daß beide auf das Gebet des Makarius hin sich gegenseitig sahen. Darin bestand, nicht eine wahre sondern eine phantastische Freude, weil erfüllt wurde was sie gewünscht. So freuen sich die Teufel, wenn sie einen Menschen zur Sünde verleiten, obgleich dadurch ihre Strafe nicht im geringsten verminbert wird; wie ja auch die Freude der Engel nicht dadurch vermindert wird, daß sie mit unseren Übeln Mitleid haben.

V. Was den Trajan betrifft, so glaubt man, er sei durch das Gebet Gregors zum Leben zurückgerufen worden und habe so Gnade erhalten und damit den Nachlaß der Sünden. Ähnlich wurden ja noch andere von den Toten auferweckt und gerettet. Solche sind nicht endgültig zur Hölle verurteilt gewesen, sondern gemäß der Erfordernis ihrer damaligen Verdienste; gemäß den höheren Ursachen aber, in denen beschlossen war, sie zum Leben zurückzurufen, war ihr beständiges Verbleiben in der Hölle nicht verfügt.

Andere sind der Ansicht, die Höllenstrafe Trajans sei zeitweilig, nämlich bis zum Tage des Weltgerichts, unterbrochen worden. Damit wäre aber nicht gesagt, daß dies eine gewöhnliche Wirkung der Fürbitten für die verdammten sei; sondern es sind dies Ausnahmen, die auf göttlicher Macht beruhen; — denn „anders ist das Urteil über die Grenzen der menschlichen Dinge, anders über die Anzeichen göttlicher Kraft" (Aug. l. c. 17.).

Sechster Artikel.

Die Fürbitten nützen den armen Seelen im Fegfeuer.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Das Fegfeuer ist ein Teil der Hölle, „in welcher keine Erlösung ist" (Ps. 6.).

II. Die Strafe des Fegfeuers ist eine begrenzte der Zeit und dem Grade nach. Es könnten also im angenommenen Falle die Fürbitten so vermehrt werden, daß sie die Strafe ganz tilgten und so die Sünden ohne Strafe blieben.

III. Die Seele soll rein werden durch das Feuer. Also muß sie dem Feuer thatsächlich unterstellt sein und kann ihr irgend welche Fürbitte nichts nützen.

IV. Unter den Fürbitten scheinen solche am wirksamsten zu sein, die auf Anordnung des betreffenden verstorbenen geschehen. Dieselben sind aber nicht immer wirksam. Setzen wir voraus, er habe so viele angeordnet, daß sie genügen, um die ganze Strafe zu tilgen. Werden nun solche Fürbitten aufgeschoben, bis er die ganze Strafe im Fegfeuer verbüßt hat,

so nützen dieselben offenbar gar nichts mehr, da sie, ehe sie geschehen, jedenfalls keine Wirksamkeit haben.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (Enchir. 110.): „Die Fürbitten nützen denen, die mäßig gut oder mäßig schlecht sind;" also den Seelen im Fegfeuer.

Dionysius sagt (7. de eccl. hier.): „Der gottgeweihte Priester betet für jene verstorbenen, die heilig gelebt haben und doch von der menschlichen Schwäche her einige Flecken haben."

b) Ich antworte, die Strafe im Fegfeuer vervollständige die Genugthuung, welche nicht ganz und gar während des körperlichen Lebens geleistet worden ist. Da also die Werke des einen kraft des Bandes der Liebe für den anderen genugthun können, sei dies ein lebender oder ein toter, so besteht kein Zweifel, daß die Fürbitten der lebenden nützen denen im Fegfeuer.

c) I. Jene Stelle spricht von der Hölle der endgültig verdammten, woraus keine Erlösung ist und wo „niemand Gott preist" (Ps. 6, 6.). Oder nach Damascenus (de dormientibus) gelten solche Stellen gemäß den Verdiensten derer, die bestraft werden; also gemäß den niederen Ursachen. Die göttliche Barmherzigkeit aber, als überragend alles von den Menschen Verdiente, hat verfügt, daß auf die Gebete der gerechten hin die ausgesprochene Strafe vermindert oder aufgehoben wird. Damascenus führt da das Beispiel der Niniviten, des Achab und des Ezechias an.

II. Die Sünden bleiben im vorausgesetzten Falle nicht ungestraft, da ja der eine für den anderen ganz oder zum Teil genugthut.

III. Die Reinigung der Seele will nichts Anderes bedeuten als die Hinwegnahme dessen, was verschuldet worden und was somit den Eintritt in die Herrlichkeit hindert. Da nun der eine für den anderen die Strafe aushält, so kann der eine für den anderen das abtragen, was verschuldet ist.

IV. Soweit es auf die Absicht dessen ankommt, der die Fürbitten angeordnet hat, also deren Hauptursache ist, so empfängt er als haupteinwirkender deren Frucht, bevor sie geschehen. Soweit es ferner auf das Werk dessen ankommt, dem wie einem Werkzeuge das Darbringen der Fürbitten anvertraut worden, so wird der erstere um die Frucht der Fürbitten betrogen, wenn er eher frei wird als die Fürbitten geleistet worden sind; und ist dies dann die Schuld dessen, der den Auftrag übernommen und vernachlässigt hat. Kommt endlich der innere, von dem Mitwirken des darbringenden unabhängige Wert des genugthuenden Werkes in Betracht; wie z. B. das opus operatum der heiligen Messe, die Wirkung des Almosens, so wird im genannten Falle auch um diese Frucht der betreffende betrogen. Und das ist nichts Unzulässiges. Denn wenn es sich um den ewigen Lohn handelt, so wird wohl niemand durch fremde Schuld darum betrogen; — hier aber handelt es sich um etwas Zeitliches, da ja die Fegfeuerstrafe eine zeitliche ist.

Siebenter Artikel.

Den ungetauften Kindern nützen die Fürbitten nicht.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Diese Kinder sind in der Vorhölle der Kinder um fremder Schuld willen; also geziemt es sich auch, daß sie in fremder Fürbitte ihren Beistand finden.

II. „Die kirchlichen Fürbitten nützen jenen, die nicht sehr schlecht sind“ (l. c.); dies sind diese Kinder aber nicht.

Auf der anderen Seite nützen die Fürbitten denen nicht, „die ohne den Glauben, der durch die heilige Liebe wirkt, gestorben sind“ (l. c.).

b) Ich antworte, diese Kinder seien nur deshalb in der Vorhölle, weil sie nicht im Stande der Gnade sind. Nun können die Werke der lebenden den Stand der verstorbenen nicht ändern; zumal soweit es auf den wesentlichen Lohn ankommt. Also nützen die Fürbitten nichts diesen Kindern.

c) I. Diese Kinder können nicht unterstützt werden, weil nach diesem Leben es nicht mehr Zeit ist, in den Stand der Gnade zu treten.

II. Augustin spricht von den getauften; denn er schickt vorher: „Da also das Opfer am Altare oder die Almosen für alle getauften dargebracht werden.“

Achter Artikel.

Die Fürbitten nützen nichts den seligen im Himmel.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. In der Kollekte heißt es von den Sakramenten: „Wie sie den heiligen nützen zur Herrlichkeit, so seien sie für uns heilsam zur Stärkung.“

II. Die Sakramente wirken das, was sie bezeichnen. Der dritte Teil der Hostie aber wird in den Kelch gelassen und bezeichnet die seligen im Himmel. Also nützt dies diesen.

III. „Die Engel freuen sich über einen Sünder, der Buße thut.“ Also aus den guten Werken der lebenden erwächst Freude den heiligen im Himmel.

IV. Damascenus führt (de dormient.) die Worte des heiligen Chrysostomus an: „Denn wenn die Heiden zugleich mit denen, die gestorben sind, das Ihrige verbrennen; um wie viel mehr mußt du nicht als ein gläubiger mit dem gläubigen das ihm Zugehörige aufopfern; nicht damit es zu Asche werde wie Jenes, sondern damit du um so mehr die gläubige Seele verherrlichst; — und war nun der gestorbene in Sünden, damit du die Sünden dadurch lösest; war er gerecht, damit du vermehrst den Lohn und die Vergeltung.“

Auf der anderen Seite ist nach Augustin (17. de verb. Ap. 1.) „für den Martyrer beten zu wollen dasselbe wie ihm unrecht thun; da wir vielmehr seinen Gebeten uns empfehlen müssen.“ Zudem haben die seligen keine Bedürfnisse, also kann man ihnen auch nicht beistehen.

b) Ich antworte, Hilfe leisten bedinge in dem, welchem man Hilfe leistet, einen Mangel. Einen solchen haben aber die seligen nicht, „die da trunken sind von der Überfülle des Hauses Gottes“ (Ps. 35.).

c) I. Dergleichen Ausdrücke sind dahin zu verstehen, daß die Feier der Feste der heiligen uns nützt und somit in uns die Herrlichkeit der heiligen wächst; nämlich in unserer Andacht und Kenntnis nehmen sie zu. So wächst, wenn wir Gott erkennen und loben, dessen Herrlichkeit nicht in sich, sondern in uns und für uns.

II. Allerdings wirken die Sakramente das, was sie bezeichnen; diese ihre Wirkung aber vollbringen sie nicht mit Rücksicht auf Alles das, was

sie bezeichnen. Sonst würden sie, da sie Christum bezeichnen, in Christo selber etwas verursachen. Vielmehr bewirken sie kraft der Macht Christi in dem, der das betreffende Sakrament empfängt, das Bezeichnete. Nicht also, wenn die heilige Messe für die verstorbenen dargebracht wird, folgt, daß sie den heiligen nütze, zu deren Ehren man sie darbringt; sondern es wird darauf hingewiesen, daß die Verdienste der heiligen, deren man im Sakramente gedenkt, den anderen nützen, für welche die Messe dargebracht wird.

III. Die Vervielfältigung des Guten oder der Verdienste vermehrt nicht die Freude der heiligen an sich, sondern nur materialiter; d. h. sie macht, daß die Gegenstände, worauf die Freude sich erstreckt, zahlreicher sind. Denn der maßgebende formale Grund für alle Freude der heiligen, worauf immer sie sich erstrecke, ist allein Gott; und über Gott freuen sie sich, weil Gott der wesentliche Lohn ist, niemals mehr oder minder in der Seligkeit, da sie Ihn immer in gleicher Weise schauen. Über Mehreres also freuen sie sich, nicht aber mehr.

IV. Nicht jenem seligen Gerechten gegenüber geschieht ein Hinzufügen zum Lohne, sondern dem gegenüber, der das da Gesagte thut. Oder es kann für den gerechten selber das Hinzufügen zum Lohne in der Weise verstanden werden, daß er noch lebend über die zu geschehenden Fürbitten und guten Werke verfügt hat, so daß dadurch sein Verdienst vermehrt ward.

Neunter Artikel.

Die Gebete der Kirche, die heilige Messe und Almosen helfen den verstorbenen.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Der eine soll die Strafe des anderen tragen. Zur Strafe aber gereicht mehr das Fasten wie Almosen und Gebet.

II. Gregor fügt zu diesen drei Werken das Fasten hinzu (decret. 13. qu. 2, c. 22.). Also ist die obige Aufzählung Augustins unvollständig (de cura pro mort. 12.).

III. Die Taufe ist das wirksamste Sakrament. Also müßte für die verstorbenen vielmehr die Taufe aufgeopfert werden wie das Altarssakrament.

IV. Dem stimmt auch 1. Kor. 15. zu: „Wenn nun die toten nicht auferstehen, warum werden sie getauft für jene?"

V. Alle Messen sind das gleiche Opfer. Also ist es gleich, ob man für die verstorbenen die Messe zu Ehren der Mutter Gottes oder zum heiligen Geiste liest; und braucht man da nicht eine eigene Totenmesse.

VI. Nach Damascenus (de dorm.) werden auch Wachskerzen, Öl u. dgl. für die toten geopfert.

b) Ich antworte, die Fürbitten nützen den verstorbenen auf Grund der Gemeinschaft in der heiligen Liebe oder auf Grund der Absicht, welche die lebenden auf die verstorbenen richten. Nun ist die heilige Eucharistie vorzugsweise das Sakrament der kirchlichen Einheit, da sie Jenen in sich enthält, in welchem die ganze Kirche geeint und gefestigt wird; nämlich Christum. Demnach ist die Eucharistie wie der Ursprung oder das Band der heiligen Liebe. Die Almosen aber sind eine vorzügliche Wirkung der heiligen Liebe. Von seiten der heiligen Liebe also dienen diese beiden Werke als fürbittende und genugthuende. Das Gebet aber hält sich in

hervorragendem Grade auf seiten der Hinlenkung der Absicht auf etwas; denn das Gebet besagt seiner inneren Natur nach nicht nur Beziehung zum betenden, wie die übrigen Werke, sondern unmittelbar zu dem, wofür gebetet wird. Diese drei guten Werke also sind für die verstorbenen die hauptsächlichen, die anderen kommen dahinter.

c) I. In dem, der für den anderen genugthut, muß man mehr berücksichtigen, daß die Wirkung der Genugthuung des einen zum anderen zu dessen Gunsten hinkommt, als die darin enthaltene Strafe; mag auch die Strafe als Heilmittel mehr es an sich haben, zu sühnen.

II. Auch das Fasten kann den verstorbenen nützen, wenn es für sie aufgeopfert wird. Aber es enthält nichts in sich, was direkt auf die heilige Liebe sich bezöge oder auf die Hinlenkung der Absicht; — dies liegt mehr außerhalb für das Fasten. Deshalb nennt es Augustin nicht.

III. Die Taufe ist eine geistige Wiedergeburt. Wie also durch die Geburt einzig und allein der erzeugte Sein erhält, so nützt die Taufe an sich in ihrer Wirksamkeit nur dem getauften. Freilich kann die Absicht, in welcher die Taufe gespendet oder empfangen wird, anderen nützen, wie jedes verdienstvolle Werk. Aber die Wirksamkeit der Eucharistie an sich als Zeichen der kirchlichen Einheit kann auf einen anderen sich erstrecken; dies ist einzig ihr eigen.

IV. Die Glosse erklärt so „warum werden sie für jene getauft d. h. für die Sünden, da ja die Sünden nur nachgelassen werden, eben weil Christus auferstanden ist; denn in der Taufe wirkt nicht allein das Leiden Christi, sondern auch dessen Auferstehung, welche gewissermaßen die Ursache unserer geistigen Auferstehung ist.“ Andere erklären die Stelle so: „Es gab einzelne unerfahrene, die sich taufen ließen für jene, die aus diesem Leben geschieden waren in der Meinung, dies würde denselben nützen; der Apostel also spreche in jenen Worten gemäß der irrtümlichen Meinung einzelner.“

V. Die heilige Messe enthält zwei der oben hingestellten guten Werke: das Opfer und die Gebete. Als Opfer nun gilt jede heilige Messe gleichviel, mag sie zu Ehren welches Heiligen oder welches Geheimnisses auch immer gelesen werden. Mit Rücksicht auf die Gebete aber gilt die Totenmesse mehr, weil da ausdrücklich Gebete für die armen Seelen zu Gott verrichtet werden. Jedoch kann man eine andere Messe mit derselben Frucht den armen Seelen zuwenden, wenn man den Mangel der ausdrücklichen Gebete ersetzt durch größere Andacht sei es auf seiten dessen, der sie liest, sei es auf seiten dessen, für den sie gelesen, oder auch durch die Fürbitte des heiligen, zu dessen Ehren sie gehalten wird.

VI. Solche Opfer werden als Almosen betrachtet, die entweder zum Gebrauche der gläubigen oder für den göttlichen Dienst dargebracht werden; und so können sie dem verstorbenen nützen.

Zehnter Artikel.

Die Ablässe der Kirche mit Rücksicht auf die verstorbenen.

a) Dieselben nützen den armen Seelen. Denn:

I. Die Kirche predigt dies, daß der Ablaß auch für verstorbene nützlich sei.

II. Das Verdienſt, welches der ganzen Kirche zugehört, iſt wirkſamer wie das einer einzelnen Perſon. Letzteres aber nützt den armen Seelen, wie z. B. das Darreichen von Almoſen.

III. Die armen Seelen gehören zur Jurisdiktion der Kirche, alſo nützen ihnen die Abläſſe.

Auf der anderen Seite wird dazu daß die Abläſſe wirkſam ſind ein genugthuendes Werk als Urſache des Ablaſſes erfordert. Eine ſolche Urſache aber kann der verſtorbene nicht leiſten; denn er kann nichts thun, was zum Nutzen der Kirche gereicht, wofür ja gewöhnlich Abläſſe erteilt werden.

Die Abläſſe werden bemeſſen nach dem Gutdünken desjenigen, der ſie giebt. Könnten alſo die Abläſſe den verſtorbenen nützen, ſo wäre es ganz in der Gewalt des den Ablaß verleihenden, die verſtorbenen zu befreien; was abſurd erſcheint.

b) Ich antworte, an erſter Stelle nütze ein Ablaß demjenigen, der das vorgeſchriebene Werk als Urſache des Ablaſſes verrichtet; z. B. der die betreffende Kirche beſucht. Da nun die verſtorbenen dies nicht thun können, ſo nützen ihnen die Abläſſe direkt nichts. An zweiter Stelle nützt ein Ablaß demjenigen, für den jemand das vorgeſchriebene Werk thut, und zwar hängt dies ab von der Formel, in welcher der Ablaß verliehen wird; wenn nämlich geſagt wird: „Wer dies oder jenes macht, kann die Frucht des Ablaſſes anwenden auf die armen Seelen im Fegfeuer.“ Iſt dies nicht ausgedrückt oder das Gegenteil davon, ſo nützt der Ablaß nichts den armen Seelen; denn eines einzelnen Sache iſt es nicht, die Abſicht der allgemeinen Kirche, durch welche die Abläſſe und die allgemeinen Fürbitten Geltung und Wert haben, auf einen anderen zu beziehen. Obwohl nun die armen Seelen innerhalb der Kirche ſind und ſomit die geiſtigen Schätze der Kirche ihnen zugewandt werden können, ſo folgt doch nicht, daß der Vorſteher der Kirche nach Gutdünken die Seelen aus dem Fegfeuer befreien kann; denn dazu daß die Abläſſe wirken, iſt eine zukömmlich entſprechende Urſache erfordert, um deren zu verleihen.

c) Damit beantwortet.

Elfter Artikel.

Die Leichenfeierlichkeiten mit Rückſicht auf die verſtorbenen.

a) Dieſelben nützen den verſtorbenen. Denn:

I. Damascenus ſagt (de dorm.) unter Anführung von Worten des Athanaſius: „Wenn auch der im frommen Glauben verſtorbene begraben iſt, ſo verſchmähe es nicht, Öl und Kerzen unter Anrufung Gottes an ſeinem Grabe zu brennen; denn dies iſt Gott angenehm und hat reiche Vergeltung bei Ihm.“ Dies gehört aber zu den Leichenfeierlichkeiten.

II. 1. de civ. Dei 13. heißt es: „Die Gräber der gerechten im Alten Bunde wurden mit ſorgſamer Frömmigkeit gepflegt und die Leichenfeierlichkeiten gehalten und die Gräber geſchmückt; und ſie ſelbſt haben bei ihren Lebzeiten den Kindern geboten, ihre Leiber an beſtimmten Orten zu begraben oder ſpäter an andere zu überführen.“ Dies hätten ſie aber nicht gethan, wenn die Sorge für die Gräber u. dgl. nichts den verſtorbenen nützte.

III. Die toten begraben, iſt ein Werk der Barmherzigkeit; alſo iſt es nützlich. Deshalb ſagt Auguſtin (1. de civ. Dei): „Tobias hat die toten

begraben und wird dafür vom Engel gelobt, weil dies ein Verdienst war vor Gott.

IV. Die Andacht der gläubigen hat immer einen vernünftigen Grund. Manche aber lassen sich aus Andacht an heiligen Orten begraben.

V. Einzelnen schadet es, daß sie an heiligem Orte begraben sind. Denn, sagt Gregor (4. dial. 50.): „Sind die Sünden des verstorbenen schwere, so gereicht es niederdrückend zu deren größerer Verdammnis vielmehr wie zur Schonung, daß ihre Körper in den Kirchen begraben sind.“ Um so mehr nützt also ein solcher Begräbnisort den guten; denn Gott ist zur Barmherzigkeit mehr geneigt wie zum Verdammen.

Auf der anderen Seite schreibt Augustin (de cura pro mort. ult.): „Was auch immer dem menschlichen Körper gespendet wird, ist eine Pflicht der Menschlichkeit und kein Heilmittel.“

Und (de civ. Dei 12.): „Das Leichenbegängnis, die Beschaffenheit des Grabes, die Feierlichkeit der Exequien, sind vielmehr ein Trost für die lebenden wie eine Hilfe für die verstorbenen.“

„Fürchtet nicht jene, die den Leib töten und nachher nicht haben was sie thun,“ sagt der Herr (Matth. 10., Luk. 12.). Nach dem Tode aber wurden die Leiber der Martyrer oft unbegraben gelassen (Euseb. hist. eccl. 5, 1.). Also schadete das ihnen nicht; und somit nützt nichts das, was man den Leichen Gutes thut.

b) Ich antworte; den lebendigen nütze das Begraben der Leichen: sowohl was den Körper betrifft, damit das Anschauen des Häßlichen, ansteckende Krankheiten und Ähnliches vermieden werde, als auch was den Geist betrifft, der dadurch im Glauben an die Auferstehung gestärkt wird. Den verstorbenen nützt die Sorge um ihr Grab, insofern sie dadurch in dem Gedächtnisse der Menschen bleiben, wie man ja auch von „Grabdenkmälern“ spricht, die nämlich das Andenken an die toten wach erhalten. Der Irrtum der Heiden jedoch bestand darin, daß die Seelen der toten keine Ruhe haben sollten, ehe nicht die Leiber begraben sind; was ganz und gar lächerlich ist. Das Begraben aber an heiliger Stätte nützt nichts, soweit es auf die Wirksamkeit dieser Lage selbst ankommt (ex opere operato), sondern nur auf Grund der Andacht des toten oder dessen, der ihn da begraben läßt, zu dem betreffenden Heiligen oder Geheimnisse, unter dessen Schutz er damit gestellt wird; sowie auch gleicherweise die zahlreichen Gebete an solch heiligen Stätten den da begrabenen sich mehr zuwenden und somit ihnen nützlich sind. Die Ausschmückung der Grabstätten ist ein Trost für die lebenden. Aber sie kann auch den verstorbenen nützlich sein, insoweit durch dergleichen die Menschen angeregt werden zum Mitleide und zum Gebete oder insoweit die Kosten für das reiche Begräbnis armen Arbeitern zu gute kommen oder ein Schmuck der Kirche von da her ersteht oder aus ähnlichen Gründen.

c) I. Solche Gaben dienen dem Gottesdienste oder werden den armen verteilt oder Gott soll speciell damit geehrt werden; was Alles den armen Seelen in der Weise des Verdienstes zugewandt wird: „Das Öl und das Wachs sind ein Brandopfer,“ heißt es deshalb dort vorher.

II. Die heiligen Vorväter haben rücksichtlich ihrer Körper Anordnungen getroffen, „damit sie zeigten, die Sorge für die Leiber gehöre mit zur göttlichen Vorsehung; nicht als ob diese Leiber etwas fühlten, aber es wird so der Glaube an die Auferstehung genährt“ (1. de civ. Dei 13.). Deshalb wollten sie im gelobten Lande begraben werden, weil sie fest glaubten,

da werde Christus geboren werden und sterben, dessen Auferstehung die Ursache der unsrigen ist.

III. „Niemand hat je sein eigenes Fleisch gehaßt" (Ephes. 5.). Denn das Fleisch ist ein Teil der menschlichen Natur; und somit liebt es der Mensch wie er sich selbst liebt. Deshalb wohnt dem Menschen eine mit der Natur gegebene Sorge darum inne, was nach dem Tode mit seinem Leibe geschehen werde; und es würde ihn schmerzen, wenn er ahnte, es werde sein Leib mißhandelt werden. Die also einen einzelnen Menschen lieben, werden gewissermaßen gleichförmig mit dieser Hinneigung und erweisen dem Leibe jene Dienste der Menschlichkeit, die der betreffende selber, wenn er lebte, seinem Leibe erweisen würde. „Wie der Ring oder das Kleid des Vaters um so teuerer ist den überlebenden, je teuerer ihnen die Person des Vaters war," so Augustin (l. c.), „so dürfen in keiner Weise die Leiber der verstorbenen selber verachtet werden, die dem Menschen enger und liebwerter verbunden sind wie was immer für Kleider." Und so thuet mit Recht jener dem verstorbenen etwas Gutes, er giebt ihm gleichsam ein Almosen, wenn er für dessen Begräbnis sorgt; da der verstorbene selbst seinem eigenen Verlangen danach nicht nachkommen kann.

IV. Die Andacht der gläubigen ist in diesem Punkte nicht zwecklos; denn sie übergiebt den verstorbenen dem Schutze des betreffenden heiligen.

V. Das Begräbnis an heiliger Stätte schadet dem gottlosen nichts; außer insoweit er aus menschlicher Eitelkeit sich ein solches ihm unwürdiges Begräbnis besorgt hat.

Zwölfter Artikel.

Die Fürbitten nützen im allgemeinen mehr jenem, für den sie dargebracht werden, wie den anderen verstorbenen.

a) Sie nützen unterschiedslos allen. Denn:

I. Das geistige Licht ist mitteilbarer wie das materielle Licht. Dieses aber, wenn es auch nur für einen angezündet wird, erleuchtet alle, die mit diesem einen zusammen sind, wenn es auch nicht für sie angesteckt worden. Ähnlich also ist es mit der Fürbitte für die armen Seelen.

II. „Sie haben verdient früher im Leben, daß ihnen die Fürbitten nach dem Tode nützen," sagte oben Augustin. Manche aber hatten größere Verdienste wie jene Seele gerade, für welche gebetet wird.

III. Es wären im genannten Falle die reichen besser daran wie die armen, da für sie nach dem Tode mehr gethan wird. Dagegen sagt der Herr: „Selig die armen, denn euer ist das Himmelreich" (Luk. 6.).

Auf der anderen Seite befreit die menschliche Gerechtigkeit, als ein Abbild der göttlichen, nur jenen, für den das Geschuldete geleistet wird. Also nützt die Fürbitte nur jenem, für den sie geschieht.

Thut jemand genug für einen noch lebenden, so gilt dies bloß für diesen. Also muß das auch mit Rücksicht auf die verstorbenen der Fall sein.

b) Ich antworte; 1. manche sagen, die Fürbitten nützen nicht jenem, für den sie dargebracht werden, sondern den mehr würdigen; wie eine Kerze für den reicheren angezündet wird, jedoch ebenso nützt den anderen und zwar jenen mehr, die schärfer sehen; — und ebenso nützt die Lesung nicht nur dem, für den sie geschieht, sondern allen die hören und denen mehr,

die ein tieferes Verständnis haben. Die Kirche aber bestimme, man solle für einzelne bestimmte Seelen beten und opfern; damit sie die Andacht der gläubigen anrege, die inbrünstiger für einen bestimmten beten wie für alle insgesamt und für verwandte mehr wie für fremde.

2. Die anderen sind der Ansicht, nur denen, für die sie geschehen, nützten die Fürbitten. Beide Ansichten haben etwas Wahres in sich. Denn der Wert dieser Fürbitten hängt ab 1. von der Gemeinschaft der heiligen Liebe, die da macht, daß alle Güter gemeinsam sind. Danach also sind die Fürbitten wirksamer für jenen, der mehr Liebe hat, obgleich sie nicht speciell für ihn geschehen; und zwar wird da der Wert der Fürbitten bemessen gemäß der inneren tröstenden Freude, die der eine hat an dem Guten, was dem anderen begegnet; nicht so sehr aber gemäß der Verminderung der Strafen. Dann hängt 2. der Wert der Fürbitten ab von der Absicht des sie darbringenden, wonach der eine für den anderen genugthun will. Und so werden zweifellos die Fürbitten in höherem Grade für jenen wirksam, für den sie geschehen; oder vielmehr sie haben nur für ihn Geltung. Denn die Genugthuung hat direkt und eigentlich zum Zwecke die Verminderung der Strafe; die Liebe thut dies nur, insoweit sie einen verdienstvollen Akt hervorbringt, was im Fegfeuer nicht mehr der Fall ist. Zur Verminderung der Strafe also tragen die fürbittenden Werke bei vorzugsweise in jenem, für den sie aufgeopfert werden.

c) I. Mit dem Lichte können sie verglichen werden, insoweit die Fürbitten trösten; und diesen Trost empfindet jener mehr, der mehr heilige Liebe hat. Zur Bezahlung der Schuld aber dienen sie kraft der Absicht vielmehr jenem, für den sie dargebracht werden. Wenn aber für den einen die Schuld bezahlt wird, so wird sie damit nicht zugleich für den anderen bezahlt.

II. Durch das Verdienst im Leben wurden die Seelen überhaupt fähig, von den für sie dargebrachten Fürbitten Nutzen zu ziehen. Nicht also direkt haben sie gerade diesen Beistand der Fürbitten verdient; aber sie verdienten, daß sie der Frucht derselben teilhaft werden können. Also wird ihr Verdienst nicht zwecklos.

III. Es kann ja sein, daß die reichen mit Rücksicht auf die Sühnung der Strafe in etwa besser daran sind. Dies ist aber gar nichts im Vergleich mit dem Besitze des Himmelreichs, worin die armen besser daran sind.

Dreizehnter Artikel.

Die für viele zusammen dargebrachten Fürbitten gelten nicht so viel für jeden einzelnen, als wenn sie für jeden einzelnen im besonderen geschähen.

a) Das Gegenteil wird bewiesen. Denn:

I. Wird für viele zugleich gelesen, so nützt dies allen einzelnen ebensoviel als wenn für jeden einzelnen im besonderen etwas gelesen würde. Ähnlich ist es mit den Fürbitten für die armen Seelen.

II. Wenn eine Messe für einen verstorbenen dargebracht wird, hat die Kirche den Brauch, Gebete anzuschließen für andere, für mehrere verstorbene. Dies würde aber nicht geschehen, wenn die Kirche meinte, daß daraus dem einzelnen verstorbenen ein Nachteil erwüchse.

III. Die Fürbitten stützen sich, zumal wenn es Gebete sind, in erster Linie auf die Macht Gottes. Diese aber kann ebensogut einer einzelnen Seele helfen als vielen zusammen, wie wenn diese viele eine einzelne wären. Also haben Fürbitten, welche man für viele zusammen aufopfert, gerade so viel Kraft für einen jeden einzelnen der vielen verstorbenen als wenn sie für jeden einzelnen dargebracht würden.

Auf der anderen Seite ist es besser, mehreren zu helfen wie einem allein. Sollte also eine Fürbitte für mehrere den ganz gleichen Wert für jeden einzelnen derselben haben, als wenn sie für jeden geschähe, so hätte die Kirche unrecht, die heilige Messe für einen einzelnen aufzuopfern. Sie müßte immer dies für viele zusammen thun.

Die Fürbitte hat immer begrenzte Wirksamkeit. Verteilt sich nun diese Wirksamkeit auf mehrere, so ist sie offenbar eine geringere für jeden in dieser Mehrheit als wenn sie für einen allein geschieht.

b) Ich antworte; wird die einigende Kraft der heiligen Liebe berücksichtigt, so gelten die Fürbitten für eine Menge ebensoviel für jeden einzelnen derselben als wenn sie auf einen allein sich richten. Denn die heilige Liebe wird vielmehr stärker, wenn sie auf mehrere sich verteilt; und die Freude ist um so trostreicher, je mehr sie vielen gemeinsam ist (Aug. 8. conf. 4.). Und so freuen sich an einem guten Werke viele arme Seelen nicht minder wie eine einzige. Wird aber die Fürbitte berücksichtigt, insoweit sie in genugthuender Weise sich vielmehr auf einen richtet als auf den anderen und zwar kraft der Absicht des wirkenden; so hat sie mehr Wert für den einzelnen, wenn sie für einen geschieht als wenn sie für mehrere zugleich dargebracht wird. Denn die Wirkung der Fürbitten wird gemäß der göttlichen Gerechtigkeit unter jene verteilt, für welche sie eingelegt worden. Diese Frage also hängt ab von der in Art. 12.

c) I. Als genugthuende Werke sind die Fürbitten nicht mit der Belehrung zu vergleichen, die da Wirkung hat gemäß der Verfassung des empfangenden. Sie sind vielmehr wie Bezahlungen einer Schuld.

II. In gewisser, eben auseinandergesetzter Weise nützen die für die eine arme Seele gemachten Fürbitten auch den anderen; nämlich auf Grund der sie verbindenden Liebe. Deshalb kann die Kirche in der Messe Gebete für mehrere oder für alle armen Seelen anschließen. Nicht aber geschieht es, damit die genugthuende Kraft, die der einen Seele nützen soll, allen nütze oder auf alle verteilt werde.

III. Das Gebet hat seine Wirkung sowohl von seiten desjenigen her, der da betet, wie von seiten Gottes, zu dem man betet. Obgleich also die göttliche Kraft ebensogut viele befreien kann wie eine einzige Seele, so kommt doch die Absicht des betreffenden mit in Betracht, der die genugthuende Kraft seiner Fürbitte einer gewissen Seele zuwendet.

Vierzehnter Artikel.

Die wirkende Kraft der gemeinsamen Fürbitten mit Rücksicht auf jene Seelen, für welche eigens besondere nicht geschehen.

a) Diese Kraft ist so groß wie für jene, für welche sowohl gemeinsame wie auch besondere eigene Fürbitten dargebracht werden. Denn:

I. Gemäß den eigenen Verdiensten wird im Jenseits vergolten. Jene

Seele aber, für welche besondere Fürbitten nicht geschehen, hat ebenso es verdient, in dieser Weise Hilfe zu erlangen, wie jene, für welche Fürbitten geschehen. Also wird sie in dem gleichen Maße unterstützt.

II. Die vorzüglichste Fürbitte ist das Opfer der Eucharistie. Dieses aber schließt, da es Christum in sich enthält, unbegrenzt wirkende Kraft in sich ein. Also ein einziges Opfer, welches für alle Seelen insgesamt dargebracht wird, hat hinreichend wirkende Kraft, um sie alle zu befreien, die im Fegfeuer sind; und somit gelten die gemeinsamen Fürbitten ebensoviel wie die gemeinsamen und besonderen zugleich.

Auf der anderen Seite steht ein zweifaches Gut voran einem einfachen. Die gemeinsamen und besonderen Fürbitten aber bilden ein zweifaches Gut; also sind sie besser wie das eine nur der gemeinsamen.

b) Ich antworte; diese Frage hänge ebenfalls von der im Art. 12. ab. Denn kommen die für eine einzelne Seele gemachten Fürbitten gleichmäßig allen zu gute, so kommt es auf die besonderen Fürbitten gar nicht an, sondern nur von dem Grade der Würdigkeit der einzelnen Seele hängt Alles ab. Gelten aber die Fürbitten ganz besonders für jene Seelen, für welche sie geschehen, so haben die gemeinsamen und die besonderen Fürbitten zusammen mehr wirkende Kraft wie die allgemeinen allein.

c) I. Die wirkende Kraft der einzelnen Fürbitten ist nicht verdient; sondern die Fähigkeit, diese Kraft oder die Frucht dieser Fürbitten in sich aufnehmen zu können.

II. Die Kraft Christi in der Eucharistie ist zwar an sich unbegrenzt; aber begrenzt ist die Wirkung, welche den Zweck des Sakramentes im einzelnen bildet. Also braucht nicht durch ein einziges Meßopfer die ganze Strafe aller armen Seelen gesühnt zu werden; wie auch nicht jemand durch eine einzige Messe, die er aufopfert, von aller genugthuenden, für die Sünde verdienten Strafe befreit wird, so daß manchmal mehrere Messen aufgelegt werden als Genugthuung für eine einzige Sünde. Man darf aber glauben, daß, wenn von den besonderen Fürbitten für einzelne Seelen etwas übrig bleibt (insoweit nämlich letztere schon im Himmel sind), die Barmherzigkeit Gottes dies auf die bedürftigen verteilt. Deshalb sagt Damascenus (l. c.): „Der wahrhaft gerechte Gott wird dem ohnmächtigen zuteilen das, was noch genugthuende Kraft hat; Er wird in seiner Weisheit den Mangel des anderen ausfüllen, wenn bei dem einen solcher Mangel nicht mehr besteht.“

Zweiundsiebzigstes Kapitel.

Die Gebete zu den Heiligen.

Erster Artikel.

Die heiligen kennen unsere Gebete.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Isai. 63. heißt es: „Du, unser Vater; und Abraham hat uns nicht gekannt und Israel wußte nichts von uns;" wozu die Glosse bemerkt: „Auch die heiligen wissen im Himmel nichts von dem, was die lebenden, mögen diese auch ihre Kinder sein, thun" (vgl. Aug. de cura pro mort. 13., der vollständiger sagt: „Wenn so große Patriarchen nicht wußten, was dem Volke, das von ihnen ausgegangen, begegnete; — wie sollen dann die toten sich in die Angelegenheiten der lebenden mengen und dieselben, damit sie helfen, kennen").

II. 4. Kön. 22. wird zu Josias gesagt: „Deshalb," weil du geweint hast vor mir, „will ich dich versammeln zu deinen Vätern, damit deine Augen nicht sehen all das Übel, was ich über dieses Land bringen werde."

III. Je vollendeter jemand in der heiligen Liebe ist, desto mehr hilft er in Gefahren seinem Nächsten. Deshalb helfen die heiligen, die noch auf Erden leben, den Nächsten, zumal wenn sie mit ihnen verwandt sind und von ihnen um Rat gefragt werden, ganz offenbar. Also würden sie im Himmel, wenn sie die Bedürfnisse ihrer verwandten zumal kännten, um so mehr durch Rat und That beistehen; was nicht gesehen wird. Somit kennen sie unsere Handlungen und unsere Gebete nicht.

IV. Wie die heiligen, so sehen auch die Engel das ewige Wort, nach Matth. 18.: „Ihre Engel sehen immer das Antlitz meines Vaters." Die Engel aber erkennen dadurch daß sie das ewige Wort schauen nicht Alles; weshalb die niederen gereinigt werden von ihrer Unkenntnis durch die höheren (7. de coel. hier.). Also sehen auch die heiligen nicht im Worte unsere Gebete und das Übrige, was uns begegnet.

V. Gott allein schaut die Herzen. Das Gebet aber ist zumal im Herzen. Also Gott allein kennt unsere Gebete.

Auf der anderen Seite erklärt zu Job 14. (sive nobiles) Gregor der Große: „Man darf das nicht von den heiligen Seelen annehmen. Denn weil sie den innerlichen Wesensglanz des allmächtigen Gottes schauen, ist es keineswegs zulässig zu meinen, daß außen etwas sei, was sie nicht wissen." Also erkennen sie unsere Gebete.

Gregor (2. dial. 35.) sagt desgleichen: „Der Seele, die Gott den Herrn schaut, ist enge jede Kreatur; so wenig auch immer sie vom Lichte des Schöpfers schaut, wird ihr doch nahe und kleinlich Alles, was geschaffen ist." Also um so mehr sehen sie dieses Kleinliche, wenn sie das Große schauen; zumal dieses Kleine ihnen nahegerückt erscheint und somit die Entfernung sie nicht hindert.

Dies ist der Irrtum des Vigilantius, daß die heiligen nicht für uns beten. Das würden sie aber nicht, wenn sie unsere Bedürfnisse und somit unsere Gebete, durch die wir unsere Bedürfnisse offenbaren, nicht kännten.

b) Ich antworte, das göttliche Wesen sei ein völlig genügendes Mittel, um Alles zu erkennen; wie ja auch Gott selbst dadurch daß Er Sich schaut Alles kennt. Gott freilich begreift erschöpfend Sich selbst und somit weiß Er schlechthin und notwendig Alles ohne Ausnahme. Die heiligen aber schauen wohl das göttliche Wesen, aber begreifen es nicht voll erschöpfend; wie jemand nicht alle Schlußfolgerungen aus einem Princip kennt, der nicht die ganze Kraft und Tragweite dieses Princips in sich erschöpfend aufgenommen hat. Deshalb erkennen die heiligen nicht schlechthin Alles, was vermittelst des göttlichen Wesens erkannt werden kann; weshalb ja auch die niederen Engel von den höheren erleuchtet werden, obwohl sie ebenfalls Gott schauen. Ein jeder seliger also schaut so viel von den anderen Dingen vermittelst des göttlichen Wesens, als die Vollendung seiner Seligkeit erfordert. Dies nun scheint zur Vollendung der Seligkeit erfordert zu sein, daß der Mensch hat was er will und daß er nichts ungeordneterweise will. Dies aber will der Mensch jedenfalls geordneterweise, daß er das erkenne, was auf ihn Bezug hat. Da nun keinerlei gerades, rechtes Wollen den heiligen mangelt, wollen sie das erkennen, was auf sie Bezug hat; und darum müssen sie es im ewigen Worte erkennen. Und da nun dies mit zu ihrer Herrlichkeit gehört, daß sie den des Beistandes bedürftigen helfen (so nämlich werden sie „Mitarbeiter Gottes", was „von Allem das Göttlichste ist", 3. de cool. hier.); so haben die heiligen die dazu erforderliche Kenntnis. Im ewigen Worte also erkennen sie die Wünsche und die Andacht und die Gebete der Menschen, welche ihres Beistandes bedürfen.

c) I. Augustin spricht da von der natürlichen Kenntnis der getrennten Seelen, welche Kenntnis in den heiligen nicht verdunkelt ist wie in den Sündern. Er spricht nicht von der Kenntnis im ewigen Worte, welche Abraham noch nicht hatte, als Isaias dies sprach, da vor dem Leiden Christi niemand zum Schauen des göttlichen Wesens zugelassen war.

II. Die heiligen kennen zwar nach diesem Leben das, was hier geschieht; aber so groß ist die Freude ihrer Seligkeit, daß kein Schmerz sie berühren kann, wenn sie die Trübsale derer sehen, welche sie hier geliebt haben. Wenn auch also sie das Unglück der ihrigen nach dem Tode erkennen, so ist doch dafür gesorgt, daß sie selbst keinen Schmerz empfinden; und deshalb nimmt sie Gott vorher aus dieser Welt fort. Vielleicht jedoch schmerzt es die noch nicht verherrlichten Seelen, wenn sie die Trübsale der ihrigen wahrnähmen. Und weil die Seele des Josias nicht sogleich verherrlicht wurde, nachdem sie den Körper verlassen, so scheint daraus Augustin (de cura pro mort. 15.) zu schließen, die Seelen der verstorbenen hätten keine Kenntnis von den Angelegenheiten der lebenden.

III. Die Seelen der heiligen sind durchaus Gott gleichförmig, auch im gewollten Gegenstande. Obgleich sie also die Hinneigung zu den Nächsten in sich behalten, wollen sie ihnen doch in keiner anderen Weise helfen als wie die göttliche Gerechtigkeit dies bestimmt hat. Jedoch ist zu glauben, daß sie den nächsten viel beistehen, indem sie für sie zu Gott beten.

IV. Die seligen schauen im Worte das, was zur Vollendung ihrer Seligkeit gehört.

V. Gott kann das, was Er allein seiner Natur nach weiß, anderen, wie auch immer, offenbaren.

Zweiter Artikel.

Das Gebet zu den heiligen.

a) Wir brauchen nicht die heiligen anzurufen, daß sie für uns zu Gott flehen. Denn:

I. Gott ist unendlich barmherziger wie die heiligen. Sein Wille also neigt sich weit eher zu uns hin, wie der eines heiligen. Somit ist das Gebet zu den heiligen überflüssig. Man braucht doch nicht Freunde zu jemandem zu schicken, um ihn sich geneigt zu machen, der eher dazu bereit ist wie die Freunde.

II. Wir nehmen nur deshalb zu den heiligen unsere Zuflucht, weil wir wissen, ihr Gebet sei Gott angenehmer wie das unsrige. Aus dem gleichen Grunde aber müßten wir immer zu den höchsten heiligen uns wenden und nie zu den kleineren, da das Gebet der ersteren Gott angenehmer ist.

III. Christus ist „der heilige der heiligen" und Ihm kommt es nach seiner Menschnatur zu, daß Er bete. Niemals aber rufen wir Christum an, daß Er für uns bete.

IV. Es ist ganz überflüssig, daß die heiligen unsere Gebete Gott vorstellen, wie das der thut, den wir zu jemandem senden, damit er für uns bei diesem bitte; — Gott nämlich ist Alles gegenwärtig.

V. Ob wir zu den heiligen beten oder nicht beten, die Sache bleibt sich ganz gleich. Denn verdienen wir es, so werden die heiligen für uns beten, wenn wir sie auch nicht deshalb anrufen; — und verdienen wir es nicht, so mögen wir zu ihnen immerhin beten, sie werden keine Fürbitte für uns einlegen. Also ist ein solches Anrufen vollständig unnötig.

Auf der anderen Seite heißt es Job 5.: „Rufe, ob einer ist, der da antworte; und wende dich zu einem der heiligen." „Rufen für uns ist," wie Gregor dazu erklärt, „demütig flehen."

Die heiligen im Himmel sind Gott noch angenehmer wie die auf Erden. Der Apostel aber lehrt durch sein Beispiel, wie wir die heiligen hier auf Erden zu unseren Fürbittern machen müssen (Röm. 15.): „Ich beschwöre euch, Brüder, durch unseren Herrn Jesum Christum und durch die Liebe des heiligen Geistes, daß ihr mir helfet in eueren Gebeten für mich zum Herrn." Also um so mehr müssen wir die heiligen im Himmel zu unseren Fürbittern machen.

So ist die Gewohnheit der ganzen Kirche, die in ihren Litaneien die heiligen anruft.

b) Ich antworte, „dies sei die von Gottes Weisheit aufgestellte Ordnung, daß Er die äußersten Dinge durch vermittelnde zu Sich zurückzieht" (5. de eccl. hier.). Da also die heiligen Gott am nächsten stehen, so verlangt es das Gesetz der heiligen Ordnung, daß wir, die wir fern von Gott pilgern in unserem Körper, durch die heiligen zu Gott gelangen; und dies geschieht, insoweit durch sie die göttliche Güte ihre Wirkung in uns verursacht. Da also die göttliche Güte durch die heiligen in uns ihre Wohlthaten ausgießt, somit letztere vermittelst der heiligen von Gott ausgehen; so können wir nur wieder zu Gott kraft dieser Wohlthaten durch die heiligen zurückgelangen. Deshalb nehmen wir sie zu Fürbittern und gleichsam zu Mittlern, indem wir sie anrufen, damit sie für uns beten.

c) I. Nicht weil es Gott an Macht mangelt, hat er untergeordnete Urſachen aufgeſtellt, damit er ihnen von ſeiner Macht mitteile und ſo vermittelſt ihrer wirke; ſondern damit er ſeine Güte ausbreite, inſofern die Geſchöpfe nicht nur ſind, ſondern auch auf Grund ſeiner Güte verurſachende Kraft haben. Und ebenſo iſt es kein Mangel an Barmherzigkeit in Gott, daß wir die heiligen anrufen; aber aus Güte läßt Er die heiligen an ſeiner Barmherzigkeit teilnehmen, daß ſie mit und unter Ihm das Heil der Menſchen verurſachen.

II. Aus fünf Gründen müſſen wir auch die niedrigeren heiligen anrufen: 1. Weil jemand vielleicht mehr Andacht hat zu einem niedrigeren heiligen wie zu einem höheren; von der Andacht aber hängt zumeiſt die Wirkung des Gebetes ab; — 2. weil es Überdruß verurſachen würde, immer zu dem nämlichen zu beten; betet man zu verſchiedenen, ſo entſteht gegenüber einem jedem eine beſondere Andachtsglut; — 3. weil es manchen heiligen gegeben iſt, in beſonderen Gefahren zu helfen; wie z. B. dem heiligen Antonius, vor dem hölliſchen Feuer zu bewahren; — 4. weil jedem heiligen Ehre gebührt; — 5. weil durch die Fürbitten mehrerer manchmal erreicht wird, was die Fürbitte eines einzelnen nicht vermag.

III. Das Gebet iſt ein Akt oder eine Handlung. Die Handlungen aber gehören den Perſonen an. Chriſtus nun iſt der Perſon nach Gott. Alſo beten wir zu Ihm nicht: „Chriſte, bitte für uns,“ ſondern: „Chriſte, höre uns;“ oder: „Erbarme Dich unſer;“ — damit ſo die Häreſie des Neſtorius oder Arius vermieden werde.

IV. Die heiligen legen Gott nicht unſere Gebete vor, als ob ſie Ihm unbekannt wären; ſondern ſie flehen, daß Gott ſie erhören möge, oder ſie fragen Gottes Wahrheit gleichſam um Rat, was in der betreffenden Sache kraft ſeiner Vorſehung zu geſchehen habe.

V. Dadurch verdient eben jemand, von einem heiligen erhört zu werden, daß er in ſeiner Not mit Andacht zu ihm fleht.

Dritter Artikel.

Die Erhörung der Gebete der heiligen für uns.

a) Die Gebete der heiligen bei Gott für uns werden nicht immer erhört. Denn:

I. Die Gebete der heiligen für ſich ſelber werden nicht einmal erhört, ſo daß Apok. 6. den Martyrern, die um Rache flehen für ihr vergoſſenes Blut, geantwortet wird: „Sie ſollen noch ruhen einige Zeit, bis daß voll werde die Zahl ihrer Brüder.“ Alſo um ſo weniger werden ihre Gebete für andere erhört.

II. Jerem. 15. heißt es: „Wenn Samuel und Moſes vor mir ſtänden, meine Seele iſt nicht für dieſes Volk.“

III. Die heiligen ſtehen auf derſelben Stufe wie die Engel Gottes, nach Matth. 22. Die Engel aber werden nicht immer erhört, nach Dan. 10.: „Ich kam auf Grund deiner Reden; der Fürſt der Perſer aber leiſtete mir Widerſtand durch einundzwanzig Tage hindurch.“ Alſo die Erfüllung des Gebetes dieſes Engels um Befreiung ward gehindert; und ſomit werden auch die heiligen nicht immer erhört.

IV. Wer durch ſein Gebet etwas erlangt, verdient dies gewiſſermaßen.

Die heiligen aber verdienen nicht mehr im Himmel. Also erlangen sie durch ihre Gebete nichts für uns bei Gott.

V. Die heiligen sind in Allem dem Willen Gottes gleichförmig. Sie wollen also nichts Anderes als Jenes, von dem sie wissen, daß Gott es will. Jeder aber bittet nur um das, was er will. Also beten sie nur um das, von dem sie wissen, daß Gott es will. Dies aber würde geschehen, auch wenn die heiligen nicht beteten. Also sind ihre Gebete unwirksam.

VI. Die Gebete des ganzen himmlischen Hofes müßten jedenfalls wirksamer sein wie alle Fürbitten der streitenden Kirche. Aber durch vielfache Fürbitten dieser letzteren für eine einzelne arme Seele im Fegfeuer, würde dieselbe ganz und gar von der Strafe befreit werden. Da nun die heiligen im Himmel aus demselben Grunde für die Seelen im Fegfeuer beten wie für uns, so müßten sie, falls sie für uns etwas erlangen, doch vor Allem die Befreiung der armen Seelen von ihren Strafen erlangen. Das ist aber falsch; denn so wären die Fürbitten der Kirche für die verstorbenen überflüssig.

Auf der anderen Seite heißt es 2. Mark. ult.: „Dieser ist es, der viel betet für das Volk und für die ganze Stadt, Jeremias, der Prophet Gottes.“ Und daß seine Gebete erhört wurden, besagt das Folgende: „Es streckte Jeremias die Rechte aus und gab dem Judas das Schwert mit den Worten: Nimm das heilige Schwert als ein Geschenk von Gott.“

Hieronymus schreibt an Vigilantius: „Du sagst, während unseres Lebens könnten wir gegenseitig für uns beten; seien wir aber tot, so werde kein Gebet für den anderen mehr erhört. Aber wenn die Apostel und Martyrer, noch in ihrem Körper befindlich, für die übrigen wirksam beten konnten, als sie noch für sich selbst besorgt sein mußten; um wie viel mehr können sie das nun, nach dem Siege, nach der Krönung, nach dem Triumphe!“

Der Gebrauch der ganzen Kirche ist es, die heiligen anzurufen.

b) Ich antworte, die heiligen beten 1. für uns ausdrücklich, wenn sie mit ihren Wünschen vor die göttliche Barmherzigkeit treten; — 2. durch ihre Verdienste, welche ihnen zur Verherrlichung dienen, uns aber ein Beistand und ein Gebet sind, wie ja auch das für uns vergossene Blut Christi um Gnade fleht. In beiderlei Weise sind von ihnen selber aus die Gebete der heiligen wirksam. Aber auf unserer Seite kann ein Mangel sein, so daß wir nicht die Frucht ihrer Gebete erlangen.

c) I. Jenes Gebet der Martyrer ist nur ihr Verlangen nach der Verherrlichung ihres Körpers und nach der Gesellschaft der heiligen, die noch gerettet werden sollen, sowie die Zustimmung zur göttlichen Gerechtigkeit, welche die bösen bestraft: „Eine größere Freude verlangen sie“ so die Glosse, „die Gesellschaft der heiligen nämlich, sie stimmen der göttlichen Gerechtigkeit zu.“

II. Da ist von Samuel und Moses die Rede, insoweit sie in diesem Leben für das Volk Gottes gebetet hatten. Wären sie zu jener Zeit also, wovon gesprochen wird, am Leben gewesen; so hätten sie durch ihre Gebete den Zorn Gottes nicht versöhnen können, wegen der Bosheit des Volkes.

III. Dieser Kampf zwischen den guten Engeln bedeutet nicht einander entgegengesetzte Gebete, die sie zu Gott richten; sondern sie brachten die einander entgegengesetzten Verdienste der verschiedenen Völker vor den gött-

lichen Richterstuhl und erwarten den göttlichen Ausspruch: „Die erhabenen Geister, welche an der Spitze der Völker stehen" so erklärend Gregor (17. moral. 8.), „streiten nicht etwa zu gunsten des Unrechtes, sondern gerecht urteilend prüfen sie den Thatbestand auf beiden Seiten. Und je nachdem die Schuld oder die Gerechtigkeit eines jeden Volkes vor dem höchsten Richterstuhle erscheint, wird gesagt, der Fürst des betreffenden Volkes habe im Kampfe gesiegt oder nicht. Ihrer aller Sieg aber ist über ihnen der höchsterhabenste Wille des Schöpfers; diesen Willen blicken sie an und wollen nie das, was sie niemals erhalten können." Also werden auch ihre Gebete immer erhört.

IV. Die heiligen können zwar nicht für sich selber, aber anderen etwas verdienen; soweit erstreckt sich ihr vorher im irdischen Leben erworbenes Verdienst, daß ihre Gebete nach dem Tode erhört werden. Oder man kann sagen, etwas Anderes sei beim Gebete daß es verdient; und etwas Anderes, daß es erlangt. Das Verdienst des Gebetes besteht darin, daß es dem Zwecke angemessen ist und somit ihm der Lohn (also der beabsichtigte Zweck) gebührt. Daß aber das Gebet etwas erlangt, stützt sich einzig auf die Freigebigkeit desjenigen, zu dem man betet. Deshalb erlangt das Gebet manchmal auf Grund der Freigebigkeit des anderen das, was es nicht verdient hat: nämlich jener nicht, der betet; oder jener nicht, für den man betet. Obgleich also die heiligen nicht im Stande des Verdienens sind, so folgt nicht, daß sie nicht im Stande des Erlangens seien.

V. Das Gebet der heiligen will allerdings nur das, was Gott will. Aber deshalb ist dasselbe nicht fruchtlos. Denn, wie Augustin (de dono pers. 22.) und Gregor (1. dial. 8.) sagen, nützen die Gebete der heiligen den vorherbestimmten, weil es so im Ratschlusse Gottes festgesetzt ist, daß letztere durch solche Fürbitten gerettet werden; — und so will Gott, daß durch die Gebete der heiligen erfüllt werde das, was die heiligen sehen daß Er will.

VI. Die Fürbitten der streitenden Kirche sind genugthuende Werke, welche die lebenden für die verstorbenen thun; und danach lösen sie die verstorbenen von den verdienten Strafen, indem sie bezahlen was jene schulden. Die heiligen im Himmel aber sind nicht im Stande des Genugthuens; sie können keine genugthuenden Werke leisten. Da ist also keine Ähnlichkeit zwischen den Gebeten der heiligen und den genugthuenden Fürbitten der Kirche für die armen Seelen.

Dreiundſiebzigſtes Kapitel.

Über das, was dem letzten Weltgerichte vorhergehen wird.

Erſter Artikel.

Es werden der Ankunft des Herrn einige Zeichen vorhergehen.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. 2. Theſſ. 4. heißt es: „Wenn ſie ſagen werden: Friede und Sicherheit; dann wird ſie plötzlich überfallen der Untergang.“ Alſo werden keine Zeichen die Menſchen in Schrecken ſetzen.

II. Zeichen dienen dazu, um etwas offenbar zu machen. „Der Tag des Herrn aber wird ſein wie der Dieb in der Nacht“ (1. Theſſ. 5.).

III. Die Zeit der erſten Ankunft des Herrn kannten die Propheten, was bei der zweiten nicht geſagt werden kann. Der erſten Ankunft aber gingen keine ſolche Zeichen vorher; alſo auch nicht der zweiten.

Auf der anderen Seite ſteht Lukas 24.: „Es werden Zeichen geſchehen an der Sonne, dem Mond und den Sternen.“

Hieronymus nimmt fünfzehn Zeichen an, die dem Gerichte vorhergehen werden (sup. Luc. 44., Glossa Lyrani): „Am erſten Tage werden die Meere ſich hoch erheben; am zweiten werden ſie tief in den Abgrund ſinken; am dritten werden ſie den alten Stand wieder einnehmen; am vierten Tage werden alle Land- und Meerungeheuer ſich ſammeln und ihren Kopf über das Meer erheben und wie im Streite wehklagen; am fünften Tage werden ſich alle Vögel ſammeln und wehklagen und weder eſſen noch trinken wollen; am ſechſten Tage werden ſich die Ströme, wie von Feuer getrieben, gegen das Firmament erheben vom Sonnenuntergange bis zum Aufgange; am ſiebenten Tage werden alle Planeten und Fixſterne feurige Schweife von ſich ausgehen laſſen wie die Kometen; am achten wird ein großes Erdbeben ſein; am neunten werden die Pflanzen blutigen Tau ſchwitzen; am zehnten werden alle Steine, die großen und kleinen, ſich in vier Stücke teilen; am elften werden alle Berge und Hügel und Bauwerke zu Staub werden; am zwölften werden alle Tiere von den Wäldern und Bergen her auf die Felder kommen, brüllen und nichts anrühren; am dreizehnten werden ſich alle Gräber öffnen, damit die Leichen auferſtehen; am vierzehnten werden alle Menſchen ihre Orte verlaſſen, ohne etwas zu verſtehen oder zu ſprechen oder zu unterſcheiden; am fünfzehnten werden alle ſterben und wieder aufſtehen mit den anderen, die ſchon längſt geſtorben waren.“

b) Ich antworte, Chriſtus werde zu richten kommen in glorreicher äußerer Form, wegen der Autorität, die dem Richter gebührt. Zur richterlichen Würde aber und Macht gehört es, daß einige Anzeichen auf die Hochachtung und Ehrfurcht hinweiſen, welche man dem Richter ſchuldet. Und deshalb werden der Ankunft Chriſti zum Gerichte viele Zeichen vorhergehen, welche die Herzen der Menſchen zur Unterwerfung anleiten ſollen unter

den kommenden Richter und damit sie vorbereitet werden durch dergleichen Zeichen, um vor dem Richter zu erscheinen.

Was dies aber für Zeichen sein werden, kann man nicht leicht wissen. Denn jene Zeichen, die in den Evangelien gelesen werden, gehören, wie Augustin (ep. 109.) bemerkt, nicht nur zur Ankunft Christi beim letzten Gerichte, sondern auch in die Zeit der Zerstörung Jerusalems und zu jener Ankunft, vermittelst deren beständig Christus seine Kirche heimsucht; so daß bei sorgsamer Prüfung keines derselben vielleicht zweifellos auf die zweite Ankunft Christi zu beziehen ist; wie z. B. Kriege und Schreckniſſe immer gewesen sind vom Beginne des Menschengeschlechtes an. Es kann wohl sein, daß solche Zeichen mit mehr Macht und Stärke hervortreten werden zur Zeit des Weltgerichts; bis zu welchem Maße der Stärke aber sie zu dieser Zeit gelangen werden, ist ungewiß. Jene Zeichen, die Hieronymus erwähnt, behauptet er nicht, als ob dies seine Meinung wäre; sondern er sagt, er habe sie in den Büchern der Hebräer aufgezeichnet gefunden; sie haben wenig Wahrscheinlichkeit für sich.

c) I. Zur Zeit der zweiten Ankunft des Herrn wird nach Augustin eine große Verfolgung sich erheben von seiten der schlechten gegen die guten, wonach die einen fürchten, die anderen ruhig sein werden. Daß „Friede und Ruhe" sein werde, bezieht sich auf die schlechten, welche die sich geltend machenden Zeichen geringschätzen werden. Von den guten heißt es Luk. 21.: „Die Menschen werden wie verdorren vor Furcht."

Oder man kann sagen, alle jene Zeichen werden mit zum Weltgerichte gerechnet, so daß der Tag desselben sie alle in sich schließt. Obgleich also durch die wirklichen Zeichen des letzten Gerichts die Menschen werden geschreckt werden, so wird doch unmittelbar vorher unter den schlechten Friede und Sicherheit herrschen; nach dem Tode des Antichrist nämlich, vor der Ankunft des Herrn, da sie sehen werden, wie die Welt doch noch nicht vergehe.

II. Die bestimmte Zeit der Ankunft des Herrn wird nicht gewußt sein und wird auch nicht durch jene Zeichen bekannt werden, so daß mit Rücksicht darauf der jüngste Tag wie ein Dieb in der Nacht kommen wird; oder wie eben zu antworten.

III. Die erste Ankunft Christi war verborgen, obgleich die Propheten die bestimmte Zeit derselben kannten. Es brauchten also da nicht offenbarende Zeichen zu kommen. In der zweiten Ankunft wird Er offenbar kommen; die Zeit aber kennt man nicht.

Zweiter Artikel.

Die Verdunklung von Sonne und Mond.

a) Beim Gericht werden Sonne und Mond wirklich verdunkelt werden. **Denn:**

I. Rabanus sagt (sup. Matth. 24.): „Nichts steht dem entgegen, daß zur Zeit der Ankunft Christi Sonne und Mond wirklich werden verdunkelt, d. h. zugleich mit den übrigen Sternen ihres Lichtes entbehren werden; wie dies mit der Sonne der Fall war zur Zeit des Leidens Christi."

II. Das Licht der Himmelskörper dient der Erzeugung der niederen vergänglichen Körper; denn vermittelst des Lichtes haben die Himmelskörper

Einfluß auf die niederen (Averrhoes de subst. orbis c. 2.). Dann aber wird alles Erzeugen aufhören. Also wird auch nicht mehr das Licht in den Himmelskörpern zurückbleiben.

III. Die niederen Körper werden gereinigt werden von den Eigenschaften der Elemente, kraft deren sie thätig sind. Die Himmelskörper aber sind thätig nicht allein vermittelst der Eigenschaft der Bewegung, sondern auch vermittelst des Lichtes. Da also die Bewegung aufhören wird, so auch das Licht.

Auf der anderen Seite können nach den Astronomen die Sonne und der Mond zugleich keine Finsternis erleiden. Jene Verdunklung soll aber Sonne und Mond zugleich treffen. Also ist dies nicht im Sinne einer natürlichen Sonnen- und Mondfinsternis zu verstehen.

Nicht das Gleiche kann Ursache sein für die Vermehrung und für die Verminderung. Bei der Ankunft des Herrn aber wird das Licht der Lichtkörper vermehrt werden, nach Isai. 30.: „Das Licht des Mondes wird sein wie das Licht der Sonne; und das Licht der Sonne wird versiebenfacht werden."

b) Ich antworte: Sprechen wir von Sonne und Mond mit Rücksicht auf den wirklichen Augenblick der Ankunft Christi, so ist es nicht glaublich, daß da kein Licht ausgehen wird; da ja bei dieser Ankunft die ganze Welt erneuert werden wird und die heiligen auferstehen werden. Sprechen wir aber von der Zeit, welche der Ankunft Christi unmittelbar vorhergeht, so kann dies sein, daß Sonne, Mond und Sterne kraft unmittelbaren göttlichen Einflusses ihres Lichtes entbehren werden, sei es zugleich oder zu verschiedenen Zeiten, damit die Menschen in Schrecken versetzt werden.

c) I. Rabanus spricht von der dem Gericht vorhergehenden Zeit, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht.

II. Das Licht hat nicht nur den Zweck, die Erzeugung hier zu verursachen; sondern dient auch dem Schmucke und dem Glanze der Himmelskörper selbst; also wird, wenn die eine Wirkung, die Erzeugung der vergänglichen Körper, fortfällt, vielmehr die andere gestärkt und vermehrt wie vermindert.

III. Dies scheint nicht wahr, daß die elementaren Eigenschaften, wie die Wärme vom Feuer, die Kälte vom Wasser, werden von den Elementen entfernt werden, obgleich dies einige annehmen. Würden sie aber auch fortfallen, so bestände noch immer kein Vergleich zwischen ihnen und dem Lichte. Denn solche Eigenschaften sind einander entgegengesetzt, so daß sie gegenseitig ihr Vergehen verursachen; das Licht aber ist nicht Princip der Thätigkeit, weil es im Gegensatze zu etwas stände, sondern wie ein Princip, das die Gegensätze abmißt und so zur Eintracht sie zurückführt. Auch mit Rücksicht auf die Bewegung ist der Vergleich nicht stichhaltig; denn die Bewegung ist die Thätigkeit von etwas Unvollendetem, der weiteren Entwicklung Harrenden, und muß somit verschwinden, wenn die Unvollendung schwindet; das gilt aber nicht vom Lichte.

Dritter Artikel.

Die Kräfte der Himmel werden bei der Ankunft des Herrn bewegt werden.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Kräfte der Himmel können nur die Engel sein; die aber sind in unveränderlicher Seligkeit.

II. Die Engel werden nicht, von Staunen ergriffen, in Bewegung geraten. Denn die Ursache des Staunens ist Unkenntnis (1 Metaph.). „Was aber," so Gregor (4. dial. 33.), „wissen jene nicht, die denjenigen schauen, der Alles weiß?" Furcht und Staunen also sind weit entfernt von den Engeln.

III. „Alle Engel werden im Umkreise des Thrones (des Richters) stehen" (Apoc. 7.); also nicht von den Kräften allein darf gesprochen werden.

Auf der anderen Seite heißt es Job 26.: „Die Säulen des Himmels zittern und beben, wenn Er winkt." Dies sind aber die Kräfte der Himmel; und dasselbe sagt der Herr bei Matth. 24, 29.

b) Ich antworte, „Kräfte" bei den Engeln werde zuweilen ein bestimmter Chor genannt, der mittlere nämlich in der zweiten Hierarchie; aber es werden als „Kräfte" gemeinhin auch alle himmlischen Geister bezeichnet. Wird er im letzteren Sinne gebraucht, so bedeutet dieser Ausdruck, die himmlischen Geister werden in Bewegung geraten vor Staunen über die neuen Dinge, die dann in der Welt geschehen werden. Wird für den besonderen Chor der Kräfte aber dieser Ausdruck gebraucht, so bezieht sich dies darauf, daß es Sache der Kräfte speciell ist (nach Gregor), Wunder zu thun; und gerade diese werden am Ende der Welt in großer Zahl geschehen. Oder es werden die „Kräfte" genannt, weil sie, als Chor der mittleren Hierarchie (s. II. Zusatzbd. 2. Teil), vom wechselnden Stoffe her nicht in ihrer Macht begrenzt sind und sonach ihr Dienst sich erstreckt auf die allgemeinen Ursachen. Demgemäß besteht das eigentliche Amt der Kräfte darin, die himmlischen Körper in Bewegung zu setzen, welche die Ursache dessen sind, was hier auf Erden im Bereiche des Entstehens und Vergehens geschieht, worauf der Name selber hindeutet. Sie werden also zu jener Zeit bewegt werden, weil ihre Wirkung aufhören wird; die Himmelskörper werden nämlich nicht mehr in Bewegung sein. So werden ja auch die Schutzengel nicht mehr ihres Amtes zu walten haben.

c) I. Jene Veränderung bezieht sich nicht auf ihren Stand; vielmehr bezieht sie sich entweder auf das von den „Kräften" Gewirkte, was geändert werden kann, ohne daß sie sich ändern; oder die Veränderung bezieht sich auf die neue Betrachtung der Dinge, welche sie vorher gemäß den mit ihnen geschaffenen Ideen nicht schauen konnten, sondern nur gemäß dem Schauen im „Worte". Diesen Wechsel der Gedanken nimmt die Seligkeit nicht; weshalb Augustin (3. de Trin. 4.) sagt: „Gott bewegt oder bethätigt die geistige Natur vermittelst der Zeit."

II. Das Staunen betrifft jene Dinge, welche unsere Kenntnis übertragen. Und danach werden die himmlischen Kräfte die göttliche Macht anstaunen, welche Solches thun wird; insoweit sie dieselbe nicht voll er-

ſchöpfend begreifen und ſomit es ihr nicht nachthun können. In dieſem Sinne ſagt die heilige Agnes, daß „Gottes Schönheit die Sonne und der Mond anſtaunen.“ Unkenntnis alſo wird den Engeln nicht zugeſchrieben; wohl aber, daß ſie Gottes Weſen nicht erſchöpfend begreifen.

III. Damit beantwortet.

Vierundſiebzigſtes Kapitel.

Über das Feuer des Weltbrandes.

Erſter Artikel.

Die Welt wird gereinigt werden.

a) Dies wird beſtritten. Denn:

I. Nur was unrein iſt, bedarf der Reinigung. Die Kreaturen Gottes aber ſind rein, nach Act. 10.: „Was Gott gereinigt hat, nenne du nicht unrein.“

II. Die Reinigung dient gemäß der göttlichen Gerechtigkeit dazu, daß die Schuld entfernt werde. In den Elementen dieſer Welt aber iſt keine Schuld.

III. Reinwerden will heißen: vom Fremdartigen getrennt werden, inſofern dieſes die Seinswürde vermindert. Die Elemente dieſer Welt aber werden durch den Zuſatz von anderen fremden Elementen und durch die Miſchung mit ſelben vollendeter und erhalten in höherem Grade Seinswürde; denn ein zuſammengeſetzter Körper ſteht höher wie ein einfaches Element. Alſo können die Elemente dieſer Welt nicht gereinigt werden.

Auf der anderen Seite vollzieht ſich jede Erneuerung durch eine Reinigung. Die Elemente dieſer Welt aber werden erneuert werden, nach Apok. 21.: „Ich habe geſehen eine neue Erde und einen neuen Himmel; denn die erſte Erde und der erſte Himmel verſchwand.“

Zu 1. Kor. 7. (praeterit figura hujus mundi) bemerkt die Gloſſe (Aug. 20. de civ. Dei 16.): „Die Schönheit dieſer Welt wird durch das Brennen irdiſcher Feuergewalten untergehen.“

b) Ich antworte, weil eben die Welt gewiſſermaßen wegen des Menſchen gemacht iſt, ſei es notwendig, daß bei der Verherrlichung des Menſchen auch die Welt verherrlicht werde, damit der dem Menſchen angewieſene Ort in höherem Grade entſpreche und der Anblick der Welt mehr Ergötzen bereite. Zuerſt alſo muß zweierlei entfernt werden, was Beides zur Herrlichkeit in Gegenſatz ſteht: nämlich 1. das Vergehen und 2. die Anſteckung durch die Sünde. Denn 1. Kor. 15. ſteht geſchrieben, daß „das Vergehen nicht die Unvergänglichkeit beſitzen wird;“ und Apok. ult. wird geſagt, daß von der Stadt der Herrlichkeit alle unreinen werden entfernt ſein. Dem angemeſſen müſſen auch die Elemente der Welt gereinigt werden von den

zur Herrlichkeit im Gegensatze stehenden Zuständen, bevor sie zur neuen Verherrlichung geführt werden. Obgleich nun ein körperlicher Gegenstand an und für sich, im eigentlichen Sinne, nicht Träger der Schuld sein kann; so wird doch aus dem sündhaften Gebrauche in diesen Dingen eine gewisse Unzukömmlichkeit zurückgelassen, weil eben deren Zweck es ist, dem Geiste zu dienen. Deshalb sehen wir, daß Orte, in denen gewisse Verbrechen begangen worden sind, nicht für geeignet gehalten werden, damit da die heiligen Geheimnisse gefeiert werden, wenn nicht eine irgendwelche Reinigung vorhergegangen ist. In solchem Sinne also ist dieser Teil der Welt, der von uns gebraucht wird, infolge der menschlichen Sünden ungeeignet geworden, um die Herrlichkeit in sich aufzunehmen; und bedarf mit Rücksicht darauf der Reinigung. Ebenso findet sich im mittleren Teile der Welt, in der Atmosphäre, wegen der Berührung mit unseren Elementen manches Vergehen und Entstehen, was der Reinheit derselben zuwider ist. Davon also müssen die Elemente gereinigt werden, damit sie geziemenderweise die neue Herrlichkeit in sich aufnehmen können.

c) I. Jede Kreatur ist rein, weil in ihrer Substanz kein böses Element ist; wie die Manichäer annehmen, die da meinen, das Gute und das Böse seien zwei Substanzen, die bisweilen getrennt und bisweilen miteinander vermischt sind. Damit ist aber nicht gesagt, daß manche Kreaturen nicht Fremdartiges mit sich vermischt in sich haben, was wohl an sich, in seiner Natur, etwas Gutes, aber dieser bestimmten Kreatur zuwider ist. Und ähnlich ist damit nicht gesagt, daß eine Kreatur nicht zu Üblem gebraucht werden kann und somit selbst, auf Grund von diesem ihr Äußerlichem, schlecht ist.

II. Wegen des sündhaften Gebrauches sind diese Kreaturen ungeeignet geworden, um die Herrlichkeit in sich aufzunehmen.

III. Mit Rücksicht auf die Substanz der Gattung ist der zusammengesetzte Körper vollendeter. Mit Rücksicht aber auf die Dauer steht das einfache Element höher. Denn es hat in sich selber kein Princip des Vergehens, sondern kann nur von außen her verdorben werden; der zusammengesetzte Körper aber hat in sich ein Princip des Vergehens, nämlich die Zusammensetzung aus einander entgegengesetzten Elementen. Das einfache Element also ist vergänglich als dieser bestimmte Teil von etwas betrachtet, als Ganzes ist es unvergänglich; was vom zusammengesetzten Körper nicht gilt. Weil somit die Unvergänglichkeit zur Vollendung der Herrlichkeit gehört, deshalb kommt die Vollkommenheit des einfachen Elementes in höherem Grade der Vollendung der Herrlichkeit zu wie die Vollkommenheit des zusammengesetzten Körpers; freilich abgesehen davon wenn, wie der menschliche z. B., der zusammengesetzte Körper ein Princip der Unvergänglichkeit in sich hat, nämlich die unsterbliche Seele. Obgleich nichtsbestoweniger nun ein zusammengesetzter Körper schlechthin höher steht wie das einfache Element, so hat doch letzteres fürsichbestehend ein höheres Sein wie wenn es im zusammengesetzten Körper sich findet. Denn im zusammengesetzten sind die einfachen Elemente als solche nur vermögend für das Sein, thatsächlich Sein hat der Körper nur als zusammengesetzter; besteht aber das einfache Element für sich, so ist es in seiner letzten, abschließenden Vollendung.

Zweiter Artikel.

Die Welt wird durch Feuer gereinigt werden.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Das Feuer gehört ebenfalls zur Welt, muß also selber ebenfalls gereinigt werden.

II. Das Wasser reinigt desgleichen. Also müssen die einen Dinge durch Wasser und die anderen durch Feuer gereinigt werden; was ja auch gemäß dem Alten Gesetze ist.

III. Die Reinigung der Welt verlangt, daß die Teile voneinander getrennt werden. Nun ist die Unterscheidung der Teile in der Schöpfung unmittelbar durch göttliche Kraft geschehen, wie auch Anaxagoras die Trennung der Schöpfungsteile voneinander der Vernunft zuschreibt, die an erster Stelle Alles bewegt (Arist. 8. Phys.). Also muß die göttliche Kraft unmittelbar die Welt reinigen, und nicht vermittelst des Feuers.

Auf der anderen Seite heißt es Ps. 49.: „Feuer wird entbrennen vor seinem Antlitze .... Er wird den Himmel von oben und die Erde rufen, zu teilen sein Volk;" — und 2. Petr. ult.: „Die Himmel werden glühen und aufgelöst werden; die Elemente werden hinschwinden unter Feuersglut."

b) Ich antworte, jene Reinigung wird entfernen: 1. die Ansteckung durch die Schuld, 2. die Unreinheit in der Zusammensetzung; und wird vorbereiten 3. die Vollendung der Herrlichkeit. Mit Bezug darauf nun ist das Feuer als Mittel für die Reinigung höchst passend. Denn 1. hat es als das erhabenste der Elemente, natürliche Eigenheiten, die dem Glanze der Herrlichkeit ähnlich sind; wie zumal das Leuchten; — 2. empfängt es in sich nicht so sehr Fremdartiges wie die anderen Elemente; denn seine thätig wirksame Kraft ist überaus groß; — 3. ist der Gebrauch des Feuers uns nicht so vertraut wie der des Wassers, der Luft, der Erde; und sonach wird es nicht in so hohem Grade angesteckt von der Schuld, wie ja auch der Feuerhimmel uns am fernsten steht. Zudem hat das Feuer eine sehr große Kraft, um zu reinigen und zu trennen, sonach die bezüglichen Elemente in deren Reinheit herzustellen.

c) I. Das Feuer kommt nicht in unseren Gebrauch als reines Element in dem ihm von Natur entsprechenden Stoffe, sondern soweit es in einem fremden Stoffe sich findet. In seinem rein natürlichen Stoffe ist es fern von uns. Es wird also die Welt gereinigt werden durch das Feuer, insoweit dieses in seiner Reinheit existiert. Mit Rücksicht aber auf das, was es vom fremden Stoffe mit sich verbunden enthält, kann es gereinigt werden. Und so wird unter verschiedenen Gesichtspunkten das gleiche Feuer reinigend sein und gereinigt, worin nichts Unzulässiges liegt.

II. Die erste Reinigung der Welt in der Sündflut betraf nur die Ansteckung durch die Schuld; und da zu jener Zeit die Sünde der Begierlichkeit am meisten herrschte, so geschah sie zukömmlicherweise vermittelst des Wassers. Die Reinigung am Ende der Welt aber wird betreffen zugleich die Unreinigkeit in der Mischung oder Zusammensetzung der Elemente; und mit Bezug auf Beides kommt es dem Feuer mehr zu, das Mittel der Reinigung zu sein wie dem Wasser. Das Wasser nämlich hat nicht so sehr

trennende, zerteilende Kraft wie einigende, sammelnde; so daß durch das Wasser die natürliche Unreinigkeit der Elemente nicht hinweggenommen werden könnte so gut wie durch das Feuer. Ebenso wird am Ende vielmehr die Lauigkeit wie die brennende Begierlichkeit herrschen, da gleichsam die Welt zu jener Zeit alt geworden sein wird; nach Matth. 24.: „Dann wird erkalten die Liebe vieler." Auch mit Bezug darauf also wird das Feuer zukömmlicher reinigen. Zudem giebt es auch nichts, was durch das Feuer nicht irgendwie gereinigt werden könnte. Wohl aber können hölzerne Gefäße, Decken von Tuch und ähnliche Dinge nicht durch Feuer gereinigt werden, ohne daß sie vergehen; und deshalb schreibt das Gesetz vor, dergleichen Dinge sollten mit Wasser gereinigt werden; während diese Dinge doch am Ende durch Feuer werden verzehrt werden.

III. Durch das Werk des Unterscheidens und Trennens bei der Schöpfung sind den Dingen verschiedene Wesensformen eingeprägt worden, durch welche in positivster Weise sie voneinander unterschieden werden; — und dies konnte nur durch den Schöpfer der Natur geschehen. Durch die schließliche Reinigung aber werden die Dinge zurückgeführt werden zu jener Reinheit, in der sie geschaffen worden; — und darin wird die geschaffene Natur dem Schöpfer zu Diensten sein können. Da also solcher Dienst die geschöpfliche Natur ehrt, wird ihr derselbe vom Schöpfer überlassen.

Dritter Artikel.

Der Wesenscharakter des Feuers beim Weltbrande.

a) Es ist dieses Feuer nicht der nämlichen Gattung wie das unsrige. Denn:

I. Nichts verzehrt sich selber. Jenes Feuer aber wird die vier Elemente verzehren (Beda zu 2. Petr. ult.).

II. Die Kraft wird offenbar durch das Thätigsein, die Natur eines Dinges durch die ihr innewohnende Kraft. Jenes Feuer aber wird eine andere Kraft haben wie das unsrige, da es die ganze Welt reinigen wird; was das unsrige nicht kann. Also hat es nicht dieselbe Natur wie das unsrige.

III. Wenn Dinge in dem Gattungswesen übereinkommen, so haben sie dieselbe Art natürlicher Bewegung. Jenes Feuer aber wird ringsherum sich bewegen, damit es Alles reinigen kann; während unser Feuer von Natur nach oben geht.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (20. de civ. Dei 16. ad Praeterit 1. Cor. 7.): „Die Figur dieser Welt wird zu Grunde gehen im Brennen irdischer Feuer."

2. Petr. 3. wird die erste Reinigung der Welt durch Wasser verglichen mit der letzten durch Feuer. In der ersten aber war natürliches Wasser das Mittel der Reinigung; also wird am Ende der Welt es unser Feuer sein, welches reinigt.

b) Ich antworte, mit Bezug darauf bestehen drei Meinungen. Die einen sagen, das reine Feuer, sowie es in seiner Sphäre mit dem ihm eigenen Stoffe ist, werde herabsteigen und zwar wird dies geschehen auf Grund der Vervielfältigung von brennbarem Stoffe, wodurch ja das Feuer vermehrt wird; zumal dann, wo es erhaben dastehen wird über alle Elemente.

Doch dies scheint nicht richtig. Denn jenes Feuer im Weltbrande wird nicht nur hinabsteigen, sondern auch hinaufsteigen, nach 2. Petr. 1., wonach das Feuer des Gerichtes so weit hinaufsteigen wird wie die Wasser der Sündflut. Also muß dieses Feuer vielmehr in einem mittleren Orte entstehen, so daß es hinauf- und hinabsteigen kann.

Deshalb meinen andere, dieses Feuer werde an einem Mittelorte entstehen und zwar auf Grund der Ansammlung von Strahlen der Himmelskörper in der Weise wie solche Ansammlung sich vollzieht im Fokus eines Brennspiegels. Anstatt des Spiegels werden verdichtete Wolken dienen, von denen die Strahlen werden aufgefangen und reflektiert werden. Doch dies scheint ebenfalls der Wahrheit zuwider. Denn da die Wirkungen der Himmelskörper den bestimmten Lagen derselben und ganz bestimmten Beschaffenheiten naturnotwendig folgen, so müßte, sollte in dieser Weise der Weltbrand entstehen, die bestimmte Zeit desselben im voraus den Astronomen bekannt sein; was der heiligen Schrift widerstreitet.

Darum sind andere mit Augustin der Ansicht (l. c.), daß „wie durch Überschwemmung seitens irdischer Wasser die Sündflut entstand, so durch das Brennen irdischer Feuer die Figur dieser Welt vorübergehen wird." Dieses Brennen aber ist nichts Anderes wie die Ansammlung aller jener niederen und höheren Ursachen, welche es an sich haben, Feuer zu erzeugen. Und diese Ansammlung wird nicht durch den natürlichen Verlauf der Dinge herbeigeführt werden, sondern durch das Einwirken der göttlichen Kraft. Aus allen diesen Ursachen zusammen also wird das Feuer erzeugt werden, welches das Antlitz der Erde verbrennen soll.

Bei allen diesen Meinungen nun waltet eine Verschiedenheit nur ob, wenn die Entstehungsursache erwogen wird; nicht mit Rücksicht auf die innere Natur des Feuers. Denn das Feuer, welches von der Sonne entzündet wird oder von niederen Ursachen, ist der gleichen Natur wie das Feuer in dem ihm von Natur eigenen Stoffe, in seiner eigenen Sphäre; nur wird ihm hier fremder Stoff als brennbar zugemischt. Und dieses Letztere wird notwendig sein, falls das Feuer etwas reinigen soll; denn dies ist unmöglich, wenn es nicht eben in fremdem Stoffe brennt.

Deshalb ist schlechthin zu sagen, das Weltfeuer werde der gleichen Natur und Gattung sein wie das unsrige, was jetzt in unserem Gebrauche ist.

c) I. Wohl wird der Gattungscharakter der nämliche sein; aber nicht wird das Feuer des Weltbrandes der Zahl nach das eine selbe sein wie unser jetziges Feuer. Wir sehen aber, wie das eine Feuer das andere verzehrt, das größere nämlich das geringere, insoweit es den Stoff des letzteren vertilgt. Und so wird jenes Feuer unser jetziges verschlingen.

II. Jene Thätigkeit, die von der entsprechenden Kraft ausgeht, und ebenso die Kraft, die von der entsprechenden Natur ausgeht, ist ein Anzeichen der diesbezüglichen Kraft oder Natur. Ist aber eine Kraft oder eine Natur nur thätig in der Weise eines Werkzeuges, so offenbart diese Thätigkeit nicht so sehr die Kraft oder Natur des Werkzeuges, sondern des haupteinwirkenden, der erstes Princip für das betreffende Thätigsein ist. Die Kraft oder Natur des Werkzeuges wird da nur offenbar als eine die Einwirkung des haupteinwirkenden aufnehmende, und danach als eine in Bewegung befindliche. So z. B. offenbart die Kraft, vermittelst deren das warmgemachte Wasser wärmen kann, nicht direkt die Natur des Wassers, sondern nur insoweit, als das Wasser in sich aufnehmen kann die Einwirkung von seiten des Feuers; — demgemäß aber bleibt das Wasser, welches die Kraft hat

zu wärmen, immer dabei noch der gleichen Natur und Gattung wie das Wasser, welches diese Kraft nicht hat. Ähnlich nun bleibt das Feuer, welches die Kraft haben wird, die ganze Welt zu reinigen, der einen selben Gattung und Natur mit dem unsrigen; denn diese Kraft hat jenes Feuer nicht, weil sie aus dessen Wesensprincipien folgt, sondern weil jenes Feuer ein Werkzeug ist der haupteinwirkenden göttlichen Kraft. Hierbei kommt es nicht darauf an, ob man sage, diese dem Feuer mitgeteilte Kraft sei dessen Natur fremd, wie dies beim warmgemachten Wasser der Fall ist; oder ob man sage, diese Kraft sei nur eine Steigerung der bereits innerhalb der Natur des Feuers selbst bestehenden; — denn in jedem Falle handelt es sich um eine Kraft, die in der Weise des Werkzeuges wirkt. Daß aber die Kraft des Feuers nur eine Steigerung erfahren wird, ist wahrscheinlicher.

III. Auf Grund seiner Natur geht allerdings das Feuer nach oben. Wird aber der Stoff außerhalb der dem Feuer eigenen Sphäre in Betracht gezogen, dem das Feuer folgt, um ihn zu verzehren, so folgt die Bewegung des Feuers dann der Lage dieses Stoffes. Und danach ist es nicht unzulässig, daß das Feuer sich nach unten oder ringsherum bewegt; zumal wenn es als Werkzeug göttlicher Kraft wirkt.

Vierter Artikel.

Das Weltfeuer reinigt nicht die höheren Himmelskörper.

a) Das Gegenteil wird behauptet. Denn:

I. Ps. 101. heißt es: „Die Werke Deiner Hände sind die Himmelskörper; sie werden vergehen, Du aber wirst bleiben.“ Also auch sie werden untergehen im Weltbrande.

II. 2. Petr. 3. heißt es: „Die glühenden Himmel werden aufgelöst werden und die Elemente des Feuers werden vor Glut dahinschwinden.“ Also sind das die Himmelskörper am Firmamente, da sie von den irdischen Elementen unterschieden werden.

III. Jenes Feuer soll dazu dienen, daß es den Mangel an der Fähigkeit entfernt, die Herrlichkeit in sich aufzunehmen. In den höheren Himmelskörpern aber findet sich ein solcher Mangel, sowohl weil die Engel da gesündigt haben, als auch von der Natur her; denn Röm. 8. heißt es: „Alle Kreatur seufzt und ist in Geburtswehen noch jetzt,“ wozu Ambrosius erklärt: „Alle Elemente erfüllen ihre Aufgabe mit Mühe; wie auch Sonne und Mond nicht ohne Mühe und Arbeit den ihnen angewiesenen Raum durchmessen.“

Auf der anderen Seite leiden nicht die Himmelskörper unter fremdartigem bestimmenden Einflusse.

Zu 2. Thess. 1. (in flamma ignis) bemerkt die Glosse: „Feuer wird in der Welt vor Ihm hergehen und so viel Raum in der Luft einnehmen wie das Wasser in der Sündflut eingenommen.“ Das Wasser in der Sündflut aber stieg nicht hinauf bis zu den Himmelskörpern, sondern bis zur Höhe von fünfzehn Ellen über die Berge hinaus, nach Gen. 7.

b) Ich antworte; die Reinigung der Welt solle dazu dienen, daß von den Körpern jene Verfassung oder jener Zustand entfernt werde, welcher im Gegensatze steht zur Herrlichkeit, d. h. zur abschließenden Vollendung aller Dinge. Nun wird eine solche Verfassung in verschiedener Weise in den

verschiedenen Körpern gefunden. Bei den einen ist sie etwas der Substanz im Innern Anhängendes, wie bei den irdischen, welche kraft der gegenseitigen Zusammensetzung nicht selten von ihrer natürlichen Reinheit und Vollendung sich entfernen; — bei den anderen, wie bei den Himmelskörpern, aber findet sich in ihrem Innern nichts der endlichen Vollkommenheit Zuwiderlaufendes, sondern nur die Bewegung von Ort zu Ort verhält sich so, da sie der Weg zur Vollkommenheit und nicht also diese selbst ist; und zwar ist dies eben nur die Ortsbewegung, die nichts am inneren Bestande des Himmelskörpers ändert, sondern einzig den Ort, und dieser ist ja an und für sich außerhalb des Dinges. Nichts also darf, damit die Vollendung statthabe, von der innerlichen Substanz der Himmelskörper entfernt werden; sondern es darf anstatt der Bewegung nur einzig Ruhe eintreten. Diese aber tritt ein, nicht durch einen von außen her wirkenden Einfluß, sondern durch das Aufhören im Bewegen desjenigen, der bis dahin in Bewegung gesetzt hat.

Die Himmelskörper also bedürfen keines wirkenden, ändernden Einflusses von seiten einer Kreatur, damit sie gereinigt werden; sondern ihre Ruhe, d. h. das Aufhören der göttlichen Kraft sie in Bewegung zu setzen, wird ihnen anstatt einer Reinigung sein.

c) I. Nach Augustin (20. de civ. Dei 24.) versteht der Psalmist hier unter den Himmeln die Luft, welche gereinigt werden wird durch das Feuer des Weltbrandes. Oder sollen die Himmelskörper verstanden werden, so ist damit nur das Aufhören der Bewegung gemeint.

II. Petrus erklärt sich selber, indem er das Walten des Feuers mit dem des Wassers der Sündflut vergleicht; er meint also unter den Himmeln nur die Luft.

III. Diese Arbeit der Himmelskörper ist eben einzig die Bewegung und die daraus folgende Unterwerfung unter die Zeit. Die Himmel sind zudem durch die Schuld der Teufel nicht angesteckt; denn diese wurden sogleich daraus entfernt.

Fünfter Artikel.

Das Weltfeuer und die anderen Elemente.

a) Dieses Feuer wird die anderen Elemente verzehren. Denn:

I. Beda sagt zu 2. Petr. ult.: „Die vier Elemente, aus denen die Welt besteht, wird jenes Feuer verzehren; und zwar wird es deren zwei ganz und gar vernichten, die zwei anderen in einen vollkommeneren Zustand versetzen.“ Also mindestens zwei Elemente wird das Weltfeuer verschlingen.

II. Apok. 21. heißt es: „Der erste Himmel und die erste Erde ist verschwunden; und das Meer besteht nicht mehr.“ Unter dem „Himmel“ aber versteht Augustin die Luft und unter dem Meere die Ansammlung von Wasser. Also werden drei Elemente: Wasser, Erde und Luft, verschwinden.

III. Das Feuer reinigt nur, insoweit das Andere seine Materie wird. Soll demnach das Feuer die Elemente reinigen, so müssen sie sein Stoff oder seine Materie, also die anderen Elemente müssen zu Feuer werden.

IV. Das Feuer ist die höchste irdische Form, wozu der elementare Stoff werden kann. Durch jene Reinigung aber soll Alles vollendet werden,

d. h. zur höchsten möglichen Vollendung kommen. Also Alles wird Feuer werden.

Auf der anderen Seite sagt Ambrosius erklärend zu 1. Kor. 7.: „Die Schönheit der Welt wird vergehen, nicht ihre Substanz;" zur letzteren aber gehören die Elemente.

Die Reinigung durch Feuer am Weltende soll entsprechen der Reinigung durch Wasser in der Sündflut. Diese aber hat die Substanz der Elemente nicht verdorben.

b) Ich antworte; in diesem Punkte bestänben mehrere Meinungen. Die erste ist folgende: Die Elemente bleiben, soweit es ihre stoffliche Unterlage angeht; sie werden verändert mit Rücksicht auf die bestimmende, vollendende Form. Zwei nun werden auch ihre Wesensform beibehalten: nämlich die Luft und die Erde. In den zwei anderen, dem Wasser und Feuer, bleibt nicht die substantiale Wesensform, sondern an die Stelle derselben tritt die glänzende Substanz der Himmelskörper. Diese Ansicht aber ist ganz und gar absurd; und zwar ist sie gegen die Philosophie, die nicht duldet, daß ein Körper irdischen Stoff habe und eine himmlische substantiale Wesensform, da ja im irdischen Stoffe, der an sich der Vergänglichkeit unterworfen ist, gar kein Vermögen besteht, um von einer substantialen Form, wie solche im Himmelskörper ist, bestimmt, also Himmelskörper zu werden. Dann ist diese Ansicht gegen die Theologie; denn es würde ja in diesem Falle nicht die Vollendung des All mit Rücksicht auf seine einzelnen Teile gewahrt bleiben, wenn zwei Elemente ganz und gar verschwänden. Vielmehr muß Apok. 21, 1. unter dem „Himmel" verstanden werden die Substanz der Himmelskörper und unter „Erde" alle die irdischen Dinge zusammensetzenden Elemente; wie es Ps. 148. heißt: „Lobet den Herrn von der Erde her" und dann gleich folgt: „Feuer, Hagel, Schnee, Eis ꝛc."

2. Alle Elemente bleiben nach ihrer ganzen Substanz, mit Form und Stoff. Aber die Eigenheiten, kraft deren sie aufeinander wirken und voneinander leiden, werden entfernt werden. Diese nämlichen Autoren nehmen, auch beim zusammengesetzten Körper, im allgemeinen an, daß die Elemente darin nur in ihrer Wesensform unberührt bleiben, ohne daß sie die einem jeden entsprechenden thätig einwirkenden oder für das Empfangen dienenden Eigenschaften behielten; da diese die rechte Mitte für den zusammengesetzten Körper einhalten, die Mitte aber weder der eine noch der andere Abschlußpunkt ist. Und dem scheint zuzustimmen Augustin (20. de civ. Dei 16.): „Jener Weltbrand nämlich wird die Eigenschaften der Elemente, wie sie unseren dem Vergehen unterworfenen Körpern zukommen, vollständig durch seine Glut vernichten; und so wird die bestehenbleibende Substanz jene Eigenschaften fernerhin besitzen, welche in wunderbarem Wechsel den unsterblichen Körpern gebühren werden." Doch auch dies scheint nicht richtig. Denn diese Eigenheiten fließen aus dem Wesen der Substanz; und so könnten sie, vorausgesetzt daß dieses bleibt, nur infolge von zwangsweisem Einflusse für eine kurze Zeit unterdrückt werden und würden von selbst wieder zurückkommen; wie ja das gewärmte Wasser von selbst wieder kalt wird, sobald nur die Substanz des Wassers bleibt. Zudem gehören auch diese wesentlichen Eigenschaften zur Vollendung der Elemente neben und gemäß der Substanz in den Elementen; und es ist nicht wahrscheinlich, daß bei der schließlichen Vollendung etwas zur Vollkommenheit der Elemente naturgemäß Gehöriges zerstört werde.

3. Deshalb bleiben die Elemente ihrer Substanz und ihren dem

Wirken und Leiden dienenden Eigenschaften nach. Sie werden nur gereinigt von der Ansteckung der Schuld und von der Unreinigkeit, welche in ihnen sich fand auf Grund des wechselseitigen Einwirkens und Empfangens. Da nun dieses Letztere abhängt von der Bewegung in den Himmelskörpern und diese nicht mehr sein wird, so kann auch kein wechselseitiges Einwirken und Empfangen mehr sein und somit keine Unreinigkeit mehr. Und dies meint Augustin, nämlich daß jene Eigenschaften und der Vollendung der Natur nicht entsprechenden inneren Verfassungen fortfallen werden, insoweit sie das Vergehen befördern.

c) I. Dieses Feuer wird alle Elemente reinigen. Deren zwei aber werden, nicht zwar in ihrer Substanz sondern in ihrem Einwirken und Empfangen, wie dies ihnen jetzt zumal zukommt, fortfallen. Manche nun sagen, diese zwei seien das Feuer und das Wasser, welche dem Umfange nach, nämlich als Wärme und Kälte, am meisten in den Dingen wirksame Kraft entwickeln und an erster Stelle Principien sind für das Vergehen. Da also kein Vergehen mehr sein wird, so werden diese am meisten verlieren von der Art und Weise, ihre Kraft zu äußern, die sie jetzt haben. Andere nehmen als diese zwei Elemente die Luft und das Wasser an; weil diese beiden am meisten ihre Lage wechseln, also am meisten der von außen her bewegenden Kraft zugänglich sind und somit, da dann keine Bewegung mehr sein wird (wie Ebbe und Flut, Wind und Sturm), im höchsten Grade die Art und Weise der Äußerung ihrer Eigenschaften ändern und nicht so sein werden wie jetzt.

II. „Das Meer," so Augustin (l. c.), „kann hier gut die gegenwärtig fließende Zeit sein; von der Er vorher gesagt hatte: das Meer wird seine toten wieder geben." Wollen wir es wörtlich nehmen, so wird das Wasser im Meere bleiben seiner Substanz nach; nicht aber mit Rücksicht auf das Fluten und die Wellenschläge.

III. Jenes Feuer ist Werkzeug in der Hand der göttlichen Kraft; es reinigt also nur und verzehrt nicht die Elemente; auch hier bereits verzehrt das Feuer nicht Alles an einem Dinge.

IV. Bei den einzelnen Teilen muß nicht allein erwogen werden, was schlechthin für den Teil an sich betrachtet besser wäre; sondern was ihm als einem Teile des Ganzen zukommt. Möchte auch wirklich das Wasser an sich ein höheres Sein gewinnen, wenn es Feuer wird, und ebenso die Luft und die Erde; so wäre doch das Ganze des All unvollendeter, wenn kein Wasser ꝛc., sondern nur Feuer bestände.

Sechster Artikel.

Alle Elemente werden gereinigt werden.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Jenes Feuer wird nur bis dahin dringen, bis wohin die Wasser der Sündflut gedrungen sind. Darüber hinaus aber liegt die Feuerzone. Also wird das Element des Feuers nicht gereinigt werden.

II. Zu Apok. 21, 1. sagt die Glosse: „Die Veränderung an der Luft und an der Erde wird ohne Zweifel kraft des Feuers sich vollziehen; mit Bezug auf das Wasser besteht kein Zweifel, da es selber die Kraft hat zu reinigen."

III. Die Hölle wird nicht gereinigt; also werden dies nicht alle Elemente.

IV. Das Paradies ist ein Ort auf Erden. Bis dahin drangen aber die Wasser der Sündflut nicht (Beda in Exod. c. 5.). Also auch das Feuer wird bis dahin nicht dringen.

b) Ich antworte; manche meinen, das Feuer werde aufsteigen bis zum höchsten Orte, wohin die vier Elemente dringen. Denn auch die Elemente seien durch und durch von der Sünde befleckt worden; wie z. B. der Rauch und Dampf von den Götzenopfern bis hoch in die Lüfte stieg. Doch ist dies 1. gegen die Schrift (2. Petr. 3.), wonach „jene Himmel dem Feuer vorbehalten werden, welche bereits durch das Wasser gereinigt worden sind;" und 2. gegen Augustin, dem gemäß „jene Welt, welche in der Sündflut unterging, dem Feuer vorbehalten wird" (l. c.). Was von den Dämpfen da gesagt wird, hat keinen Sinn; denn dieselben sind bereits zerstreut, ehe sie in eine gewisse unbedeutende Höhe gelangen; sie tragen also die Ansteckung durch die Schuld nicht bis in die erwähnten Höhen. Zudem werden durch das Feuer verzehrt jene Unreinigkeiten der Elemente, welche aus ihrer Zusammensetzung und Mischung sich ergeben. Derartige Unreinigkeiten aber gelangen höchstens bis zum mittleren Teile unserer Atmosphäre. Bis dahin also, d. h. bis wohin die Sündflut stieg, wird das letzte Weltfeuer alle Elemente reinigen.

c) I. Wird zugegeben.

II. Der Grund des Zweifelns wird da erwähnt. Das Wasser besitzt zwar bereits eine reinigende Kraft; aber keine so große wie sie für jenen Zweck erfordert wird.

III. Jene Reinigung dient zumal dazu, daß von den Stätten der heiligen alle Unreinigkeit ferngehalten wird. Alles, was Schmutz ist, also wird in die Hölle geworfen werden, nach Ps. 74.: „Ihre (der Hölle) Hefe ist nicht geleert worden; es werden davon trinken alle Sünder der Erde."

IV. Die erste Sünde ward zwar im Paradiese begangen; aber der Mensch wurde sogleich daraus entfernt, so daß das irdische Paradies keine Stätte für die Sünde war und somit keiner Reinigung bedarf.

Siebenter Artikel.

Der letzte Weltbrand und das letzte Weltgericht.

a) Der letzte Weltbrand muß dem Gerichte folgen. Denn:

I. Augustin (l. c.) sagt: „Was jenes Gericht betrifft, so wissen wir, was sich folgen soll: nämlich es wird kommen Elias, die Bekehrung der Juden zum Glauben, die Verfolgung von seiten des Antichrist, Christus als Richter, die Auferstehung der toten, die Trennung der guten von den schlechten, der Weltbrand und die Erneuerung der Welt." Also folgt der letzte Weltbrand dem letzten Weltgerichte.

II. Ebenso (l. c.): „Nachdem die gottlosen gerichtet und für ewig in das Feuer gestürzt sein werden, wird beim Weltbrande die Figur dieser Welt vergehen."

III. Der Herr wird, wenn er zu richten kommt, einige lebendige noch vorfinden (nach 1. Thess. 4.); was nicht sein könnte, wenn das Gericht nach dem Weltbrande käme.

IV. Der Herr „soll die Welt richten durch das Feuer.“ Also wird das Feuer ausführen den Richterspruch und sonach diesem folgen.

Auf der anderen Seite sagt Ps. 96.: „Feuer wird vor Ihm hergehen.“

Die Auferstehung geht notwendig dem Weltgerichte vorher, sonst würde nicht jedes Auge Christum den Richter schauen. Der Auferstehung aber geht vorher der Weltbrand; denn die heiligen werden nach der Auferstehung unvergängliche und leidensunfähige Körper haben. Somit ist da nichts mehr zu reinigen durch das Feuer.

b) Ich antworte, der Anfang jenes Weltbrandes werde in Wirklichkeit dem Weltgerichte vorangehen; denn offenbar wird die Auferstehung vor dem Weltgerichte sich vollziehen, da nach 1. Thess. 4. die entschlafenen werden fortgerissen werden in die Wolken entgegen Christo dem Herrn, der zum Gerichte kommen wird. Zugleich aber wird sein die allgemeine Auferstehung der toten und die Verherrlichung der Leiber der heiligen; wie der Apostel sagt (1. Kor. 15.): „Es wird gesäet in der Schande, aufstehen wird es in Herrlichkeit.“ Zugleich jedoch mit der Verherrlichung der Leiber der heiligen wird die ganze Kreatur je in ihrer Weise verherrlicht werden, nach Röm. 8.: „Die Kreatur selbst wird befreit werden von der Knechtschaft der Vergänglichkeit, damit sie teilnehme an der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes.“ Da also der Weltbrand die Kreatur reinigt und so vorbereitet für die besagte Erneuerung; so wird offenbar dieses Brennen der Welt dem Gerichte vorhergehen, soweit es auf die Reinigung der Kreatur ankommt. Soweit freilich es den anderen Akt dieses Brennens angeht, der da besteht im Besitzergreifen von den bösen, wird es dem Gerichte folgen.

c) I. Augustin spricht da nachforschend und untersuchend, nicht entscheidend. Das geht aus dem hervor, was folgt: „Dies Alles wird kommen, so glauben wir; aber in welcher Weise und in welcher Ordnung es eintreten wird, das wird besser die Erfahrung lehren wie das jetzige Nachdenken. Ich spreche hier bloß, wie ich mir das vorstelle.“

II. Damit beantwortet.

III. Alle Menschen werden sterben und auferstehen. Jene Menschen aber werden als „lebend“ bezeichnet, wenn der Richter kommt, die bis zu diesem Brennen der Welt leben werden.

IV. Mit Rücksicht auf die Bestrafung der bösen folgt das Feuer dem Richterspruche.

Achter Artikel.

Die Wirkung jenes Weltbrandes.

a) Dieses Feuer wird nicht die Körper der gottlosen verzehren. Denn:

I. Dieselben sollen für die ewigen Strafen aufbewahrt bleiben. Also werden sie nicht verzehrt.

II. Sagt man, dieses „Verzehren“ bedeute nur das „Zu-Asche-werden“, so wird dies auch mit den Leibern der heiligen geschehen. Nur Christus allein hat die Verwesung nicht gesehen.

III. Wegen des Fleischesstachels im menschlichen Leibe sind die Elemente im menschlichen Leibe mehr von der Schuld angesteckt wie in den anderen Dingen. Werden nun aber die Elemente außerhalb des menschlichen Leibes

gereinigt durch das Feuer, dann um so mehr die in diesem Leibe; und so müssen die Leiber der guten, in denen ja auch der Fleischesstachel war, ebensogut verzehrt werden wie die der bösen.

IV. Während dieses Lebens wirken die Elemente ebenso auf die gottlosen wie auf die guten. Bei jenem Weltbrande aber dauert noch die Zeit dieses irdischen Lebens, denn nachher erst wird der Tod nicht mehr sein. Also wird das Weltfeuer ganz gleichermaßen auf die guten wirken wie auf die bösen.

V. Jener Brand wird wie in einem Augenblicke sich vollziehen. Viele aber werden lebendig sein, in denen Vieles zu reinigen sein wird. Also wird dieses Brennen nicht genügen zu deren Reinigung.

b) Ich antworte; jenes Feuer wird walten als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit und zugleich vermittelst der natürlichen Kraft des Feuers. Mit Rücksicht auf den letzteren Umstand also wird es auf die Leiber der guten ebenso wirken wie auf die der bösen; es wird beide zu Asche machen. Als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit aber wird es die bösen quälen. Die guten nun, in denen nichts zu reinigen sein wird, werden keinen Schmerz davon fühlen, wie dies auch der Fall war bei den Jünglingen im Feuerofen (Dan. 3.); ohne Schmerz wird ihr Körper aufgelöst werden. Die guten endlich, in denen noch etwas zu reinigen sein wird, werden je nach dem mehr oder minder den Schmerz fühlen. In seiner Thätigkeit aber nach dem Gericht wird es nur auf die bösen sich richten; denn die seligen werden leidensunfähige Körper haben.

c) I. „Verzehren" will hier bedeuten: „Zu-Asche-machen;" nicht zu Nichts werden.

II. Oben beantwortet; die guten werden keinen Schmerz fühlen.

III. Auch die Körper der auserwählten werden durch das Feuer gereinigt werden, aber ohne Schmerz.

IV. Jenes Feuer wirkt auch als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit.

V. In jenen, die lebend gefunden werden, wird wenig zu reinigen sein. Denn 1. werden sie bereits durch die vorhergehenden Verfolgungen und Schrecknisse gereinigt sein; 2. werden sie gern und freiwillig diese Strafe ertragen, was auch kleinere Leiden weit verdienstvoller macht wie größere nach dem Tode, die man tragen muß: „Was in den Martyrern," so Augustin (de unico bapt. 15.), „noch zu reinigen war, das hat die Sichel des Leidens fortgenommen;" und doch ist die Strafe des Martyrtums kurz im Vergleiche zu den Leiden des Fegfeuers; — 3. wird jene Feuerwärme um so heftiger sein, je kürzer sie an Dauer ist. Also können ganz gut die guten durch dieses Feuer vollauf gereinigt werden.

Neunter Artikel.

Jenes selbe Feuer wird die gottlosen in sich aufnehmen.

a) Dies wird bestritten. Denn:

1. Zu Malach. 3. (purgabit filios Levi) bemerkt die Glosse: „Es giebt ein Feuer, welches die bösen verzehrt, und ein anderes, das die guten reinigt." „Von zweierlei Feuer lesen wir," so die Glosse zu 1. Kor. 3. (uniuscujusque opus ignis probabit); „das eine wird die auserwählten reinigen und dem Gericht vorhergehen; das andere wird die gottlosen quälen." Das letztere

Feuer ist offenbar das höllische; also ist das erste das des Weltbrandes. Und somit wird letzteres nicht die bösen in sich aufnehmen.

II. Jenes Feuer beim Weltbrande hat wie ein Werkzeug Gott gehorcht. Also mußte es vielmehr belohnt werden und nicht dadurch bestraft, daß es in der Hölle die bösen quält; zumal das Feuer das erhabenste der Elemente ist.

III. Das Feuer für die bösen ist nach Matth. 25. „vom Beginne der Welt an für den Teufel und seine Engel bereitet;" wie auch die Glosse bemerkt zu Isai. 30, 33. Das Feuer des Weltbrandes aber entsteht aus der Ansammlung der Feuer verursachenden Dinge. Also ist es nicht das gleiche, wie jenes, welches die verdammten in sich aufnehmen wird.

Auf der anderen Seite sagt Ps. 96. von jenem Feuer des Weltbrandes: „Es wird entflammen im Umkreise seine Feinde." Und zu Dan. 7, 10. erklärt die Glosse des Hieronymus: „Ein feuriger, reißender Strom ging aus von seinem Antlitze, der die Sünder in die Hölle ziehen wird." Es ist aber da von jenem Feuer die Rede, „das die guten reinigen wird und die bösen strafen."

b) Ich antworte, alle jene Reinigung und Erneuerung der Welt sei wie auf ihren Zweck gerichtet auf die Reinigung und Erneuerung des Menschen. Eine Reinigung des Menschengeschlechts nun wird darin bestehen, daß die guten von den bösen getrennt werden, nach Luk. 3, 17.: „Der Weizen wird in die Scheuer gethan werden und das Stroh in unauslöschliches Feuer." Was also in der Welt schmutzig, häßlich, übelriechend sein wird, das wird mit den verworfenen in die Hölle gethan werden. Und so wird auch vom Feuer (Basilius zu Ps. 28. vox domini intercidentis flammam ignis) das Brennende, Verzehrende, Grobe in die Hölle hinabsteigen mit den verdammten; das Feine, Durchdringende, Hellleuchtende aber wird bleiben zur Herrlichkeit und Freude der heiligen.

c) I. Es ist dies das nämliche Feuer; aber es wird als ein zweifaches bezeichnet 1. wegen der zweifachen Wirkung und Aufgabe, die es hat; und 2. weil nicht die ganze Substanz des Feuers, das da reinigt, in die Hölle geworfen werden wird (s. oben).

II. Dieses Feuer wird eben darin seinen Lohn haben, daß das Grobe an ihm vom selben getrennt und in die Hölle geworfen werden wird.

III. Wie die Herrlichkeit der heiligen größer sein wird nach dem Gericht wie vorher, so auch wird das Elend der verworfenen größer sein. Denn wie die Helle in den höheren Kreaturen vermehrt werden wird, um die heiligen zu erfreuen, so wird alles Häßliche in den Kreaturen in die Hölle geworfen werden und die Peinen der verworfenen vermehren. Also zu dem vom Beginne der Welt an für die verworfenen bereiteten Feuer wird noch dieses Feuer vom Weltbrande hinzugefügt werden.

Fünfundſiebzigſtes Kapitel.

Über die Auferſtehung.

Erſter Artikel.

Es giebt eine Auferſtehung der Leiber.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Job 14. heißt es: „Wenn der Menſch entſchlafen ſein wird, wird er nicht wiederauferſtehen bis der Himmel zerſtört wird.“ Dieſer wird aber nie zerſtört werden, da ja bereits „die Erde ſteht in Ewigkeit“ (Ekkli. 1, 14.).

II. Matth. 22, 32. beweiſt der Herr die Auferſtehung der toten mit den Worten: „Der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs iſt nicht ein Gott der toten, ſondern der lebendigen.“ Zur Zeit aber da dies geſprochen wurde lebten Abraham, Iſaak und Jakob nur der Seele nach. Alſo handelt es ſich nicht um eine Auferſtehung der Leiber, ſondern der Seelen.

III. 1. Kor. 15. will der Apoſtel die Auferſtehung der toten beweiſen aus der Notwendigkeit, daß die Mühen und Arbeiten der heiligen hier auf Erden nach dem Tode Belohnung finden müſſen; da ſie ſonſt die elendeſten der Menſchen wären. Eine hinreichende Belohnung aber iſt es, wenn die Seelen allein belohnt werden, da ja der Leib nur ein Werkzeug iſt für die Thätigkeit der Seele; und ebenſo im Fegfeuer nur die Seele beſtraft wird und nicht ihr Werkzeug, der Leib. Alſo iſt bloß eine Auferſtehung der Seelen anzunehmen; und zwar hat dieſe ſtatt, wenn die Seele aus dem Stande der Schuld und des Elends verpflanzt wird in den Stand der Gnade und Herrlichkeit.

IV. Das Letzte, Äußerſte in einem Dinge iſt das an ihm Vollkommenſte; denn damit berührt es ſeinen Zweck. Nun iſt der vollkommenſte Stand der Seele der, getrennt zu ſein vom Körper, da ſie ſo Gott und den Engeln ähnlich erſcheint. Alſo iſt dies ihr äußerſter, letzter Stand. Zum Körper zurückkehren hieße aus einem Manne wieder ein Kind werden.

V. Der körperliche Tod des Menſchen iſt die Strafe für die erſte Sünde; wie auch der geiſtige Tod, die Trennung der Seele von Gott, dem Menſchen zur Strafe dient für die perſönliche Todſünde. Von dem geiſtigen Tode aber kehrt niemals mehr der Menſch zum Leben zurück, nachdem der Spruch der Verdammnis gefällt worden. Alſo giebt es auch keine Rückkehr vom körperlichen Tode zum körperlichen Leben. Und ſonach giebt es keine Auferſtehung.

Auf der anderen Seite heißt es Job 19.: „Ich weiß, daß mein Erlöſer lebt und am jüngſten Tage werde ich aus dem Staube wieder aufſtehen und wieder mit meiner Haut umkleidet werden . . .“

Die Gabe Chriſti iſt größer wie die Sünde Adams. Ohne die Sünde Adams aber gäbe es keinen Tod. Alſo wird durch die Gabe Chriſti der Menſch vom Tode wiederbefreit werden zum Leben.

Die Glieder müſſen gleichförmig ſein dem Haupte. Chriſtus aber

lebt und wird in Ewigkeit leben mit Leib und Seele. „Er stirbt nicht noch einmal, nachdem Er von den toten erstanden" (Röm. 6.). Also werden die Menschen, welche seine Glieder sind, leben mit Ihm in Leib und Seele.

b) Ich antworte, gemäß der Verschiedenheit in den Ansichten über den letzten Zweck des Menschen bestehe eine Verschiedenheit in den Ansichten über die Auferstehung. Denn die da meinen, der letzte Endzweck des Menschen sei in diesem Leben zu erreichen, sind nicht genötigt, ein anderes Leben nach diesem anzunehmen, in welchem der Mensch die letzte Vollendung gewänne; und so leugnen sie die Auferstehung. Diese Meinung aber wird hinreichend ausgeschlossen durch den Wechsel des Glücks, die Schwäche und Ohnmacht des menschlichen Körpers, durch die Unvollendung unseres Wissens und unserer Tugend (vgl. Aug. 19. de civ. Dei 3.).

Andere nahmen ein Leben nach dem Tode nur für die Seele an und meinten, ein solches seliges Leben genüge für die Befriedigung des natürlichen Verlangens nach Seligkeit. Deshalb sagte Porphyrius (Aug. de civ. Dei ult. 26.): „Damit die Seele glücklich werde, sei alles Körperliche zu fliehen." Die Grundlage für diese Meinung aber war bei den verschiedenen Vertretern eine verschiedene. Denn viele Häretiker nahmen an, alles Körperliche schlechthin sei von einem schlechten Princip und demnach wäre die Seele nicht eher selig, als sie von allem Körperlichen durchaus fern sei; da sie eben durch das Körperliche gehindert werde, sich mit ihrem Princip, dem Guten, zu vereinigen. Alle Häretiker also, die ein böses und daneben unabhängig ein gutes Princip annehmen, leugnen die Auferstehung der toten. Das Falsche dieser Meinung ist aufgedeckt worden in I. Kap. 48 u. 49 (vgl. Bd. III der Übers. S. 45—61.).

Andere meinten, die ganze Natur des Menschen bestehe in der Seele und der Körper sei bloß das für die Seele, was das Schiff für den Steuermann, das Werkzeug für den Künstler ist. Danach also würde der Mensch voll befriedigt in seinem natürlichen Verlangen, wenn seine Seele nur glücklich ist. Diese Meinung aber ist falsch, wie ebenfalls im ersten Teile Kap. 76. (l. c. S. 289 u. ff.) gezeigt worden, da die Seele die Wesensform des Körpers ist, also Seele und Leib zur Natur des Menschen gehört. Kann also in diesem Leben der Mensch nicht selig sein, so muß man annehmen, die Leiber werden auferstehen.

c) I. Die Himmel werden der Substanz nach nie zerstört werden; wohl aber mit Rücksicht auf die Wirkung, wonach sie die bewegende Kraft in sich enthalten für das Entstehen und Vergehen hier auf Erden. Deshalb sagt der Apostel: „Die Figur der Welt wird vorübergehen."

II. Die Seele Abrahams ist nur ein Teil, nicht Abraham selbst. Das Leben der Seele allein in Abraham also würde nicht genügen, damit gesagt würde, Abraham sei lebend oder der Gott Abrahams sei der Gott eines lebenden. Um dies zu sagen, dazu gehört das Leben der mit dem Leibe verbundenen Seele, also des Leibes und der Seele. Nun war dieses Leben allerdings nicht thatsächlich vorhanden, als der Herr diese Worte sprach; jedoch bestand die positive Beziehung beider Teile, des Leibes und der Seele, zur Auferstehung. Und somit beweist der Herr da in wirksamster Weise die Auferstehung.

III. Der Körper ist nicht nur Werkzeug für die Seele, sondern ist der bestimmbare Stoff für sie als für die bestimmende Form; so daß daraus ein einziges menschliches Thätigsein sich ergiebt, welches Leib und Seele zueignet. Weil also dem, der thätig war, der Lohn gebührt, so gebührt

die Seligkeit dem Menschen, insoweit er zusammengesetzt ist aus Leib und Seele. Wie nun die läßlichen Sünden nicht eigentlich Sünden sind, sondern eine Vorbereitung, ein Weg dahin, so ist auch die Strafe dafür keine eigentliche Strafe schlechthin, sondern mehr ein Reinigen; dies aber vollzieht sich im Körper durch den Tod und die Verwesung, in der Seele durch das Reinigungsfeuer.

IV. Schlechthin betrachtet, ist die Seele, wenn sie im Körper ist, in einem vollkommeneren Zustande als außerhalb desselben; denn ihrer Natur nach ist sie Teil eines Ganzen. Und so ist sie auch, schlechthin gesprochen, Gott ähnlicher und gleichförmiger, wenn sie Alles hat, was zur Vollkommenheit ihrer Natur gehört; denn sie steht dann näher der höchst vollkommenen göttlichen Natur. Ähnlich ist das Herz Gott gleichförmiger, wenn es in Bewegung ist, als wenn es stille steht, obgleich Gott unbeweglich ist. Denn die Vollendung des Herzens ist es, in Bewegung zu sein; steht es stille, so ist dies sein Tod.

V. Der körperliche Tod ist die Strafe für die Sünde Adams und gesühnt durch den Tod Christi; also bleibt er nicht in Ewigkeit. Die Todsünde aber führt, wenn sie nicht bereut wird, zum ewigen Tode; da besteht keine Sühnung und somit kein Ende.

Zweiter Artikel.

Alle insgesamt werden auferstehen.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Ps. 1, 6. heißt es: „Die gottlosen werden nicht auferstehen beim Gerichte."

II. Dan. 12. .....: „Viele, die entschlafen sind, werden aus dem Staube wiederaufwachen;" also nicht alle.

III. Durch die Auferstehung werden nach 1. Kor. 15. die Menschen Christo gleichförmig. Das geht aber nur die guten an, die sein Bild getragen.

IV. Die Strafe wird nur nachgelassen, wenn die Schuld bereits fortgefallen ist. Der körperliche Tod aber ist die Strafe der Erbsünde. Wem also diese nicht nachgelassen worden, der wird nicht auferstehen.

V. Wie wir durch die Gnade Christi wiedergeboren werden, so stehen wir auf durch die Gnade Christi. Jene aber, die im Mutterleibe sterben, können nicht wiedergeboren werden. Also können sie nicht auferstehen.

Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 15.: „Alle werden wir auferstehen."

Die Auferstehung dient dazu, daß die auferstehenden nach Verdienst Strafe oder Belohnung erhalten. Allen aber gebührt Strafe oder Lohn; sei es für das eigene Verdienst sei es auf Grund des Verdienstes anderer.

b) Ich antworte, das, wozu der Grund aus der Natur des betreffenden substantiellen Wesens genommen ist, müsse sich in allen finden, wo dieses substantielle Wesen sich findet. So aber verhält es sich mit der Auferstehung. Denn der Grund dafür ist, daß die Seele in der endgültig abschließenden Vollendung des menschlichen Gattungswesens sich nicht vom Leibe getrennt finden kann. Also wird keine Seele in Ewigkeit vom Körper getrennt bleiben; und somit werden alle auferstehen.

c) I. Der Psalm spricht von der geistigen Auferstehung aus der Todsünde. Oder er spricht von den gänzlich ungläubigen, die nicht auferstehen, um gerichtet zu werden; denn sie sind dies bereits.

II. Augustin (20. de civ. Dei 25.) erklärt dieses „viele" für „alle"; und diese Ausdrucksweise findet sich häufig in der Schrift. Oder man kann dies auf die kleinen Kinder anwenden, die wohl auferstehen, aber nicht eigentlich „aufwachen" werden; da sie weder Herrlichkeit noch Strafe empfinden werden. Denn „Wachen" ist die Lösung der Sinne.

III. Mit Rücksicht auf den Wesenscharakter der menschlichen Gattung sind in diesem Leben gute und böse Christo gleichförmig; nicht aber mit Rücksicht auf die Gnade. Alle also werden in der Wiederherstellung der Natur Christo gleichförmig werden; nur die guten aber in der Herrlichkeit.

IV. Die Schuld des Todes haben jene, die mit der Erbsünde starben, bezahlt. Also können sie vom Tode auferstehen. Denn die Strafe der Erbsünde ist mehr das Sterben wie das Verbleiben im Tode.

V. Wir werden wiedergeboren durch die Gnade Christi, soweit sie uns gegeben worden ist. Wir stehen auf durch die Gnade Christi, insoweit die Thatsache vorhanden ist, daß Er aus Gnade und Barmherzigkeit unsere Natur annahm; denn infolge dessen werden wir Ihm gleichförmig im Bereiche des Natürlichen. Jene also, die im Mutterleibe sterben, sind zwar nicht in der Gnade wiedergeboren; sie werden jedoch auferstehen auf Grund der Gleichförmigkeit der Natur mit Ihm, insoweit sie den Wesenscharakter der menschlichen Gattung tragen.

Dritter Artikel.

Die Auferstehung ist schlechthin übernatürlich; unter einem gewissen Gesichtspunkte natürlich.

a) Sie ist durchaus natürlich. Denn:

I. Damascenus sagt (3. de orth. fide 14.): „Was als allen gemeinsam erblickt wird, das drückt aus die Natur in den Einzelwesen, welche die betreffende Natur tragen." Die Auferstehung aber ist allen gemeinsam.

II. Gregor (14. moral. 28.) erklärt: „Wer den Glauben an die Auferstehung nicht aus Gehorsam gegen Gott bekennen will, der müßte ihn doch schon auf Grund seiner bloßen Vernunft festhalten. Denn was Anderes ahmt die Welt in ihren Elementen täglich nach wie unsere Auferstehung. Das Licht des Tages entzieht sich wie sterbend unseren Blicken und wiederum wie auferstehend wird es zurückgerufen. Es verlieren die Bäume wie sterbend ihr Grün und von neuem erlangen sie es wie auferstehend. Faulend stirbt ab der Same in der Erde und steht sprossend gewissermaßen wieder auf" (vgl. 1. Kor. 14.). Nichts als Natürliches aber kann die Vernunft aus den Werken der Natur erkennen.

III. Was absehend von der Natur, außerhalb derselben, geschieht, ist wie Zwang und hat sonach keine Dauer. Das Leben nach der Auferstehung aber dauert ewig. Also ist die Auferstehung etwas Natürliches.

IV. Die ganze Natur wartet auf die Auferstehung, nach Röm. 8. Also ist letztere etwas im höchsten Grade Natürliches.

V. Die Auferstehung ist eine gewisse Bewegung zur beständigen Verbindung von Leib und Seele hin. Nun ist eine Bewegung natürlich, welche

mündet in eine naturgemäße Ruhe. Da also die dauernde Verbindung von Leib und Seele höchst natürlich ist, so steht die Auferstehung als etwas Natürliches da.

Auf der anderen Seite geht die Natur gemäß ihrer eigenen Kraft nie vom Mangel zu dem entsprechenden Zustande über. Der Tod aber ist Mangel am Leben. Da nun die Auferstehung ein Übergehen ist von diesem Mangel zum Leben, so ist sie nicht etwas Natürliches.

Die Dinge, welche miteinander im Gattungscharakter übereinkommen, haben die eine selbe bestimmte Weise des Ursprungs, so daß Tiere, die aus der Fäulnis und einem Samen entstehen, niemals ein und derselben Gattung angehören (Averrhoes comm. in 8. Phys.). Die natürliche Entstehungsweise des Menschen aber ist die aus einem der Gattung nach ähnlichen Menschen; was nicht in der Auferstehung statthat. Also ist die Auferstehung nichts Natürliches.

b) Ich antworte, eine Bewegung oder Thätigkeit verhalte sich zur betreffenden Natur in dreifacher Weise: 1. Es giebt eine Bewegung oder Thätigkeit, für die in der Natur des betreffenden Dinges weder das Princip noch der Abschluß ist; — und solche Bewegung ist zuweilen von einem über der Natur stehenden Princip, wie z. B. bei der Verherrlichung des Leibes dies der Fall ist; bisweilen aber von einem beliebigen außenbefindlichen Princip, wie wenn man einen Stein nach der Höhe wirft, so daß derselbe in einer zwangsweisen Ruhe sich befindet. 2. Es ist eine weitere Bewegung, für welche in der Natur des Dinges das Princip und der Abschluß ist; wie wenn ein Stein sich nach der Tiefe hin bewegt. 3. Es giebt eine Bewegung, von welcher in der Natur nicht das Princip, aber der Abschluß sich findet; — und zwar ist da bisweilen das Princip etwas über der Natur Erhabenes, wie bei der Erleuchtung eines blindgeborenen, wo der Abschluß der übernatürlichen Thätigkeit das der Natur entsprechende Sehen ist; bisweilen aber ist das Princip etwas Anderes, nicht Übernatürliches, wie z. B. wenn man künstlicherweise die Reife von Früchten befördert. Der vierte Fall, daß die Natur Princip sei, nicht aber in ihr der Abschluß der betreffenden Thätigkeit sich finde, kann nicht eintreten; da die natürlichen Principien auf ganz bestimmte Wirkungen sich richten und darüber hinaus nicht mehr können.

Die erstgenannte Art Thätigkeit oder Bewegung ist nun im Verhältnisse zur betreffenden Natur in keiner Weise natürlich; sondern sie ist entweder ein Wunder, wenn nämlich das thätig wirksame Princip über der Natur erhaben ist, oder sie ist Zwang, wenn das thätig wirksame Princip ein beliebiges anderes ist. Die zweite Art Thätigkeit ist schlechthin natürlich im Verhältnisse zur betreffenden Natur. Die dritte Art Thätigkeit ist nicht schlechthin natürlich, sondern nur unter einem gewissen Gesichtspunkte, insoweit sie nämlich ihren Abschluß in der Natur findet. Schlechthin natürlich kann eine solche Bewegung oder Thätigkeit nicht sein; denn natürlich ist das, was gemäß der Natur ist, und gemäß der Natur ist das, was die Natur hat und was ihr folgt. Also kann schlechthin natürlich nur eine Bewegung sein, wenn deren Princip innerhalb der Natur des betreffenden Dinges ist. Im anderen Falle ist sie etwas Wunderbares oder etwas künstlich Gemachtes, d. h. Zwang.

Das Princip nun für die Auferstehung kann nicht die Natur sein, obgleich sich innerhalb der Natur der Abschluß für dieselbe findet. Denn die Natur ist das Princip für die Bewegung da, nämlich in dem Dinge, wo sie

ist. Und zwar ist sie dann entweder ein thätig wirksames Princip, wie z. B. für die Bewegung der leichten und schweren Körper und für die entsprechenden Veränderungen in den Eigenschaften wie warm und kalt; — oder sie ist ein leidendes, bestimmbares Princip; und dann muß, wie bei der Zeugung z. B., auch immer ein entsprechend wirksames, bestimmendes Princip in der Natur enthalten sein. Hier macht es dabei keinen Unterschied, ob dem bestimmbaren Princip in der Natur ein wirksam bestimmendes entspricht, welches die letzte vollendende Form giebt; oder ob ihm nur ein bestimmendes entspricht, welches die letzte Vorbereitung für die Wesensform verleiht, welcher Vorbereitung nämlich die vollendende Wesensform notwendig folgt, wie das bei der Zeugung des Menschen eintrifft, wo Gott die Seele schafft und das Zeugungsprincip die letzte Vorbereitung vom Körperlichen aus herstellt; oder wie dies die Platoniker für alle Formen annehmen.

Keinerlei thätig wirksames Princip aber ist in der Natur für die Auferstehung: weder soweit die Verbindung selber von Leib und Seele in Betracht kommt noch soweit die Vorbereitung dazu, der etwa diese Verbindung notwendig folgt, erwogen wird; denn eine solche Vorbereitung könnte von der Natur nur vermittelst des zeugenden Samens ausgehen. Mag also auch ein bestimmbares diesbezügliches Vermögen von seiten des Körpers vorausgesetzt werden, wonach er es in sich hätte, wiedererweckt werden zu können; oder eine Hinneigung von seiten der Seele nach der Verbindung mit dem Leibe; — es ist dies kein Vermögen, welches hinreichend ist, um die Bewegung der Auferstehung zu verursachen und sie so zu einer natürlichen zu machen. Also ist die Auferstehung selber schlechthin etwas Wunderbares und nur unter dem erwähnten Gesichtspunkte natürlich.

c) I. Damascenus untersucht da, was allen einzelnen Menschen infolge und auf Grund der in der Natur liegenden Principien, als von diesen verursacht, zukommt. Nicht nämlich würde die weiße Farbe zur Natur des Menschen gehören, wenn Gott auf einmal alle Menschen weiß machte; oder es würde nicht allen Menschen ein gewisser Ort natürlich sein, wenn sie alle wie bei der Sündflut an diesem Orte versammelt wären.

II. Beweisen kann man allerdings aus den Dingen im Bereiche der Natur nichts Übernatürliches; aber man kann aus Ähnlichkeiten in der Natur in etwa angeleitet und überredet werden zu dem, was über der Natur erhaben ist. Und so finden Gregor und der Apostel in der Natur selber in etwa Nutzen für den Glauben an die Auferstehung.

III. Jener Einwurf geht von der Thätigkeit aus, welche nicht in das der Natur Entsprechende mündet, sondern in das der Natur Entgegengesetzte. Dazu gehört die Auferstehung nicht.

IV. Alles Thätigsein der Natur dient dem göttlichen Thätigsein. Wie also die tiefer stehende Kunst erwartet, daß ihr der Zweck für ihr Wirken von der entsprechend höheren vorgeschrieben werde, zu dem sie nicht gelangt außer unter der Thätigkeit der höheren; — so kann die Natur zum letztgültig abschließenden Zwecke, auf den alles Warten der Natur sich richtet, nicht gelangen durch ihre natürliche Thätigkeit, sondern bedarf der Leitung und des Einwirkens von seiten der göttlichen Thätigkeit als der höheren. Danach ist das Erlangen dieses letzten Endzweckes nicht etwas Natürliches.

V. Es kann wohl keine natürliche Bewegung statthaben, die da mündet in zwangsweise Ruhe; aber es kann eine nicht natürliche Bewegung statthaben, die da mündet in natürliche Ruhe (s. oben).

Sechsundsiebzigstes Kapitel.

Über die Ursache der Auferstehung.

Erster Artikel.

Die Auferstehung Christi ist die Ursache für die unsrige.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Besteht die Ursache, so tritt die Wirkung ein. Christus aber ist auferstanden und es trat nicht sogleich die Auferstehung der anderen toten ein. Also ist die erstere nicht die Ursache der letzteren.

II. Auch ohne die Auferstehung Christi würden die toten auferstehen; denn auf andere Weise hätte Gott den Menschen befreien können. Also ist die Auferstehung Christi nicht die Ursache der unsrigen.

III. Die Auferstehung ist allen Menschen gemeinsam auf Grund des Wesenscharakters der menschlichen Gattung. Also wäre die Auferstehung Christi die Ursache ihrer selbst, da Christus ja teilhatte an der menschlichen Wesensgattung.

IV. Die Ursache stellt immer etwas sich selber Ähnliches her. Die Auferstehung der bösen aber ist in nichts ähnlich der Christi; also ist sie von daher nicht verursacht.

Auf der anderen Seite „ist das Erste in jeder Seinsart die Ursache dessen, was später kommt" (2 Metaph.). Christus aber „ist der Erstling der entschlafenen" (1. Kor. 15.), „der erstgeborene der toten" (Apok. 1.) auf Grund seiner Auferstehung.

Die Auferstehung Christi kommt mehr überein mit unserer körperlichen Auferstehung wie mit unserer geistigen, welche sich vollzieht durch die Rechtfertigung. Die Auferstehung Christi aber ist die Ursache unserer Rechtfertigung; denn „er stand auf wegen unserer Rechtfertigung" (Röm. 4.). Also um so mehr ist sie die Ursache unserer Auferstehung.

b) Ich antworte, Christus werde wegen seiner menschlichen Natur genannt der Mittler zwischen Gott und den Menschen, so daß die göttlichen Gaben zu den Menschen gelangen vermittelst der Menschheit Christi. Wie wir aber vom geistigen Tode nur auferstehen können vermittelst der von Gott gegebenen Gnade, so können wir vom leiblichen Tode nur auferstehen durch göttliche Kraft. Wie also Christus die Fülle der Gnade in seiner menschlichen Natur empfangen, „an der wir alle Anteil haben" (Joh. 1.); — so ist in Christo begonnen die Auferstehung; und steht die seinige als Ursache da für die unsrige. Und so ist Christus als Gott die erste, entferntere Ursache unserer Auferstehung und zwar nur wirkende Ursache; als Gott und Mensch ist Er die nächste Ursache und zwar nicht allein wirkende, sondern auch Exemplarursache, da seine Auferstehung die gleiche Form dem Wesen nach hat wie die unsrige.

Nun ist bisweilen diese Form selber, der gemäß die Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung beachtet wird, Princip der Thätigkeit, durch welche

die betreffende Wirkung hervorgebracht wird; wie die Wärme z. B. im Feuer es ist, was warm macht; — bisweilen ist dies nicht der Fall, sondern die Principien dieser Form sind die Ursache für die Ähnlichkeit in der Wirkung. So ist nicht die weiße Farbe im zeugenden das thätig wirksame Princip für die Zeugung, wenn ein weißer Mensch einen weißen Menschen zeugt; — aber die weiße Farbe im zeugenden wird als Ursache für die weiße Farbe im erzeugten bezeichnet, weil die Principien für die weiße Farbe im zeugenden die zeugenden Principien sind, welche die weiße Farbe im gezeugten herstellen. In dieser letzten Weise ist die Auferstehung Christi die Ursache der unsrigen. Denn Jenes selbe, was Princip war für die Auferstehung Christi, welche mit unserer Auferstehung der Form nach übereinstimmt und danach deren wirkende Ursache ist, das ist erstes wirkendes Princip auch für die unsrige; nämlich die Kraft der Gottheit in Christo, welche Ihm und dem Vater gemeinsam ist. Deshalb heißt es Röm. 8.: „Der Jesum Christum von den toten erweckt hat, wird auch unsere sterblichen Leiber wieder beleben." Die Auferstehung aber Christi ist kraft der damit verbundenen Gottheit die Ursache der unsrigen in der Weise eines Werkzeugs. Denn das Fleisch Christi war wie ein Werkzeug der göttlichen Thätigkeit; wie Damascenus (3. de orth. fide 15.) das Beispiel nimmt von der körperlichen Berührung, mit der Christus den aussätzigen heilte (Matth. 8.).

c) I. Bringt eine an sich hinreichende Ursache unmittelbar ihre Wirkung hervor, so folgt diese sogleich; nicht aber wenn sie nur vermittelst von etwas Anderem wirkt. So verursacht die Wärme, einen so hohen Grad sie auch haben mag, nicht sogleich im ersten Augenblicke Wärme; aber sie fängt sogleich an, hinzubewegen zur Wärme, da sie Wärme nur verursacht vermittelst der Bewegung. So verursacht die Auferstehung Christi die unsrige nur vermittelst ihres eigenen Princips, nämlich kraft der göttlichen Macht, welche unsere Auferstehung machen wird gemäß der Ähnlichkeit mit der Christi. Die göttliche Macht aber wirkt vermittelst des Willens, der am allernächsten steht der Wirkung. Also folgt unsere Auferstehung nicht sogleich, sondern wenn Gott wird wollen.

II. Die göttliche Macht kann ihre Wirkungen auch ohne die untergeordneten Ursachen herstellen; sie ist an letztere nicht gebunden. So könnte sie das Entstehen und Vergehen auf Erden verursachen, auch wenn die Bewegung der Himmelskörper nicht bestände; jedoch ist nach der von Gott aufgestellten Ordnung diese Bewegung die Ursache für das Entstehen oder Vergehen hier unten. Ähnlich nun hat der Herr diese Ordnung einmal hergestellt, daß die Auferstehung Christi die Ursache der unsrigen sei. Er konnte aber auch eine andere Ordnung aufstellen, wonach dann die Ursache unserer Auferstehung eine andere wäre.

III. Dies hat Geltung in dem Falle, wenn alle Einzelwesen in ein und derselben Gattung die eine nämliche Beziehung haben zur ersten Ursache der betreffenden Wirkung, an welcher die ganze Gattung Anteil haben soll. Dies besteht hier aber nicht. Denn die Menschheit Christi steht der Gottheit näher, welche die erste Ursache der Auferstehung ist, wie die Menschheit aller anderen. Also wird die Christi von Gott unmittelbar verursacht, die der anderen vermittelst der Auferstehung Christi.

IV. Mit Rücksicht auf das Leben der menschlichen Natur wird die Auferstehung aller der Christi ähnlich sein. Alle werden zu unsterblichem Leben auferstehen. Die heiligen aber werden auch mit Bezug auf die Herrlichkeit dem Herrn ähnlich sein.

Zweiter Artikel.

Der Posaunenton als Ursache der Auferstehung.

a) Derselbe ist dafür keine Ursache. Denn:

I. Damascenus sagt (4. de orth. fide in fine): „Glaube, daß die Auferstehung sich vollziehen wird kraft göttlichen Willens, göttlicher Kraft, göttlichen Winkes." Also bedarf es keines Posaunentons.

II. Die toten können ja nicht hören; so etwas ist also vergeblich.

III. Ist ein Ton Ursache der Auferstehung, so kommt dies daher, weil derselbe von Gott her eine dementsprechende Kraft erhalten hat, nach Ps. 67.: „Er wird seine Stimme hinstellen als eine Stimme der Kraft," d. h. „die toten aufzuwecken" (Glosse Kassiodors). Wird aber einer Kreatur eine Kraft zu eigen gegeben, mag letztere auch einen wunderbaren Ursprung haben, so ist doch die dementsprechende Thätigkeit eine natürliche; wie z. B. für den von Christo geheilten blindgeborenen das Sehen selber eine natürliche Thätigkeit war. Würde also ein solcher Ton Ursache der Auferstehung sein, so wäre diese etwas Natürliches.

Auf der anderen Seite heißt es 1. Thess. 4.: „Der Herr selbst wird vom Himmel herabsteigen . . . in der Posaune Gottes; und die toten, die in Christo sind, werden auferstehen." Und Joh. 5.: „Die in den Gräbern sind, werden hören die Stimme des Sohnes Gottes und die da hören, werden leben." Diese Stimme aber eben wird Posaunenton genannt.

b) Ich antworte; die Ursache und die Wirkung müssen irgendwie verbunden werden; denn das Bewegende und Bewegte sind insoweit zugleich (8 Physic.). Christus aber ist als auferstandener die gleichförmige Ursache unserer Auferstehung. Also muß Christus in der allgemeinen Auferstehung durch irgend ein körperliches Zeichen die Auferstehung bewirken. Dieses Zeichen nun wird nach einigen die Stimme Christi selber sein, wie er dem Meere befahl und es hörte auf der Sturm (Matth. 8.). Andere meinen, dieses Zeichen werde sein die sichtbare Erscheinung Christi in der Welt, nach Matth. 24.: „Wie der Blitz ausgeht vom Osten und leuchtet bis zum Westen, so wird sein die Ankunft des Menschensohnes;" danach sagt Gregor: „Daß die Posaune tönt, ist nichts Anderes als daß der Sohn als Richter erscheint." Und so wird seine Erscheinung selber der Kreatur „befehlen" (1. Thess. 4.), aufzuerstehen; wonach sie „Ton" oder „Stimme" genannt wird. Posaunenton wird sie genannt wegen der Ähnlichkeit in der Fülle und Schärfe; und weil im Alten Testamente Posaunentöne zu den Festen riefen sowie zum Kampfe und zur Beratung. Die toten nun werden versammelt werden zum Gerichte und zum Kampfe, denn „der Erdkreis wird kämpfen gegen die gottlosen;" und zum himmlischen Feste.

c) I. Damascenus erwähnt da: 1. den göttlichen Willen, der befiehlt; 2. die Kraft, welche ausführt; 3. den Wink wegen der Leichtigkeit der Ausführung; denn dies ist für uns sehr leicht zu thun, wozu wir nur zu winken brauchen. Und so ist dieser Wink eben von seiten Gottes nichts Anderes als das sichtbare Zeichen, auf welches hin die ganze Natur gehorchen und auferstehen wird; es ist dies der „Posaunenton".

II. Wie die sakramentalen Formen ihre Kraft haben; weil sie ausgesprochen, nicht weil sie gehört werden, so wird jener Ton, wie auch immer

er ſei, ſeine Wirkſamkeit nicht haben, weil er gehört wird, ſondern weil er ertönt. So weckt der Ton den ſchlafenden auf durch den Stoß der Luft; nicht weil er wahrgenommen, ſondern weil das Organ des Hörens gelöſt wird.

III. Dieſe Kraft des beſagten Tones iſt kein bleibender Zuſtand im Tone; da würde ſie in dieſem Sinne etwas Natürliches ſein; ſondern ſie iſt etwas Vorübergehendes, wie oben geſagt und wie bei den Formen der Sakramente.

Dritter Artikel.

Die Engel werden mitwirken bei der Auferſtehung.

a) Dagegen ſpricht Folgendes:

I. Größere Kraft zeigt es an, die toten zu erwecken, als bei der Zeugung die menſchliche Seele zu ſchaffen. Bei Letzterem aber wirken die Engel nicht mit.

II. Wäre ein ſolcher Dienſt der Engel zuzulaſſen, ſo müßte er doch wenigſtens den „Kräften" zugeſchrieben werden, deren Sache es iſt, Wunder zu wirken. Er wird aber den Erzengeln zugeſchrieben.

Auf der anderen Seite heißt es 1. Theſſ. 4.: „Der Herr wird bei der Stimme des Erzengels vom Himmel ſteigen und die toten werden auferſtehen."

b) Ich antworte; „wie die gröberen und niederen Körper durch die feineren und höheren Körper nach einer gewiſſen Ordnung gelenkt werden, ſo werden alle Körper von Gott gelenkt vermittelſt des vernünftigen Geiſtes des Lebens" (Aug. 3. de Trin. 4.). In Allem alſo, was körperlicherweiſe von Gott aus geſchieht, bedient ſich Gott des Dienſtes der Engel. Bei der Auferſtehung aber iſt etwas zur körperlichen Veränderung Gehöriges; wie die Sammlung des Staubes und die Vorbereitung desſelben für die Wiederaufrichtung des menſchlichen Leibes. Und allein mit Rückſicht darauf wird der Dienſt der Engel da eintreten. Wie aber die Seele unmittelbar von Gott geſchaffen iſt, ſo wird ſie auch unmittelbar von Ihm wieder mit dem Körper verbunden, ohne daß dabei die Engel dienen. Ähnlich wird auch Gott allein den Leib und ebenſo Er allein, ohne den Dienſt der Engel, die Seele verherrlichen. Dieſen Dienſt der Engel nennt der Apoſtel „Stimme".

c) I. Oben beantwortet.

II. Dieſer Dienſt wird vorzugsweiſe von Michael geleiſtet werden, dem Fürſten der Kirche jetzt, wie er früher Fürſt der Synagoge war (Dan. 10.). Er wird aber wirken kraft des Einfluſſes, den er von den Kräften und höheren Chören aus erhalten wird. Was er alſo thun wird, das werden gewiſſermaßen die höheren Chöre mit ihm thun. Die niederen Engel werden ebenſo mitwirken bei jenen Menſchen, deren Schutzengel ſie waren. Und ſo wird dieſe „Stimme" einem Engel zugehören und zugleich mehreren.

Siebenundſiebzigſtes Kapitel.

Über die Zeit und die Art und Weiſe der Auferſtehung.

Erſter Artikel.

Am Ende der Welt werden wir auferſtehen.

a) Dies iſt nicht zuläſſig. Denn:

I. In näherem Verhältniſſe ſteht das Haupt zu den Gliedern wie dieſe untereinander. Chriſtus aber, unſer Haupt, hat ſeine Auferſtehung nicht verſchoben bis zum Ende der Welt, damit Er dann mit den Gliedern zugleich auferſtehe; — alſo dürfen dies auch nicht die früheren heiligen, nur damit ſie mit den ſpäteren zugleich aufſtehen.

II. Die Urſache unſerer Auferſtehung iſt die Auferſtehung Chriſti. Manche Glieder aber ſind, weil höchſt gleichförmig mit dem Haupte, bereits auferſtanden; wie man fromm glaubt vom heiligen Johannes dem Evangeliſten und der Mutter Gottes. Alſo je gleichförmiger die gläubigen Chriſto ſind, deſto mehr wird ihre Auferſtehung der Chriſti nahe ſein.

III. Der Stand des Neuen Teſtamentes iſt vollkommener wie der des Alten Bundes. Manche der heiligen Vorväter aber ſind zugleich mit Chriſto auferſtanden, nach Matth. 25, 52. Alſo darf auch die Auferſtehung der heiligen des Neuen Teſtamentes nicht verſchoben werden bis zum Ende der Welt.

IV. Nach dem Ende der Welt werden keine Jahre mehr gezählt werden. Dies aber wird geſchehen nach der Auferſtehung, gemäß Apok. 20.: „Ich habe geſehen die Seelen derer, die enthauptet worden ſind wegen des Zeugniſſes Jeſu und wegen des Wortes Gottes . . . und ſie lebten und herrſchten mit Chriſto tauſend Jahre; und die übrigen toten haben nicht gelebt, bis daß die tauſend Jahre verfloſſen waren.“ Alſo nicht wird die Auferſtehung aller bis zum Ende der Welt verſchoben werden, daß etwa alle zugleich auferſtehen.

Auf der anderen Seite heißt es Job 14.: „Wenn der Menſch entſchlafen ſein wird, wird er nicht auferſtehen; bis der Himmel wird gewandelt ſein, wird er nicht aufwachen und nicht aufſtehen vom Schlafe.“ Da iſt aber die Rede vom Todesſchlafe und vom Ende der Welt.

Zu Hebr. 11.: „Dieſe alle ſind im Glauben erprobt worden und haben nicht die Verheißung erlangt (die volle Seligkeit des Leibes und der Seele); denn Gott hat etwas Beſſeres mit ihnen vor, daß ſie nicht ohne uns ihre Vollendung fänden,“ bemerkt die Gloſſe: „Damit bei der allgemeinen Freude größer werde die Freude der einzelnen.“ Nun wird die Verherrlichung der Körper nicht ſpäter ſein wie die Auferſtehung; denn „Er wird neugeſtalten den Leib unſerer Niedrigkeit, ihn gleichförmig machen dem Leibe ſeiner Herrlichkeit“ (Phil. 3.); und „die auferſtandenen werden ſein wie die Engel im Himmel“ (Matth. 22.). Alſo am Ende der Welt werden alle zugleich auferſtehen.

b) Ich antworte; die niederen Körper werden gelenkt durch die höheren. Der ganze Stoff der niederen Körper also unterliegt gemäß der Bewegung der Himmelskörper dem Wechsel. Es wäre sonach gegen die von Gott aufgestellte Ordnung, wenn der Stoff der niederen Körper zum Stande der Unvergänglichkeit hingeleitet würde, während die Bewegung der Himmelskörper noch existiert. Da nun die Auferstehung gemäß unserem Glauben sein wird die Wiederaufrichtung der Leiber zu unvergänglichem Leben, das gleichförmig sein wird Christo, der, „einmal auferstanden, nicht mehr stirbt" (Röm. 6.); so wird die Auferstehung der toten verschoben bis zum Ende der Welt, wo die Bewegung der Himmelskörper aufhören wird. Deshalb haben auch manche Philosophen, die da meinten, die Bewegung der Himmelskörper werde niemals aufhören, angenommen, die Seelen würden wieder zu sterblichen, vergänglichen Körpern zurückkehren, wie wir deren jetzt haben; sei es daß sie, wie Empedokles, der Ansicht waren, die Seelen würden am Ende des großen Jahres zu ihren früheren Körpern zurückkehren, sei es daß sie, wie Pythagoras, lehrten, „jede Seele könne in jeden beliebigen Körper treten" (1. de anima).

c) I. Das Haupt steht in näherem Verhältnisse zu den Gliedern wie diese zu einander, weil es mehr Einfluß hat in alle anderen Glieder wie diese untereinander. Darin aber eben kommen dann alle Glieder untereinander überein, daß sie alle unter der verursachenden Kraft des Hauptes stehen. Deshalb ist die Auferstehung Christi ein gewisses Modell der unsrigen; und wird vom Glauben an dieselbe die Hoffnung in uns verursacht mit Bezug auf unsere Auferstehung. Nicht aber ist die Auferstehung eines Gliedes am Leibe Christi die Ursache solcher Auferstehung und der Hoffnung darauf für die übrigen Glieder. Deshalb mußte die Auferstehung Christi vorhergehen der Auferstehung aller übrigen Menschen; und diese stehen zugleich auf am Ende der Welt.

II. Es können Glieder höher stehen und dem Haupte gleichförmiger sein; nie aber gelangen sie zur Würde des Hauptes, daß sie Ursache seien für die Auferstehung der anderen. Also darf deshalb ihre Auferstehung nicht vorangerückt werden, als ob sie das Modell seien für die Auferstehung anderer. Daß einigen gestattet wurde, früher aufzuerstehen, kommt von einem speciellen Vorrechte der Gnade; nicht daß es der Gleichförmigkeit mit Christo geschuldet wäre.

III. Hieronymus scheint zu zweifeln (ep. ad Paul. et Eustoch.), ob dies eine wahre Auferstehung zu unsterblichem Leben war; oder ob diese heiligen wieder gestorben sind, wie z. B. Lazarus. Das Erstere aber und daß sie mit ihrem Leibe, zugleich mit Christo, in den Himmel aufgestiegen sind, scheint wahrscheinlicher. Denn, wie auch Hieronymus da sagt, mußten sie wahrhaft auferstehen, damit dies ein Zeugnis für die wahre Auferstehung Christi sei. Und nicht ist ihre Auferstehung wegen ihrer selbst beschleunigt worden, sondern damit sie die Auferstehung Christi bezeugten; was dazu diente, den Glauben im Neuen Testamente zu begründen. Daher war es auch zukömmlicher, daß Väter aus dem Alten Testamente zu diesem Zeugnisse berufen wurden. Daß die Evangelien die Auferstehung dieser toten vor der Auferstehung Christi berichten, ist ein Vorhernehmen der Ereignisse, wie dies bei Geschichtsschreibern häufig geschieht, damit sie dann bei der Hauptbegebenheit ohne Störung verbleiben können; zumal wenn der Kontext es ergiebt, zu welcher Zeit das Berichtete geschehen ist. Denn da Christus der „Erstling der entschlafenen" ist, so stand niemand wahrhaft

d. h. zu unsterblichem Leben, auf vor der Auferstehung Christi. Es wurden zwar deren auferweckt, aber sie starben wieder.

IV. Auf Grund dieser Stelle haben die Chiliasten die Lehre vom tausendjährigen Reiche aufgestellt, wo tausend Jahre die auferstandenen heiligen mit Christo auf Erden herrschen werden. Sie nahmen also zwei Auferstehungen an. Doch dies ist häretisch. Deshalb lehrt Augustin, jene Worte seien zu verstehen von der geistigen Auferstehung, in der die Menschen durch die Gnade von ihren Sünden aufstehen; dies sei die erste Auferstehung, die der Körper die zweite. Das Reich Christi wird die Kirche genannt, in welcher mit Christo alle auserwählten herrschen, so daß unter den „Martyrern" überhaupt die auserwählten zu verstehen sind. Die tausend Jahre bezeichnen dann keine bestimmte Zeitfrist, sondern die ganze jetzt vorübergehende Zeit, in welcher mit Christo die heiligen herrschen. „Tausend" nämlich bezeichnet noch ausdrücklicher eine Gesamtheit wie „Hundert"; denn „Hundert" ist bloß das Quadrat von Zehn, „Tausend" aber ist Zehn zweimal in sich selbst vervielfacht; wie es Ps. 104. heißt: „Des Wortes, welches Er gesandt hat bis nach tausend Geschlechtern."

Zweiter Artikel.

Die Zeit der Auferstehung ist unbekannt.

a) Dies ist nicht so. Denn:

I. Dessen Princip in bestimmter Weise gewußt wird, dessen Ende auch kann bestimmterweise gewußt werden, da „Alles durch bestimmte Zeitperioden gemessen wird" (2. de Gener.). Das Princip oder der Anfang der Welt aber wird in bestimmter Weise gewußt oder kann berechnet werden; also auch deren Ende und somit die Zeit der Auferstehung.

II. Apok. 12. wird eine bestimmte Zahl angegeben bis zur Auferstehung, nämlich zwölfhundert sechzig Tage soll das Weib, d. h. die Kirche, von Gott gespeist werden. Dan. 12. geschieht dies auch. Nun muß da der Tag als Jahr gerechnet werden, nach Ezech. 4.: „Ein Tag für ein Jahr; einen Tag sage ich für ein Jahr." Also die heilige Schrift belehrt in bestimmter Weise über das Ende der Welt und die Zeit der Auferstehung.

III. Der Stand des Alten Bundes ist ein Vorbild des Neuen. Wir wissen aber genau die Zeit, in welcher das Alte Testament seine Geltung hatte. Also richtet sich danach die Zeit für die Geltung des Neuen. Da nun das Neue Testament bis zum Ende der Welt reicht, nach Matth. ult.: „Ich bin bei euch bis ans Ende der Welt;" so wissen wir, wann das Ende der Welt eintreten wird.

Auf der anderen Seite wissen selbst die Engel des Himmels, die doch weit tiefer wie wir die in der Natur wirkenden Ursachen und die geoffenbarten Geheimnisse kennen (4. de coel. hier.), nicht „die Stunde und den Tag, wo dies Alles geschehen wird" (Matth. 24.).

Die Apostel, welche „die Erstlinge des Geistes empfangen hatten" (Röm. 8.) und demnach in größerer Fülle und früher als die anderen die Geheimnisse Gottes kannten, wußten ebenfalls nicht „die Zeiten und die Augenblicke, welche der Vater in seiner eigenen Gewalt sich vorbehalten hat" (Act. 1, 7.); also um so weniger andere.

b) Ich antworte; „aus wie vielen Geschlechtern das letzte Zeitalter

der Welt von Chriſto an bis zum Ende der Welt beſtehen wird, ſei ungewiß; wie ja auch das Greiſenalter beim einzelnen Menſchen keine beſtimmte Dauer im Vergleiche mit den übrigen Zeiten des Menſchen, dem Kindes-, Jünglings- und Mannesalter, hat; ſondern bisweilen für ſich allein ſo lange dauert wie dieſe übrigen Zeiten zuſammen" (Aug. 83. q. 58.). Der Grund davon iſt, daß weder durch die Natur noch durch Offenbarung die beſtimmte Zeit bis zum Ende der Welt gewußt wird. Denn was die Natur betrifft, ſo hängt die Zeit ab von den Bewegungen der Himmelskörper. Von dieſer Bewegung aus aber kann einerſeits auf keine beſtimmte Zeit geſchloſſen werden, weil ſie eine Kreisbewegung iſt, in welcher ein Endpunkt nicht angezeigt werden kann, und andererſeits infolge deſſen weil die Natur des Himmelskörpers in nichts es ausſchließt, daß derſelbe ohne Aufhören in Bewegung ſei. Da alſo mit dem Aufhören der Bewegung der Himmelskörper die Auferſtehung eintritt, ſo kann aus natürlichen Gründen niemand auf die beſtimmte Zeit derſelben ſchließen. Durch die Offenbarung aber iſt dies auch nicht bekannt, damit alle um ſo ſorgſamer ſeien und deſto bereiter, Chriſto entgegenzugehen. Die Antwort, welche Chriſtus den Apoſteln giebt (IV. und V.), „macht zu Schanden alle Berechnung und anbefiehlt die Ruhe;" ſagt Auguſtin (18. de civ. Dei 33.). Alle alſo, die das Ende der Welt auf vierhundert oder fünfhundert oder tauſend Jahre von Chriſto an berechnen wollten, ſind getäuſcht worden; und ſo wird es mit jenen gehen, die dasſelbe noch fernerhin berechnen möchten.

c) I. Iſt das Princip von Dingen durchaus bekannt, ſo iſt auch das Maß für deren Zeitdauer bekannt. Kennen wir alſo das Princip oder den Anfang einer Sache, deren Dauer gemeſſen wird durch die Bewegung der Himmelskörper, ſo können wir deren Ende beſtimmen, ſoweit die Bewegung der Himmelskörper uns bekannt iſt. Wie lange aber eben dieſe Bewegung überhaupt dauern wird, iſt in der Vorſehung Gottes verborgen. Und ſo können wir deren Ende nicht wiſſen, mögen wir auch wirklich den thatſächlichen Anfang kennen.

II. Unter dieſen zwölfhundert ſechzig Tagen iſt die ganze Zeit daß die Kirche hier auf Erden dauern wird zu verſtehen. Die Zahl richtet ſich ungefähr nach der Zahl der Tage, wo Chriſtus predigte; denn auf dieſer Predigt iſt die Kirche gegründet. Da nämlich Chriſtus etwa drei ein halb Jahre predigte, ſo kommt die obige Zahl ungefähr heraus. Die Zahl bei Daniel bezieht ſich auf die Zeit, in welcher der Antichriſt predigen und deſſen Verfolgung andauern wird.

III. Zuerſt darf nicht das Neue Teſtament in allem Einzelnen das Alte nachahmen; und dann ſind die Figuren des Alten Teſtamentes insgeſamt in Chriſto erfüllt. In dieſem Sinne ſchreibt Auguſtin mit Bezug auf die Verfolgungen der Kirche, welche einige in den Plagen Ägyptens prophetiſch ausgedrückt ſehen wollten (18. de civ. Dei 52.): „Ich finde dies nicht; mögen auch mit Geiſt und Scharfſinn die Einzelheiten der Verfolgungen den Einzelheiten jener Plagen angepaßt werden. Dies geht nicht vom prophetiſchen Geiſte aus, ſondern von Kunſtſtücken des menſchlichen Geiſtes; die manchmal der Wahrheit entſprechen können, oft aber Täuſchungen ſind." So hat auch der Abt Joachim in dieſen Dingen manches Wahre gefunden, ſich aber ebenſo ſehr oft getäuſcht.

Dritter Artikel.

Über die Tageszeit der Auferstehung.

a) Sie wird nicht zur Nachtzeit eintreffen. Denn:

I. Zu dieser Zeit wird die Bewegung der Himmelskörper aufhören (Job 14, 12.). Also wird da weder Tag noch Nacht noch überhaupt eine Zeit sein.

II. Das Ende einer jeden Sache ist deren Vollendung. Also muß damals die vollendetste Zeit sein, da „nicht weiterhin die Zeit bestehen wird" (Apok. 10.) Somit muß da heller Tag sein.

III. Die Beschaffenheit muß entsprechen dem, was in der Zeit geschieht; wie z. B. zur Nachtzeit Judas sich trennte von der Gesellschaft des Lichtes (Joh. 13.). Dann aber, zur Zeit der Auferstehung, wird „der Herr kommen und offenbar machen die Dunkel der Finsternisse und ans Licht bringen das in den Herzen Verborgene" (1. Kor. 4.). Also muß da Tag sein.

Auf der anderen Seite war die Auferstehung Christi, das Modell für die unsrige zur Nachtzeit (Gregor. 21. in Evgl.). Und zudem vergleicht der Herr die Ankunft des Menschensohnes mit dem Kommen des Diebes (Luk. 12.), der zur Nachtzeit kömmt, wenn Alles schläft. Da also, wenn der Herr kommt, die Auferstehung sein wird, so muß sie in der Nacht eintreten.

b) Ich antworte; Zuverlässiges könne darüber nicht gesagt werden. Wahrscheinlich aber ist es, daß die Auferstehung in der ersten Morgendämmerung sein wird; wenn die Sonne im Osten, der Mond im Westen ist. Denn in dieser Lage sind, wie man annimmt, Sonne und Mond geschaffen worden. Und so werden sie zum selben Punkte zurückkehren, von dem sie ausgegangen sind, um da ihre Bewegungen auch zu schließen; so daß man ebenso von Christo meint, Er sei zu dieser Zeit auferstanden.

c) I. Mit der Auferstehung endet die Zeit; denn im selben Augenblicke wird die Bewegung der Himmelskörper aufhören. Doch werden letztere dann immerhin eine bestimmte Lage einnehmen; und danach spricht man von einer bestimmten Zeit der Auferstehung.

II. Der helle Mittag ist allerdings die vollendetste Zeit. Die Stadt Gottes aber wird nicht bedürfen der Sonne und des Mondes; denn „die Helle Gottes wird sie erleuchten" (Apok. ult.). Mit Bezug darauf also wird es gleich sein, ob es Nacht oder Tag ist.

III. Jener Zeit kommt zu das Offenbarwerden von allem Verborgenen; und es kommt ihr zu, vorher nicht bekannt d. h. selber verborgen zu sein. Danach also kann man mit Grund sagen, die Auferstehung werde am Tage; und man kann ebenso mit Grund sagen, sie werde zur Nachtzeit sich vollziehen.

Vierter Artikel.

In einem Augenblicke wird die Auferstehung vollzogen sein.

a) Sie geschieht nach und nach. Denn:

I. Ezech. 37. heißt es: „Und es trat Bein zu Bein . . . . und ich sah und siehe; Nerven und Fleisch stieg auf darüber und Haut wurde ausgespannt um das Ganze; und der Geist des Lebens war noch nicht drin.“ Also wird der Körper zuerst aufgerichtet und dann mit der Seele wieder verbunden werden.

II. Zur Auferstehung gehören mehrere Thätigkeiten: wie Sammlung des Staubes, Aufbau des Körpers, Eingießung der Seele. Also ist da eine Aufeinanderfolge.

III. Jeder Ton wird durch Zeit gemessen. Es wird aber die Posaune tönen.

IV. Jede Bewegung von Ort zu Ort bedarf der zeitlichen Aufeinanderfolge. Bei der Auferstehung aber ist eine örtliche Bewegung.

Auf der anderen Seite sagt Paulus (1. Kor. 15.): „Wir alle werden aufstehen im Augenblicke.“ Zudem wirkt auch die unendliche, also hier die göttliche, Kraft ohne Zeit.

b) Ich antworte: Soweit der Dienst der Engel in Betracht kommt, wird eine zeitliche Aufeinanderfolge eintreten; aber eine so geringe, daß sie gar nicht wahrnehmbar sein wird, so daß danach auch dieser Teil für uns im Augenblicke sein wird, obgleich an sich dieser Augenblick wird in Zeitteilchen teilbar sein. Kommt die göttliche Kraft in Betracht, soweit sie unmittelbar einwirkt, so besteht hier ein völlig unteilbarer Augenblick und zwar am Ende der Wirksamkeit der Engel; denn die höhere Kraft wird die niedere zur Vollendung geleiten.

c) I. Ezechiel sprach zum rohen Volke. So hat auch Moses im ähnlichen Falle sechs Tage bei der Schöpfung unterschieden, obgleich nach Augustin (4. sup. Gen. ad litt. 34.) Alles zugleich entstand. Auch Ezechiel also unterschied, um sich verständlich zu machen, in Zeiträume das, was in einem Augenblicke statthaben wird.

II. Jene Thätigkeiten folgen sich ihrer Natur nach, so daß nämlich die eine der Grund für die andere ist; aber sie werden zugleich sein der Zeit nach.

III. Wie die Formen der Sakramente im letzten Augenblicke des Aussprechens ihre Wirkung haben, so wird dieser Ton im letzten Augenblicke die Wirkung hervorbringen.

IV. Die Ansammlung des Staubes, was ohne örtliche Bewegung nicht sein kann, wird innerhalb einer Zeit statthaben; die aber ganz unwahrnehmbar sein wird. Denn diese Ansammlung geschieht durch den Dienst der Engel.

Achtundſiebzigſtes Kapitel.

Über den Ausgangspunkt der Auferſtehung.

Erſter Artikel.

Der Tod wird dieſer Ausgangspunkt oder terminus a quo ſein.

a) Dies gilt nicht für alle. Denn:

I. Im Symbolum heißt es: „Der da kommen wird, zu richten die lebendigen und die toten.“ Beim Weltgerichte aber werden alle lebendig ſein. Alſo gilt dies von der Auferſtehung; ſo daß demnach nicht alle vor dem Gerichte ſterben werden.

II. Das Verlangen kann wenigſtens nicht in allen eitel und leer ſein. Wir alle aber wollen nicht nach 2. Kor. 5. „beraubt werden, ſondern ein glänzenderes Gewand darüberlegen.“ Es werden alſo mindeſtens einige nicht ſterben.

III. Auguſtin meint (Enchir. 115.), die vier letzten Bitten des Vaterunſer bezögen ſich auf das gegenwärtige Leben. Eine davon aber iſt: „Vergieb uns unſere Schuld.“ Nun kann das Gebet der Kirche nicht eitel ſein, daß es nicht erhört werde, nach Joh. 16.: „Was ihr auch immer den Vater in meinem Namen bitten werdet, wird Er euch geben.“ Somit wird auch einmal die Erbſchuld ganz und gar nachgelaſſen werden, ſo daß die Menſchen ohne ſelbige werden geboren werden; und dann werden dieſe Menſchen auch nicht die Strafe dafür, den Tod, erleiden.

IV. Der Weiſe wählt immer den kürzeren Weg. Kürzer aber iſt der Weg, daß jene, die dann leben werden, gleich zur Unvergänglichkeit gelangen; ohne daß ſie erſt vorher ſterben. Alſo wird Gott in ſeiner Allweisheit dieſen Weg nehmen.

Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 15.: „Was du ſäeſt, wird nicht belebt; wenn es nicht vorher abſtirbt;“ und der Apoſtel gebraucht dies als Gleichnis für die Auferſtehung der toten. Und wiederum (l. c.): „Wie in Adam alle ſterben, ſo werden in Chriſto alle lebendig werden.“

b) Ich antworte, es beſtänden hier verſchiedene Meinungen. Die zuverläſſigere und allgemeinere aber iſt, daß alle insgeſamt zuerſt ſterben werden, ehe ſie auferſtehen. Davon können drei Gründe angeführt werden. 1. Es kommt dies mehr der göttlichen Gerechtigkeit zu, welche auf Grund der erſten Sünde die menſchliche Natur zum Tode verurteilt hat, ſo daß, wer auch immer von Adams zeugender Kraft den Urſprung ſeiner menſchlichen Natur ableitet, ebenfalls an der Sünde dieſer Natur teilhat und ſomit die Schuld des Todes trägt. 2. Dieſe Meinung entſpricht in höherem Grade der Schrift, welche die Wiederauferſtehung aller vorherſagt; „wiederaufſtehen aber kann nur das, was vorher gefallen und aufgelöſt worden iſt“ (Damasc. IV. c. ult.). 3. Dies entſpricht ebenſo in höherem Grade der Ordnung in der Natur, wonach etwas, was verdorben und fehlerhaft iſt, nur vermittelſt dieſer Verderbtheit zu neuem Leben geleitet wird. So

muß der Essig erst ganz verdorben sein, ehe er als Dünger für den Weinstock benützt werden kann, in dessen Feuchtigkeit übergeht und so wieder Wein wird. Da also die menschliche Natur es verschuldet hat, sterben zu müssen, so ist keine Rückkehr zur Unsterblichkeit außer durch den Tod. Zudem ist es auch ein Naturgesetz, daß, wenn die Bewegung der Himmelskörper aufhört, nichts lebendig bleiben kann; sowie wenn die Bewegung des Herzens aufhört, kein Glied mehr am Körper lebendig bleibt. Da wir nun jetzt ein der Natur nach vergängliches Leben führen, welches von der Bewegung der Himmelskörper abhängt, so muß dieses vergängliche Leben zuerst enden beim Aufhören dieser Bewegung; ehe das neue unvergängliche Leben beginnt, welches von einer derartigen Bewegung nicht mehr abhängig ist.

c) I. Diese Unterscheidung ist zu beziehen auf jene Zeit, welche unmittelbar dem Gerichte und der Auferstehung vorhergehen wird; wenn nämlich schon die Zeichen des kommenden Gerichtes erscheinen werden.

II. Ein unbedingtes und somit in sich vollendetes Verlangen der heiligen kann nicht eitel sein. Jenes Verlangen aber ist, wie aus der angeführten Stelle selber hervorgeht, ein bedingtes; nämlich „wenn es möglich wäre"; es ist dies nicht so sehr ein „wir wollen", sondern ein, „wir möchten", eine Velleität.

III. Es ist dies ein Irrtum, daß jemand außer Christum ohne Erbsünde empfangen werden könne; ein solcher bedürfte ja nicht der Erlösung durch Christum und somit wäre Christus nicht der Erlöser aller. Man kann auch nicht sagen, daß solche Menschen etwa der Erlösung nicht bedürften, weil es ihnen von Gott gegeben worden wäre, daß sie ohne Erbsünde empfangen würden; oder daß jene Gnade Gott den Eltern verliehen hätte, durch welche der Fehler der Natur in den Eltern geheilt worden sei, so daß sie ohne Erbsünde die Natur fortpflanzten; oder daß ein solches Vorrecht der Natur selber in einem Menschen geschenkt worden. Vielmehr muß man annehmen, daß jeder Mensch für seine Person der Erlösung durch Christum bedarf und nicht allein auf Grund seiner Natur. Von einem Übel aber oder von etwas, was man schuldet, befreit oder gelöst werden kann keiner, der nicht diese Schuld trägt oder in das Übel gestürzt worden ist.

Danach also könnten nicht alle die Frucht des Gebetes des Herrn in sich aufnehmen, wenn sie nicht alle „Schuldner" wären und dem Übel unterworfen. Ein Nachlaß der Schuld oder eine Befreiung vom Übel kann nicht so aufgefaßt werden, daß jemand ohne Schuld und ohne Übel geboren werde; — sondern dies läßt nur den Sinn zu, daß jemand mit der Schuld geboren ist und nachher durch Christum befreit.

Auch wenn zudem zugegeben würde, daß einige nicht sterben, so folgt daraus noch nicht, daß sie ohne Erbsünde geboren wären, obgleich der Tod die Strafe der letzteren ist. Denn Gott kann aus Barmherzigkeit die Strafe, welche verschuldet worden, nachlassen, wie Christus ja die Ehebrecherin, ohne eine Strafe aufzulegen, entließ (Joh. 8.). Ähnlich kann Gott die Todesstrafe nachlassen denen, die mit der Erbschuld, also mit dem Verdienste der Strafe, geboren werden.

IV. Der Weg muß zu allererst dem Zwecke dienen, was beim kürzeren nicht immer der Fall ist.

Zweiter Artikel.

Vom Staube aus wird die Auferstehung sich vollziehen.

a) Dies scheint nicht auf alle sich zu beziehen. Denn:

I. Christus „hat die Verwesung nicht geschaut" (Act. 2 et Ps. 15.). Er ist aber das Modell für unsere Auferstehung.

II. Der Mensch wird auch verbrannt oder geht sonstwie zu Grunde, wo kein Staub übrig bleibt. Also steht er nicht immer aus dem Staube auf.

III. Einzelne werden gleich nach dem Tode auferstehen. Da ist aber der Leib noch nicht zu Staub geworden.

IV. Der Ausgangspunkt entspricht dem Abschlusse. Dieser aber ist nicht der nämliche für die guten und bösen; denn „wir alle werden auferstehen, nicht aber werden wir alle verändert werden," heißt es 1. Kor. 15.

Auf der anderen Seite sagt Haymo (zu Röm. 5. Si enim eum inimici): „Auf alle, die in der Sünde geboren sind, erstreckt sich jener Spruch: Staub bist du und zu Staub wirst du werden."

Vieles ist im menschlichen Körper, was nicht zur Wahrheit der menschlichen Natur gehört. Alles dies aber muß entfernt werden. Also müssen alle Körper zu Staub werden.

b) Ich antworte, die nämlichen Gründe, welche darthaten, daß alle vom Tode aus auferstehen, seien auch geeignet zu zeigen, daß alle vom Staube aus auferstehen; es müßte denn einzelnen aus besonderer Gnade das Gegenteil nachgelassen worden sein, wie ja auch für einige die Auferstehung beschleunigt ward. Denn wie die Schrift vorausſagt „das Wiederauferstehen" der Leiber, so auch deren „Neugestaltung" (Phil. 3.); so daß, wie die Körper zuerst gefallen oder gestorben, so sie auch ihre Gestalt verloren haben oder aufgelöst sein mußten, damit sie neugestaltet würden. Denn wie der Tod, so war auch die Auflösung des Leibes eine von Gott verhängte Strafe: „Staub bist du", heißt es Gen. 3., „und zu Staub sollst du werden." Ebenso wird durch die Bewegung der Himmelskörper die besondere Zusammensetzung der Elemente verursacht und erhalten, nicht nur die Verbindung von Leib und Seele; so daß, fällt diese Bewegung fort, auch der Leib in seine Atome sich auflöst.

c) I. Nicht mit Rücksicht auf den Ausgangspunkt, sondern mit Rücksicht auf den Abschlußpunkt ist die Auferstehung Christi das Modell der unsrigen.

II. Unter „Staub" wird hier Alles verstanden, was bei der Auflösung des Leibes, mag diese vor sich gehen wie sie will, übrigbleibt. Dies kann auch Asche und Anderes sein; wie man ja auch von „Staub und Asche" im selben Sinne spricht, zumal mit Rücksicht auf den Fleischesstachel, den fomes, der durch die Auflösung in Staub gleichsam ausgebrannt wird.

III. Das Weltfeuer wird im Augenblicke oder sogleich Alles, was es vorfindet, auch die lebenden menschlichen Körper, auflösen in die entsprechenden Atome.

IV. Eine Bewegung erhält ihren Wesenscharakter nicht vom Ausgangs-, sondern vom Abschlußpunkte. Also ist die Auferstehung der Heiligen, die glorreich sein wird, unterschieden von der Auferstehung der

gottlosen, die nicht glorreich sein wird; während der Ausgangspunkt der nämliche ist: Tod und Staub. So kann etwas von der nämlichen schwarzen Farbe aus weiß werden oder gelb.

Dritter Artikel.

Jener Staub, aus dem der menschliche Körper wieder aufgebaut werden wird, hat in seiner Natur keinerlei Hinneigung zu jener Seele, die mit ihm wiedervereinigt werden soll.

a) Für das Gegenteil spricht Folgendes:

I. Wäre da keine Hinneigung zur Verbindung mit dieser bestimmten Seele, so würde er ganz im selben Verhältnisse stehen zu dieser wie zu allen anderen. Und somit wäre dies ganz dasselbe, ob der mit der Seele zu verbindende Leib aus diesem oder aus jenem Staube gebildet würde; was falsch ist.

II. Größer ist die Abhängigkeit des Körpers mit Rücksicht auf die Seele, wie die der Seele mit Rücksicht auf den Körper. Die getrennte Seele aber hat noch eine gewisse Abhängigkeit mit Rücksicht auf den Körper; denn wegen ihres Verlangens nach dem Körper wird in etwa ihre Sehnsucht zu Gott hin aufgehalten (Aug. 12. sup. Gen. ad litt. 25.). Also hat um so mehr der von der Seeele getrennte Leib eine natürliche Hinneigung zu jener Seele.

III. Job 20. heißt es: „Seine Gebeine werden angefüllt werden mit den Sünden seiner Jugend und mit ihm werden sie schlafen im Staube." Die Sünden sind aber nur in der Seele. Also noch im Staube bleibt eine natürliche Hinneigung zur Seele.

Auf der anderen Seite kann der menschliche Leib entweder ganz bis in die Elemente aufgelöst werden oder er wird in das Fleisch anderer sinnbegabten Wesen umgewandelt. Die Elemente sind aber stets einander gleichartig; und ebenso ist dies mit dem Fleische in den verschiedenen sinnbegabten Wesen der Fall. Da also sonst in den Elementen und in den sinnbegabten Wesen keine Hinneigung zu einer bestimmten Seele sich findet, so ist dies auch nicht in jenem Teile derselben der Fall, in welchen der menschliche Leib aufgelöst worden ist. Zur Bestätigung dessen sagt Augustin (Enchir. 88.): „In welche Substanz auch immer von anderen Körpern oder ob er in die Elemente selber gewandelt wird; welche sinnbegabten Wesen auch immer ihn zur Speise nehmen, in deren Fleisch er übergeht; — der menschliche Leib wird zu gegebener Zeit jener menschlichen Seele nachgeben, welche ihn zuerst beseelt hat, daß er zu einem Menschen würde, lebe und wachse."

Jeder natürlichen Hinneigung entspricht eine wirkende Kraft im Bereiche der Natur; sonst würde der Natur es am Notwendigen mangeln. Keine natürliche Kraft aber kann jenen Staub mit der bestimmten Seele von neuem verbinden. Also besteht da keine natürliche Hinneigung zu dieser Seele.

b) Ich antworte: 1. Die einen sagen, nie löse sich der Leib des Menschen in die letzten Atome auf und so bliebe im Staube immer noch eine gewisse zu den Elementen hinzutretende Kraft, welche die natürliche Hinneigung zu der nämlichen Seele herstelle. Diese Ansicht aber widerstreitet dem heiligen Augustin, dem Sinne selber und der Vernunft; denn

Alles, was aus einander entgegengeſetzten Elementen zuſammengeſetzt iſt, kann in dieſe ſelben, aus denen es beſteht, wieder ſich auflöſen.

2. Die anderen ſagen, jene Teile der Elemente, in welche der menſchliche Leib aufgelöſt wird, enthalten mehr an Licht, weil ſie mit der vernünftigen Seele verbunden waren; und ſomit beſteht da eine gewiſſe natürliche Hinneigung zur beſtimmten Seele. Doch dies iſt frivol. Denn alle Teile der Elemente ſind der gleichen Natur und nehmen gleichermaßen teil am Lichte und am Dunkel.

3. Somit bleibt nur übrig, daß im Staube keinerlei natürliche Hinneigung iſt zur Auferſtehung; ſondern es kommt allein von der durch die göttliche Vorſehung geſetzten Ordnung, welche will, daß jener Staub von neuem jene beſtimmte Seele erhalte, die er früher hatte, daß alſo jene Teile der Elemente und nicht andere wieder mit der Seele verbunden werden.

c) I. Damit beantwortet.

II. Die getrennte Seele bleibt in der nämlichen Natur, die ſie beſaß, als ſie mit dem Körper vereinigt war, was beim Körper nicht ſtatthat; deshalb iſt da kein Vergleich.

III. Die Sünden bleiben nicht dem thatſächlichen Sein nach in jenem Staube; ſondern nach der Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit iſt jener Staub beſtimmt, um wieder den nämlichen Körper zu bilden, der für die begangenen Sünden in Ewigkeit gequält werden ſoll.

Nun iſt zu handeln über die Beſchaffenheit der auferſtandenen; und zwar 1. darüber, was gemeinſam iſt den guten und böſen; 2. darüber, was nur die guten angeht; 3. darüber, was nur die böſen angeht. Zu dem, was guten und böſen gemeinſam iſt, gehört: a) die Identität oder der eine ſelbe Körper; b) die Vollſtändigkeit; c) die äußere Beſchaffenheit.

Neunundſiebzigſtes Kapitel.

Die Identität oder die Selbigkeit der Körper.

Erſter Artikel.

Der nämliche Körper der Zahl nach wird auferſtehen.

a) Dagegen ſpricht Folgendes:

I. 1. Kor. 15. heißt es: „Nicht den Körper, der in Zukunft iſt, ſäeſt du; ſondern nur ein Samenkorn.“ Der Apoſtel vergleicht aber da den Tod mit dem Ausſäen, die Auferſtehung mit dem Aufſproſſen. Alſo nicht der nämliche Körper, der ſtirbt, ſteht wieder auf.

II. Jeder Form wird ein Stoff angepaßt gemäß ihrer Beſchaffenheit;

und jedem thätigseienden gemäß der Art seines Wirkens sein Werkzeug. Der Körper aber ist für die Seele wie der zu bethätigende Stoff oder wie ein Werkzeug. Da also die Seele, sei es in der Herrlichkeit sei es in der Verdammnis, nicht die gleiche Beschaffenheit haben wird wie jetzt; sondern entweder wie die Engel sein wird im Himmel oder wie tierisch in der Hölle; so gebührt ihr ein anderer Körper als sie jetzt hat.

III. Der menschliche Leib wird aufgelöst bis in die Elemente. Diese aber kommen mit dem menschlichen Leibe nur überein mit Rücksicht auf die materia prima, den Urstoff oder das allgemeine Vermögen um etwas thatsächlich Stoffliches zu werden; wie auch die anderen Teile der Elemente ganz ebenso mit dem menschlichen Leibe übereinkommen. Da nun, wenn aus diesen letzteren derselbe geformt würde, man nicht sagen könnte, es sei der nämliche Körper, der früher da war; so kann dies auch bei den ersteren nicht gesagt werden.

IV. Unmöglich kann Jenes ein und dasselbe der Zahl nach sein, dessen Wesensbestandteile andere sind der Zahl nach. Die Wesensform des Zusammengesetzten aber, welche ein Wesensbestandteil des menschlichen Körpers ist, kann nicht als ein und dieselbe der Zahl nach wieder angenommen werden. Also kann der Körper nicht als ein und derselbe der Zahl nach wiederkehren. Der Mittelsatz wird bewiesen. Jenes, was durch und durch zu einem Nichtsein wird, kann nicht als ein und dasselbe der Zahl nach wiederangenommen werden. Denn es kann nicht ein und dasselbe sein, was ein verschiedenes Sein hat; das unterbrochene Sein aber ist ein je verschiedenes Sein, wie ein unterbrochener Akt nicht ein und derselbe Akt ist. Da nun die Wesensform, welche dem Zusammengesetzten als solchem wie eine bildende Form dient, durch den Tod vollständig zum Nichtsein wird, ist sie doch eine körperliche Form; und da zudem auch die einander entgegengesetzten Eigenschaften, welche durch die Form des Zusammengesetzten zusammengehalten wurden, zu Nichtsein werden; — so kehrt der zusammengesetzte Körper als solcher nicht als ein und derselbe der Zahl nach zurück.

Auf der anderen Seite heißt es bei Job 19.: „In (diesem) meinem Fleische werde ich Gott meinen Heiland schauen," nachdem vorausgeschickt war: „Am jüngsten Tage werde ich vom Staube auferstehen."

„Die Auferstehung gehört dem an, was gefallen ist," sagt Damascenus (4. de orth. fide ult.). Dieser Körper aber, den wir jetzt tragen, fällt dahin durch den Tod. Also steht dieser Körper auf.

b) Ich antworte, betreffs dieses Punktes irren 1. die Philosophen. Denn manche derselben nahmen wohl an, die Seelen würden wieder vereinigt mit dem Körper; aber sie irrten; a) weil sie meinten, die Art und Weise dieses Verbundenwerdens sei wieder die Zeugung, nämlich der natürliche Weg; b) weil sie meinten, nicht zum einen selben Körper wie früher kehre die Seele zurück, sondern zu einem anderen, der manchmal in der Gattung übereinkommt und manchmal nicht. Das Letztere war der Fall, wenn die Seele nicht der Ordnung der menschlichen Vernunft gemäß gelebt hatte; dann trat sie in den Körper eines solchen Tieres, dessen Gewohnheiten sie im Leben gefolgt war, wie z. B. in den Leib eines Hundes wegen der Unzucht, in den Leib eines Löwen wegen Raub- und Plünderung ꝛc. In den Körper eines Menschen, also der nämlichen Gattung zugehörig, trat sie, wenn sie in ihrem Körper gut gelebt hatte; in diesem Falle lebte sie einige Zeit selig und glücklich und verlangte nach Jahrhunderten wieder danach, zu einem Körper zurückzukehren, so daß sie also wieder mit einem

menſchlichen Körper vereinigt ward. Dieſe ganze Meinung ſtammt aus einer doppelten falſchen Wurzel. Denn a) iſt danach die Seele nicht als die thatſächliches Sein innerlich verleihende Weſensform im Körper, ſondern als ein das körperliche fertige thatſächliche Sein vorausſetzender, alſo von außen herzutretender Beweger; oder wie ein Kleid mit dem Körper verbunden wird; — deshalb konnten ſie ganz gut annehmen, die Seele exiſtiere als Weſen für ſich vor dem Leibe und ſie exiſtiere auch wieder nach demſelben, bevor ſie nämlich in den gezeugten Körper tritt; und ſo könne ſie nach und nach mit mehreren Körpern vereinigt werden. Dann hat danach b) der Menſch keine eigentliche Vernunft, ſondern hat nur dies vor anderen ſinnbegabten Weſen voraus, daß wegen der überaus guten Komplexion in ihm die Sinneskraft höher ſteht; deshalb konnte gut die menſchliche Seele in die Tiere übergehen, zumal wenn die Neigungen derſelben tieriſche geworden waren. Dieſe doppelte Wurzel aber thut in ihrer Falſchheit dar Ariſtoteles (2. de anima); und damit iſt dieſe ganze Meinung verurteilt.

2. Häretiker haben in dieſem Punkte geirrt, indem ſie in die Irrtümer der Philoſophen fielen; oder indem ſie meinten, die Seelen werden das zweite Mal verbunden mit den Himmelskörpern oder mit einer Subſtanz, die feiner oder ebenſo fein iſt wie etwa der Wind. Diesbezüglich führt Gregor (14. moral. 29.) einen Biſchof von Konſtantinopel an, der ſolchen Irrtum verteidigte.

Zudem ſind dieſe Häretiker gegen die Wahrheit der Schrift, welche die Wirklichkeit der Auferſtehung bekennt. Denn da Wiederauferſtehung (resurrectio) nichts Anderes iſt als ein erneutes Aufſtehen, ſo kann dies nichts Anderes ſein als wenn die Seele zu dem einen ſelben Körper zurückkehrt, der im Tode hinfällig ward. Alſo geht das Wiederaufſtehen vielmehr auf den Körper, der im Tode gefallen iſt, wie auf die Seele, die nach dem Tode fortlebt. Beſteht ſonach nicht der eine ſelbe Körper in der Auferſtehung; ſo iſt dies keine Wiederauferſtehung, ſondern die Annahme eines neuen Körpers.

c) I. Das Gleichnis iſt nicht allſeitig entſprechend. Denn das geſäete Samenkorn und das, was aufſproßt oder neu entſteht, iſt nicht ein und dasſelbe der Zahl nach und verhält ſich auch anders; da das erſtere, abgeſchält von allen umgebenden Blättchen, geſäet wird, das keimende aber ſolche hat. Der auferſtandene Leib jedoch wird der Zahl nach ein und derſelbe ſein, wenn auch anders ſich verhalten; denn „geſäet wird der ſterbliche Leib und es ſteht auf ein unſterblicher.“

II. Der Unterſchied zwiſchen der Seele des auferſtehenden und der Seele, die in dieſer Welt lebt, iſt kein ſubſtantiell weſentlicher; ſondern begründet bloß ein anderes Verhalten. Es wird alſo ſubſtantiell ein und derſelbe Körper auferſtehen; aber anders ſich verhalten, ſo daß er entſpreche in ſeinem äußeren Zuſtande dem inneren Zuſtande der betreffenden Seele.

III. Was im Stoffe, als vor dem Eintritte der bildenden Form beſtehend, angetroffen wird, das bleibt im Stoffe auch nach dem Vergehen der Form; denn fällt das, was ſpäter kommt, fort, ſo kann doch immerhin bleiben das, was früher vorhanden war. Nun muß man aber im Stoffe, der dem Entſtehen und Vergehen zu Grunde liegt vor dem Eintritte der ſubſtantialen Form als beſtehend betrachten das allerdings thatſächlich nicht begrenzte und ſonach unbeſtimmte Vermögen für den Umfang. Denn eben danach läßt der Stoff eine Teilung zu; ſo daß er erſt dadurch fähig wird, verſchiedene bildende Formen in ſeinen verſchiedenen Teilen aufzunehmen,

die freilich erst thatsächlich bestehende d. h. bestimmt abgegrenzte werden nach Maßgabe der Form. Deshalb bleibt nun auch nach dem Abgange der Form vom Stoffe noch immer der Umfang gemäß dieser Form derselbe. Und so mag der betreffende Stoff unter diesem Umfange bestehend eine welch immer beliebige Form annehmen, er bleibt mehr ein und dasselbe mit Rücksicht auf das, was nun aus ihm entsteht, wie dies irgend ein anderer Teil des Stoffes, unter welch immer für einer Form bestehend, sein würde. Es besteht im Umfange, der nach der abgehenden Form, z. B. der menschlichen Seele, bleibt, eine sich fortsetzende Grundlage, nach der dieser Stoff immer noch mehr Verwandtschaft und Beziehung hat zu dieser Seele wie zu einer anderen Form; und so wird der nämliche Stoff zur Wiederherstellung des menschlichen Leibes herangezogen werden, der früher in diesem Leibe war.

IV. Wie die einfache Eigenschaft (warm z. B. beim Feuer) nicht die substantiale Wesensform des betreffenden Elements ist; sondern etwas aus dem Wesen erst sich Ergebendes und eine Vorbereitung oder Verfassung, durch welche der Stoff eigens entsprechend wird einer solchen substantialen Form; — so ist die Form im Zusammengesetzten, die da eine aus den entsprechenden einfachen Eigenschaften sich als mittlere ergebende bloße Eigenschaft ist, nicht die substantiale Wesensform im Zusammengesetzten, sondern etwas dieser Folgendes und eine Vorbereitung oder Verfassung, durch welche der Stoff eigens entsprechend wird der nun folgenden substantialen Form. Der menschliche Körper nun hat außer dieser bildenden Form im stofflich Zusammengesetzten keine andere substantiale Wesensform wie die vernünftige Seele, von wo also der Körper oder das Zusammengesetzte erst das thatsächliche Sein hat. Denn hätte derselbe eine andere frühere substantiale Wesensform, welche ihm das „Sein" der Substanz verliehe, so wäre er dadurch bereits eine fertige Substanz und die Seele würde wie eine Kunstform sein, welche den thatsächlich bestehenden Stoff (wie die Sixtinische Madonna die fertige Leinwand) als fertige Substanz voraussetzte und zu diesem Stoffe wie eine Eigenschaft hinzuträte; es wäre die Verbindung der Seele mit dem Leibe eine rein äußerliche und gäbe es keine eigentliche Substanz „Mensch". Dies ist aber der Irrtum der alten Philosophen, den Aristoteles (2. de anima) zurückweist. Es würde ebenso das substantiale Wesen des Körpers und seiner Teile ganz das nämliche bleiben und die von letzteren ausgesagten Namen würden im gleichen Sinne wie vorher ausgesagt werden; z. B. würde das Auge eines toten mit gleichem Rechte ein menschliches Auge genannt werden wie das eines lebendigen; was Alles Aristoteles da zurückweist. Da also die vernünftige Seele die einzige substantiale Form des Menschen ist, von welcher der Körper das thatsächliche Sein der Substanz hat; — diese Form aber nach dem Tode bestehen bleibt; so geht in keinerlei Weise irgend welche substantiale Form des Menschen zum Nichtsein über. Die Verschiedenheit aber oder der Wechsel in den zum Wesen hinzutretenden (accidentellen) Eigenschaften oder Formen stellt keine Verschiedenheit in der Zahl des betreffenden Dinges her. Der eine gleiche Körper der Zahl nach ersteht auf; da der eine gleiche Stoff der Zahl nach wiedergenommen wird, wie in III. gesagt.

Zweiter Artikel.

Der eine selbe Mensch (der Zahl nach) wird auferstehen.

a) Dies wird geleugnet. Denn:

I. 2. de gener. heißt es: „Was auch immer eine dem Einflusse der Bewegung unterliegende, also veränderliche Substanz hat, das kehrt nicht als dasselbe der Zahl nach zurück." So aber ist die Substanz des Menschen, wie sie jetzt ist. Also kommt nach der Auferstehung nicht der eine selbe Mensch wieder zum Vorschein.

II. Wo hier das eine, da ein anderes Menschsein ist, da besteht nicht ein selbiger Mensch; so daß z. B. Sokrates und Plato zwei Menschen sind und nicht ein einziger, weil das Menschsein des einen verschieden ist vom anderen. Nun ist das Menschsein des auferstehenden ein anderes wie das jetzige. Dies wird in zweifacher Weise bewiesen: a) Das Menschsein als die bildende Form des Ganzen, ist nicht einseitig bloß Form und Substanz wie die Seele, welche nichts Anderes ist als Form für sich; derartige Formen aber, welche das Ganze und nicht bloß einen Teil umschließen, werden durchaus zu Nichtsein, sobald das Ganze sich auflöst, und können somit nicht als ein und dieselben wiederkommen, sondern kehren, als der Zahl nach andere, zurück. b) Das Menschsein ergiebt sich aus der Verbindung der Teile; lösen diese also sich auf, so kommt bei deren Wiederzusammentreten offenbar aus dieser neuen Verbindung ein neues Menschsein, da die Wiederholung entgegensteht der Einheit. Somit ist da ein anderes Menschsein und demnach ein anderer Mensch wie früher.

III. Ein und derselbe Mensch ist nicht ein verschiedener dem sinnbegabten Teile nach, also ist nicht: zwei sinnbegabte Wesen. Es sind aber die Sinne im Menschen, der aufersteht, verschieden von den Sinnen dessen, der gestorben ist; und wo verschiedene, andersgeartete Sinne sind, da ist nicht das eine nämliche sinnbegabte Wesen, da letzteres begrifflich bestimmt ist kraft des ersten Sinnes, des Gefühls (2. de anima). Da also die Sinne nicht bestehen bleiben in der getrennten Seele, so sind es nicht die einen selben, die im auferstehenden Menschen erscheinen wie die vorher da waren; und somit ist es nicht der eine selbe Mensch.

IV. Der Stoff spielt in einer Standsäule eine größere Rolle wie beim Menschen; denn die Kunstwerke sind Substanzen eben nur auf Grund ihres Stoffes, die Dinge dagegen im Bereiche der Natur auf Grund ihrer bestimmenden Form (2 Physic.). Wird aber eine Standsäule aus dem nämlichen Erze von neuem gegossen, so bleibt sie doch nicht der Zahl nach die eine nämliche. Also um so weniger ist es der eine nämliche Mensch, der da aufersteht, wenn er auch aus dem nämlichen Staube geformt wird.

Auf der anderen Seite sagt Job (19.): „Ich werde Ihn sehen und kein anderer" und spricht vom Sehen nach der Auferstehung. Und Augustin (8. de Trin. 5.): „Wiederauferstehen heißt nichts Anderes wie Wiederaufleben." Also ist es der eine selbe Mensch, der aufersteht.

b) Ich antworte, die Notwendigkeit, eine Auferstehung anzunehmen, komme daher, daß der Mensch seinen letzten Zweck, für den er gemacht ist, erreiche. Dies kann er in diesem Leben nicht und auch nicht im Leben der getrennten Seele; und somit wäre der Mensch zwecklos gegründet, wenn

er den Zweck, zu dem er gemacht ist, nicht erreichen könnte. Da also eben jenes Eine-Selbe seinen Zweck erreichen muß, welches um des Zweckes willen gemacht ist, sonst wäre dasselbe zwecklos; so muß der eine selbe Mensch auferstehen. Und dies geschieht, wenn die der Zahl nach selbe Seele mit dem der Zahl nach selben Körper verbunden wird; sonst wäre es kein Wiederaufstehen, da nicht aufstehen würde jener, der gefallen ist. Annehmen also, es sei nicht der Zahl nach der eine selbe Mensch, welcher wiederaufsteht, ist häretisch und entgegen der Wahrheit der Schrift, welche die Auferstehung verkündet.

c) I. Aristoteles spricht von der Wiederholung, welche mit Hilfe der Bewegung stattfindet. Denn er zeigt, in welcher Weise verschieden ist die Kreisbewegung im Entstehen und Vergehen von der Kreisbewegung der Himmelskörper, welche als die einen selben der Zahl nach an die frühere Stelle zurückkommen. Ihre Substanz nämlich ist unvergänglich, also im Innern dem Einflusse der Bewegung nicht zugänglich, sondern der Himmelskörper ist einzig dem Orte nach in Bewegung. Die dem Entstehen und Vergehen unterliegenden Substanzen dagegen kehren durch die Zeugung zurück zu Ein und demselben der allgemeinen Gattung nach, nicht der Zahl nach. Denn vom Menschen wird Blut erzeugt, vom Blute der Samen u. s. w., bis man wieder zu einem Menschen kommt, der wohl in der Gattung mit dem zeugenden übereinkommt, aber nicht in der Zahl der eine selbe Mensch ist. Ähnlich wird aus dem Feuer Luft, aus der Luft Wasser, aus dem Wasser Erde, aus der Erde wieder Feuer erzeugt; aber nur die Gattung kehrt wieder, nicht die Zahl. Also trifft der Einwurf nicht den hier behandelten Punkt.

Oder man kann sagen, die Wesensformen der anderen entstehenden und vergehenden Dinge sind nicht fürsichbestehend; wie dies bei der vernünftigen Seele statthat, welche jenes thatsächliche Sein, das sie sich im Körper erworben, auch nach der Trennung bei sich behält. Und zu diesem Sein wird der Körper bei der Auferstehung wieder zugelassen; da ja nicht ein anderes Sein ist das des Körpers und ein anderes das der Seele im Körper. Sonst wäre die Verbindung von Leib und Seele im Menschen eine von außen zu etwas Fertigem hinzutretende und nicht eine die Einheit der Substanz herstellende; sie wäre eine accidentelle nur. So hat also im substantiellen Sein des Menschen keine Unterbrechung stattgefunden; als ob nicht das eine nämliche Sein zurückkehren könnte, weil es einmal unterbrochen worden wäre. Letzteres geschieht eben bei allen übrigen vergehenden Dingen; ihr Sein wird durchaus unterbrochen, insofern die bestimmende Wesensform nicht bleibt und der Stoff einem anderen Sein untersteht. Bei der Zeugung des Menschen allerdings tritt dasselbe ein wie bei den anderen vergänglichen Wesen. Nicht der eine selbe Mensch der Zahl nach wiederholt sich da, insofern der Körper des gezeugten Menschen nicht wird aus dem ganzen Stoffe des zeugenden; — also ist da ein der Zahl nach verschiedener Körper und somit ist da der ganze Mensch ein verschiedener mit Rücksicht auf den zeugenden.

II. Über dieses Menschsein sowie überhaupt über eine solche das Ganze umfassende Form besteht eine doppelte Meinung: 1. Die einen sagen, dem thatsächlichen Sein nach sei dies das Nämliche: die Form des Ganzen und die Teilform, die nämlich für sich den bestimmenden Wesensteil der ganzen Substanz bildet; — sie werde aber als ein Teil bezeichnet, insofern sie den Stoff bethätigt und vollendet; als Form des Ganzen, insofern aus ihr der

Wesenscharakter der Gattung fließt. Danach also wäre das Menschsein nichts Anderes dem thatsächlichen Sein nach wie die vernünftige Seele. Und da nun diese letztere als ein und dieselbe wieder angenommen wird und auch nach dem Tode bleibt, so beständen ein und dasselbe Menschsein der Zahl nach vor wie nach dem Tode; jedoch nicht unter dem Gesichtspunkte des Menschseins, weil da von der Seele als einer getrennten nicht mehr das Zusammengesetzte oder das Ganze den Wesenscharakter der Gattung gewinnt.

2. Die andere Meinung, die des Avicenna, erscheint jedoch mehr wahr. Nach derselben ist die sogenannte Form des Ganzen nicht dem thatsächlichen Sein nach eine Teilform und auch nicht eine andere Form, die von allen Teilen absähe und neben ihnen bestände; sondern sie ist das Ganze, das Sein selber, insoweit sich dieses ergiebt aus der Zusammensetzung von Stoff und Form, in sich Beides einschließend; — und diese Form heißt man die Wesenssubstanz. Da nun bei der Auferstehung der nämliche Leib der Zahl nach bestehen wird und die nämliche eine selbe vernünftige Seele der Zahl nach; so wird notwendig das eine selbe Menschsein da bestehen.

Der erste Grund (a) oben nun geht davon aus, daß das Menschsein eine andere weitere bildende Form neben Körper und Seele sei; — das ist aber falsch.

Der zweite Grund (b) kann es nicht hindern, daß es das eine selbe Menschsein sei, welches nach der Auferstehung besteht. Denn er richtet sich nur auf die Art der Verbindung selber. „Verbindung" nämlich will sagen: Wirken und Leiden, Geben und Empfangen. Nun ist jenes Wirken und Leiden, aus welchem auf dem natürlichen Wege das Menschsein sich entwickelte, nicht zum inneren Wesen des Menschseins gehörig; also kann eine Verschiedenheit darin es nicht hindern, daß das eine selbe Menschsein nach der Auferstehung wie vorher bestehe. Denn Erzeugen, oder der natürliche Weg des Verbindens von Körper und Seele; — und Auferstehen, oder der übernatürliche Weg zur Verbindung des einen selben Körpers mit der einen selben Seele, sind voneinander unterschieden. Durch diese Verschiedenheit in der Verbindung von Leib und Seele also wird nicht gehindert, daß der auferstehende der Zahl nach der eine selbe sei wie der gezeugte.

Und mag man auch die Verbindung von Leib und Seele hier auffassen als die Beziehung selber der verbundenen Teile, so wird noch immer nicht gehindert, daß der eine selbe Mensch auferstehe, der gezeugt ward. Denn das Menschsein gehört nicht zu jenen Wesenheiten, welche ihrem natürlichen Wesenscharakter nach in der Ordnung und im Zusammengesetztsein bestehen, wie die Formen in den Kunstwerken, wo z. B. das Haus gerade wesentlich die Zusammensetzung der Teile ist und sonach, wenn eine der Zahl nach verschiedene Zusammensetzung der nämlichen Bestandteile eintritt, ein der Zahl nach anderes Haus besteht. Vielmehr ist solche Ordnung und Beziehung der Teile nicht das Wesen des Menschseins, sondern folgt ihm oder begleitet dasselbe. Und sonach liegt in keiner Weise ein Hindernis vor, daß nicht der eine selbe Mensch und das eine selbe Menschsein auferstehe.

III. Dieser Einwurf trifft jene, welche meinen, die Sinnesseele und die vernünftige Seele seien voneinander verschieden im Menschen; denn danach wäre die erstere nicht unvergänglich und würde somit bei der Auferstehung eine neue Sinnesseele da sein; und somit nicht das eine selbe sinnbegabte Wesen und nicht derselbe Mensch. Besteht aber nur eine Seele

der Substanz nach im Menschen, welcher sowohl die vernünftigen wie die Sinnesvermögen angehören, so entsteht hier gar keine Schwierigkeit. Denn das bloß sinnbegabte Wesen wird vermittelst des Sinnes definiert, der da die sinnliche Seele ist als substantiale Wesensform; ist jedoch der Sinn nur Sinnesvermögen, also nur eine zur Substanz hinzutretende, eine accidentelle Form, so wird dadurch das innere Wesen nur wie durch eine solche Form gekennzeichnet und nicht wie durch die substantiale Wesensform. Nach dem Tode also bleibt die Sinnes- und die vernünftige Seele gemäß der Substanz; nur die Sinnesvermögen bleiben dem thatsächlichen Sein nach nicht, weil ihnen die stofflichen Organe fehlen. Ein solches Fehlen von Vermögen, dem thatsächlichen Sein nach, aber stört nicht die substantiale Einheit, der Zahl nach, zwischen dem auferstandenen und dem gestorbenen Menschen; ebensowenig wie das Fehlen eines Gliedes beim Tiere verursacht, daß dies ein von dem früheren, ehe dieser Teil fehlte, verschiedenes Tier sei. Denn die Vermögen sind die Bethätigungen der betreffenden Organe nur als Princip des Thätigseins, nicht als Princip des Seins überhaupt, wie die Wärme im Feuer das Princip davon ist, daß das Feuer thätig ist.

IV. Diese Standsäule als Substanz, also als Erz genommen, bleibt die eine selbe der Zahl nach beim Umgießen. Als Kunstwerk aber, welches von der sich entfernenden Kunstform abhängt, ist die umgegossene der Zahl nach eine andere wie die vorhergehende. Die Wesensform des Menschen aber, die vernünftige Seele, bleibt nach dem Tode und entfernt sich nicht wie die Kunstform. Und so stimmt der Vergleich nicht.

Dritter Artikel.

Die Rückkehr des Staubes zu der nämlichen Stelle des Körpers, wo er früher war.

a) An die gleiche Stelle des Körpers muß jeder Teil des Staubes zurückkehren bei der Auferstehung, an welcher er vor dem Tode war. Denn:

I. „Wie sich die ganze Seele verhält zum ganzen Körper, so jedes Vermögen der Seele zum entsprechenden Teile des Körpers, wie das Sehvermögen zum Auge“ (2. de anima). Es muß aber bei der Auferstehung der nämliche Körper von der nämlichen Seele wiederangenommen werden; also müssen auch die nämlichen Teile des Körpers die nämlichen Glieder bilden, welche sie früher bildeten.

II. Die Verschiedenheit im Stoffe macht Verschiedenheit in der Zahl. Kehrt aber der Staub nicht genau an jenen Körperteil zurück, an dem er früher war; so wäre dies der Zahl nach nicht der nämliche Körperteil, denn dieser würde nicht aus demselben Stoffe gebildet. Und da nun die Teile zum Ganzen sich verhalten, wie der bestimmbare Stoff zur bestimmenden Form, so wäre bei der Verschiedenheit der Teile das Ganze, d. h. der ganze Körper, nicht der eine selbe. Und so erstände nicht derselbe Mensch.

III. Die Auferstehung dient dazu, daß der Mensch seine Belohnung erhalte. Den verschiedenen verdienstvollen Werken aber dienen je verschiedene Teile oder Organe des Körpers. Also muß jeder Teil an seine Stelle zurückkehren, damit er belohnt werde.

Auf der anderen Seite hängen Kunstwerke mehr ab von ihrem

Stoffe wie Dinge der Natur. Aber damit Menschenhände das Nämliche aus der nämlichen Materie herstellen, braucht nicht jeder Teil der letzteren in dieselbe Lage wiedergebracht werden. Also ist das auch beim Menschen nicht nötig.

Der Wechsel in den zufällig von außen hinzutretenden Eigenschaften macht keine Verschiedenheit in der Zahl. Die Lage der Teile aber ist ein solches Zufällige. Also die Verschiedenheit dabei im Menschen macht keine Verschiedenheit in der Zahl.

b) Ich antworte, in dieser Frage müsse unterschieden werden, was geschehen könne, ohne die Selbigkeit der auferstandenen Person aufzuheben; und was geschehen kann, auf daß eine gewisse Zukömmlichkeit gewahrt werde.

1. Mit Rücksicht auf den ersten Punkt können die verschiedenen Teile des Körpers betrachtet werden a) auf Grund ihrer Gleichartigkeit, wie die verschiedenen Teile von Fleisch einander gleichartig sind und ebenso die verschiedenen Teile von Knochen; und so kommt es nicht darauf an, ob da die verschiedenen Teile von Fleisch z. B. eine andere Lage einnehmen wie früher, wenn nur an der betreffenden Stelle auch vorher Fleisch war; dies ändert nichts an der Selbigkeit des auferstandenen, denn in gleichartigen Ganzen verändert die verschiedene Lage nichts am Wesenscharakter; wie ja dies am angeführten Beispiele der erzenen Standsäule zu sehen ist, bei der, damit die Substanz beim Umgießen dieselbe bleibe, es nichts macht, wenn auch ein Teil des da vorhandenen Erzes an eine andere Stelle kommt; — b) können die verschiedenen Teile des Körpers betrachtet werden in ihrer Ungleichartigkeit, wie wenn man von Fleisch und Knochen zusammen spricht. Und wenn da ein Teil des Körpers eine Lage an jener Stelle einnähme, wo im irdisch-vergänglichen Leben ein ungleichartiger, zu einer verschiedenen Gattung gehöriger sich fand, z. B. wenn Fleisch käme, wo früher der Natur des menschlichen Körpers nach Knochen waren; so würde nicht nur eine Änderung in der Lage eintreten, sondern auch im Wesenscharakter des Teiles; und somit würde dies gegen die Selbigkeit des Ganzen sein. Dies gilt jedoch nur, wenn der ganze betreffende Stoff eines Teiles oder etwas, was in dem einen Teile zur Wahrheit der menschlichen Natur gehörte, auf einen anderen Platz im Körper käme; nicht aber wenn das, was in dem einen Teile überflüssig war, auf einen anderen Teil verpflanzt würde, wo es nicht überflüssig ist. So würde also, wenn ein wesentlicher Teil des Körpers in solcher Weise eine Änderung erführe, die Selbigkeit des ganzen Körpers verloren gehen; es wäre dies nicht mehr der nämliche Körper; — dies hätte aber nicht statt, wenn ein unwesentlicher Teil in solcher Weise einem Wechsel unterläge; wie z. B. die Haare, Nägel 2c., wovon Augustin spricht (22. de civ. Dei 19.).

2. Mit Rücksicht auf die Zukömmlichkeit aber ist es wahrscheinlich, daß, zumal bei den wesentlichen, organischen Teilen, auch die Lage der einzelnen gleichartigen Teile eingehalten werden wird; wenn auch nicht vielleicht bei den unwesentlichen, wie Haare 2c.

c) I. Da ist die Rede von ungleichartigen oder wesentlichen, organischen Teilen.

II. Die Verschiedenheit in der Lage der verschiedenen Teile des Stoffes macht keine Verschiedenheit in der Zahl. Der verschiedene Stoff macht dies.

III. Das Thätigsein gehört dem Ganzen an und nicht dem Teile; somit wird das Ganze belohnt, nicht der Teil.

Achtzigstes Kapitel.

Über die Vollständigkeit der auferstehenden Leiber.

Erster Artikel.

Alle Glieder des Leibes werden auferstehen.

a) Nicht alle Glieder des menschlichen Leibes werden auferstehen. Denn:

I. Manche Glieder, z. B. die der Zeugung dienenden, werden nach der Auferstehung zwecklos sein; da man „nachher weder heiraten noch geheiratet werden wird“ (Matth. 22.). Also werden solche Glieder nicht mehr da sein.

II. Die Eingeweide können nicht angefüllt auferstehen, denn Unreines ist darin; — aber auch nicht leer, denn nichts Leeres giebt es in der Natur. Also können sie nicht mitauferstehen.

III. Der Körper soll auferstehen, um belohnt zu werden wegen des Guten, was durch denselben die Seele gethan hat. Ist aber z. B. dem Diebe zur Strafe ein Glied abgehauen worden, und hat dieser nachher Buße gethan, so kann dieses Glied bei der Auferstehung nicht belohnt werden wegen des Guten, denn es hat dazu nicht mitgewirkt; es kann nicht bestraft werden, weil die Strafe des einzelnen Gliedes dem Menschen zur Strafe gereichen würde. Also kann ein solches Glied gar nicht auferstehen.

Auf der anderen Seite werden die Haare und Nägel z. B. mitauferstehen, die doch nicht so sehr zur Wahrheit der menschlichen Natur gehören wie die anderen Glieder; also um so mehr werden diese auferstehen. Und zudem sind „die Werke Gottes vollendet“ (Deut. 32.).

b) Ich antworte, „die Seele verhalte sich zum Körper nicht nur wie bildende Wesensform und Zweck, sondern auch wie wirkende Ursache.“ Denn es kann die Seele mit Rücksicht auf den Körper verglichen werden mit einem Künstler und dessen Beziehung zum Kunstwerke (2. de anima et 7. magn. moral. 11.). Was aber im Kunstwerke deutlich ausgedrückt ist, das ist in der Kunstidee innerlich eingeschlossen. Was also in den Teilen des Körpers äußerlich erscheint, das ist, wie in der Wurzel, gewissermaßen eingeschlossen in der Seele. Wie also das Werk der Kunst nicht vollendet wäre, wenn ihm etwas mangelte von dem, was die Kunstidee enthält; so wäre der Mensch nicht vollkommen, wenn nicht Alles, was in der Seele eingeschlossen ist, außen im Körper gleichsam entwickelt dastände und wenn so der Körper nicht voll entspräche den in der Seele vorgeschriebenen Verhältnissen. Da nun also der Körper in der Auferstehung voll entsprechen muß der Seele, denn eben wegen seiner Beziehung zur vernünftigen Seele ersteht er wieder; so muß der Mensch in aller Vollendung auferstehen, insofern er ja eben aufersteht, um die letztabschließende Vollendung zu erreichen. Alle Glieder des Leibes also müssen wiederhergestellt werden.

c) I. Die Glieder verhalten sich zur Seele wie der Stoff zur be-

stimmenden Form und wie ein Werkzeug zum thätigseienden. Nach der erstgenannten Seite hin ist der Zweck der Glieder nicht das Thätigsein, sondern die Vollendung im Sein der Gattung; und dazu sind alle Glieder, auch nach der Auferstehung, erfordert. Nach der zweitgenannten Seite hin ist allerdings der Zweck der Glieder als der Werkzeuge das Thätigsein oder Wirken. Mangelt aber die Thätigkeit, so ist das Werkzeug doch noch nicht ganz zwecklos; denn dient es auch nicht, um eine gewollte Thätigkeit auszuführen, so zeigt es doch die entsprechende Kraft des wirkenden. Und demgemäß muß die Kraft der Vermögen der Seele durch die entsprechenden körperlichen Werkzeuge dargethan werden, wenn sie auch niemals mehr thätig sind; damit so die Weisheit Gottes empfohlen sei.

II. Die Eingeweide werden auferstehen wie die übrigen Organe; und sie werden nicht mit Unreinigkeiten angefüllt sein, sondern mit kostbaren Flüssigkeiten.

III. Die verdienstvollen Akte gehören nicht der Hand oder dem Fuße an, sondern dem Menschen; wie auch das kunstreiche Wirken dem Künstler zugeschrieben wird und nicht dem Werkzeuge. Obgleich also das vor der Buße abgeschnittene Glied nicht mitgeholfen hat dem Menschen zur Zeit als derselbe die Herrlichkeit verdiente, so verdient es doch der Mensch selber, daß er ganz belohnt werde, der da mit Allem, was er hatte, Gott diente.

Zweiter Artikel.

Die Haare und Nägel werden mitauferstehen.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Wie Haare und Nägel aus dem Überflusse an Speise und Trank erzeugt werden, so ist dies auch mit dem Urin u. dgl. der Fall, was nicht mitauferstehen wird.

II. Unter den anderen für die Erhaltung der Person überflüssigen Dingen, welche aus der Nahrung erzeugt werden, steht am nächsten der Wahrheit der menschlichen Natur der Samen, der da ein Überfluß ist, dessen man bedarf (zur Fortpflanzung der Gattung). Der menschliche Samen aber wird nicht mitauferstehen; also auch nicht Haare und Nägel.

III. Nichts ist zur weiteren Vollendung gebracht durch die vernünftige Seele, was nicht zur ersten Vollendung gebracht ist durch die sinnliche Seele. Die Haare aber und Nägel sind nicht durchdrungen durch die sinnliche Seele; denn an und mit ihnen empfinden wir nicht (1. de anima). Also stehen sie nicht mit auf, da nur aufsteht, was in direkter Beziehung der Vollendbarkeit steht zur vernünftigen Seele.

Auf der anderen Seite heißt es Luk. 21.: „Kein Haar von euerem Haupte wird verloren gehen." Zudem dienen Haare und Nägel dem Körper zum Schmucke; und somit werden zumal die Körper der auserwählten mit denselben auferstehen.

b) Ich antworte, die Seele verhalte sich zum Leibe wie die Kunstidee zum Kunstwerke, und zu den Teilen des Körpers wie die Kunstidee zu den Werkzeugen oder Organen künstlerischer Thätigkeit; weshalb der menschliche Körper auch ein „organischer" genannt wird. Die Kunstidee nun gebraucht einige Werkzeuge zur Ausführung des Werkes; und diese gehören in erster Linie zur Kunst; — andere gebraucht sie, um diese ersteren zu wahren und

zu schützen, und diese gehören in zweiter Linie zur Kunst. Unter den Teilen oder Organen also dienen die einen dazu, um die Thätigkeiten der Seele auszuführen, wie das Herz, die Leber, die Hand, der Fuß; die anderen dienen zum Schutze dieser ersten, wie die Blätter dienen als Schutz der betreffenden Frucht. So nun gehören in diese zweite untergeordnete Reihe menschlicher Werkzeuge am Körper die Haare und Nägel: sie dienen zum Schutze. Damit also der Mensch auferstehe in all seiner Vollendung, wird er mit Haaren und Nägeln auferstehen.

c) I. Jenen anderen Überfluß treibt die Natur von sich; diese Dinge dienen also in nichts der Vollendung der Natur. Des Überflusses aber, aus dem die Haare und Nägel erzeugt werden, bedient sich die Natur zur Beschützung und Behütung anderer Organe.

II. Der Same dient nicht zur Vollendung der Einzelperson, sondern der Gattung.

III. Die Haare und Nägel wachsen und werden genährt; also nehmen sie an einer vollendenden Thätigkeit der Seele teil. Und da im Menschen nur die vernünftige Seele ist, so nehmen sie an der Thätigkeit dieser teil, wenn sie es auch nicht bis zur sinnlichen Thätigkeit selber bringen, wie ja auch im nämlichen Falle die Knochen sind.

Dritter Artikel.

Die humores im Körper werden auferstehen.

a) Dies ist nicht der Fall. Denn:

I. 1. Kor. 15. heißt es: „Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht besitzen." Das Blut aber ist ein solcher humor. Also wird es nicht auferstehen.

II. Die humores dienen dazu, um das Verlorene wieder zu ersetzen. Dann aber wird nichts mehr verloren werden.

III. Was nur auf dem Wege zum Entstehen ist, das ist noch nicht vollendet durch die vernünftige Seele. Solche humores aber sind noch auf dem Wege des Entstehens; denn sie sollen erst Fleisch und Knochen werden. Also stehen sie nicht mit auf, da nur das durch die vernünftige Seele Vollendete Beziehung hat zur Auferstehung.

Auf der anderen Seite wird im menschlichen Leibe auferstehen, was zur Herstellung desselben gehört. Derartig aber sind die humores, nach Augustin (de spir. et anima 20.): „Der Körper besteht aus dienstbereiten Gliedern, die Glieder oder Organe aus gleichartigen Bestandteilen, die letzteren kommen von den humores." Also stehen die letzteren mit auf.

Unsere Auferstehung ist gleichförmig der Christi. In Christo aber erstand das Blut mit auf; sonst würde durch die Konsekration der Wein nicht in das Blut Christi verwandelt werden. Ersteht aber das Blut mit auf, so auch die anderen humores.

b) Ich antworte; alle jene Feuchtigkeiten oder humores werden im Leibe mit auferstehen, welche zur Vollständigkeit der menschlichen Natur gehören. Nun ist im Menschen 1. eine Feuchtigkeit, welche von der Vollendung des Einzelwesens sich entfernt und von der Natur abgeworfen wird, wie der Urin, der Schweiß, der Aussatz; oder welche nur zur Erhaltung der Gattung dient in einem anderen Einzelwesen, sei es vermittelst des

Aktes der Zeugung wie der Same, sei es vermittelst der Ernährung wie die Milch. Solche Feuchtigkeiten also werden nicht mitauferstehen.

2. Eine andere Feuchtigkeit gelangt zwar noch nicht zur letzten Vollendung, welche die Natur im Einzelwesen wirkt; aber sie ist dazu hingeordnet. Und diese zerfällt in zwei Arten: Die eine hat eine bestimmt abgegrenzte Form und ist unter den Teilen des Körpers als thatsächlich mitbestehend enthalten, wie das Blut und die anderen drei humores, welche die Natur zu den Gliedern hingeordnet hat, damit diese dadurch erzeugt und genährt werden; aber alle diese vier haben wie gesagt eine ganz bestimmte Form und bestimmten Wesenscharakter, wie alle anderen Teile des Körpers, und sonach werden sie mitauferstehen. Die andere Art solcher Feuchtigkeit hat ihre Natur im Übergehen von einer Form zur anderen, also in der Veränderung nämlich von der Form des humor (dieser vier Gattungen) in die Form des Gliedes. Und diese letzte Art Feuchtigkeit wird nicht mitauferstehen; denn nach der Auferstehung werden alle Teile des Körpers feste Dauer haben je nach ihrer feststehenden Form und nichts wird mehr übergehen vom einen Teile in den anderen. Jene Feuchtigkeit also, die eben im thatsächlichen Übergehen ihre Natur hat, wird nicht mitauferstehen; sei es daß sie im Beginne des Übergehens ist, wo sie Tau, ros, genannt wird und in den Poren der kleinen Äderchen sich findet, oder sei es daß sie mitten im Übergehen selbst ist und schon anfängt, eine andere Form und Gestalt anzunehmen, wo man sie „cambium“ nennt.

3. Die dritte Art Feuchtigkeit ist jene, die schon in die Glieder übergegangen ist und somit an der letzten Vollendung sich findet. Sie nennt man „gluten“. Sie gehört zur Substanz der Glieder und wird wie diese auferstehen.

c) I. Der Apostel meint da nicht die Substanz, sondern die Werke, welche von Fleisch und Blut in maßgebender Weise eingegeben sind; also die Sünden. Oder, schreibt Augustin (ep. 205. ad Consentium), der Apostel will sagen, „das Vergehen oder Verderben, welches jetzt im Fleische und Blute vorwaltet, wird bei der Auferstehung nicht sein;“ weshalb dahinter kommt: „Das Vergehen wird nicht besitzen die Unvergänglichkeit.“

II. Ähnlich wie die Zeugungsglieder werden die humores da nicht sein für irgend welche Thätigkeit sondern wegen der Vollendung der Natur und um die natürliche Kraft zu zeigen.

III. Wie die Elemente auf dem Wege des Entstehens sind mit Rücksicht auf die zusammengesetzten Körper als deren bestimmbarer Stoff; nicht aber daß sie immer sich im Zustande des Übergehens in zusammengesetzte Körper finden; — so verhalten sich die humores zu den Gliedern. Wie also unter den Teilen des All die Elemente besondere bestimmte Formen haben, auf Grund deren sie zur Vollendung des All gehören, und gleicherweise die zusammengesetzten Körper; — so gehören die humores zur Vollendung des menschlichen Körpers wie auch die anderen körperlichen Teile, obgleich sie nicht wie die anderen Teile des Körpers zur ganzen Vollendung gelangen; haben ja auch die Elemente keine so vollendeten Formen wie die zusammengesetzten Körper. Wie aber alle Teile des All von Gott her ihre Vollendung haben, wenn auch nicht in gleicher Weise, sondern ein jeder nach seiner Beschaffenheit; — so haben auch die humores je nach ihrer Weise ihre Vollendung von der vernünftigen Seele her, nicht aber wie die vollkommeneren Teile.

Vierter Artikel.

Alles, was im Körper zur Wahrheit der menschlichen Natur gehörte, wird in demselben wiederauferstehen.

a) Das Gegenteil geht aus Folgendem hervor:

I. Die Speise wird in die Wahrheit der menschlichen Natur verwandelt. Also würde Ochsenfleisch und Anderes, was man als Speise nimmt, auferstehen.

II. Die Rippe Adams gehörte zur Wahrheit der menschlichen Natur in ihm, wie auch die Rippen in uns. Diese Rippe aber, aus der Eva geformt worden, wird nicht in Adam auferstehen sondern in Eva; sonst würde Eva nicht auferstehen, da sie aus dieser Rippe geformt worden. Also ersteht nicht Alles im Menschen auf, was zur Wahrheit seiner Natur gehört.

III. Das Nämliche kann nicht in verschiedenen auferstehen. Dies würde aber geschehen, wenn Alles wieder aufstände, was zur menschlichen Natur des einzelnen gehört, im Falle daß man Menschenfleisch äße.

IV. Wollte man sagen, daß nicht Alles, was im gegessenen Fleische ist, zur Wahrheit der menschlichen Natur gehört und so etwas in dem einen wieder erstände und etwas im anderen; so wird darauf erwidert: zur Wahrheit der menschlichen Natur scheint Jenes zumal zu gehören, was man von den Eltern hat. Wenn jemand nun nichts als Menschenfleisch äße und ein Kind zeugte, so würde das, was dieses Kind von den Eltern erhält, vom Fleische anderer Menschen herstammen, das der Vater gegessen, da ja der Samen der Überfluß des Verspeisten ist. Also würde das, was zur Wahrheit der menschlichen Natur in diesem Kinde gehört, auch zur Wahrheit der menschlichen Natur in anderen Menschen gehören.

V. Will man entgegnen, daß das, was zur Wahrheit der menschlichen Natur in dem gegessenen Menschenfleische gehört hat, nicht zu Samen wird, sondern das, was nicht zur Wahrheit der menschlichen Natur gehörte, so wird geantwortet: Gesetzt es nährte sich jemand nur von Embryos, in denen nichts ist, was nicht zur Wahrheit der menschlichen Natur gehört, da Alles was in diesen Embryos ist von den Eltern stammt, so würde, da der Überfluß der Nahrung zu Samen wird, das, was in den Embryos zu der Wahrheit der menschlichen Natur gehört (und es stehen ja jene Embryos auch auf, welche die vernünftige Seele erhalten), auch in dem von solchem Vater gezeugten Kinde sein; und so müßte in beiden, da in jedem das wieder aufersteht was zur Wahrheit der menschlichen Natur gehört, Ein und Dasselbe aufstehen, also in zweien.

Auf der anderen Seite steht auf, was vollendet worden ist durch die vernünftige Seele, d. h. Alles, was zur Wahrheit der menschlichen Natur gehört; denn dadurch eben hat der menschliche Leib Beziehung zur Auferstehung, weil er durch die vernünftige Seele vollendet worden.

Fehlt etwas am auferstandenen Körper, was zur Wahrheit der Natur gehört, so wird der Körper kein vollendeter sein. Zumal aber bei den auserwählten darf dies nicht sein, da geschrieben steht: „Kein Haar von euerem Haupte wird verloren gehen" (Luk. 21.)

b) Ich antworte; „jegliches Wesen verhalte sich so zur Wahrheit wie

zum Sein" (2 Metaph.). Denn jene Sache ist wahr, die in Wirklichkeit so ist, wie es dem, der sie kennt, scheint. Deshalb sagt Avicenna (2 Metaph. 2.): „Die Wahrheit eines jeden Dinges ist die Eigentümlichkeit seines Seins, was ihm festgesetzt ist." Danach also gehört etwas zur Wahrheit der menschlichen Natur, insoweit es zu deren Sein so recht eigentlich gehört; und dies erstreckt sich soweit als sich die Wesensform der menschlichen Natur erstreckt, wie man als wahres Gold bezeichnet, was die wahre Wesensform des Goldes hat, von der ausfließt das dem Golde eigens entsprechende Sein. Damit man also sehe, was zur Wahrheit der menschlichen Natur gehört, muß man zusehen, worauf sich die Wesensform der menschlichen Natur erstreckt, aus welcher das menschliche Sein direkt ausfließt. Da besteht nun eine dreifache Meinung:

1. Einige sagen, nichts fange von neuem an, zur Wahrheit der menschlichen Natur zu gehören; sondern dies Alles, was den Menschen zu einem wahren Menschen macht, bestand bereits in der ersten Einrichtung der menschlichen Natur. Dieses also, was bereits in Adam war, wird durch sich selbst vervielfacht, so daß davon der Samen abgetrennt wird vom zeugenden aus, durch den das betreffende Kind gezeugt wird. Im letzteren werde der abgefallene Teil vervielfacht oder vergrößert, daß er zum gebührenden Umfange komme durch das Wachstum; und so gehe es dann weiter mit der Vervielfachung der Menschen. Danach also scheint wohl das, was von der Nahrung aus erzeugt wird, die Form von Fleisch und Blut zu haben; es gehört aber nicht zur Wahrheit der menschlichen Natur.

2. Andere sagen, es werde etwas Neues hinzugefügt zur Wahrheit der menschlichen Natur durch die natürliche Umwandlung der Nahrung in den menschlichen Körper, soweit die Gattung der menschlichen Natur in Betracht kommt, zu deren Erhaltung der Zeugungsakt dient; nicht aber trete etwas vermittelst der Nahrung zur menschlichen Natur hinzu, soweit das Einzelwesen erwogen wird, zu dessen Erhaltung und Vollendung der Nahrungsakt dient. Nach dieser Seite hin, sagen sie, trete nichts zur Wahrheit der menschlichen Natur hinzu, was in erster Linie dazu gehörte; wenn auch allerdings etwas hinzutrete in untergeordneter Weise. Denn sie nehmen an, daß die Wahrheit der menschlichen Natur in erster Linie bestehe in dem grundlegenden humor; der nämlich aus jenem Samen erzeugt ist, welcher bereits bei der Bildung des ersten Menschen bestand. Was aber von der Nahrung übergeht in wahres Fleisch und in wahres Blut, das sei in diesem betreffenden Einzelwesen, das die Nahrung zu sich nimmt, erst untergeordneter- oder abgeleiteterweise zur menschlichen Natur gehörig, nicht in leitender, maßgebender Weise; — jedoch kann dieses in leitender maßgebender Weise, also in erster Linie, zur Wahrheit der menschlichen Natur gehören in jenem anderen Einzelwesen, das von dem ersteren gezeugt wird. Denn sie sehen den Samen als Überfluß von der Nahrung an; sei es daß etwas beigemischt ist, was im zeugenden selber zur Wahrheit der menschlichen Natur gehört, wie einige sagen, sei es daß nichts davon beigemischt ist, wie andere sagen; — und so wäre, was in dem einen rein nährend ist, in seinem Überflusse betrachtet für den anderen die grundlegende, d. h. die Wahrheit der menschlichen Natur begründende Feuchtigkeit.

3. Die letzten meinen, auch in erster Linie könne etwas und zwar im Einzelwesen selbst, das die Nahrung nimmt, zur Wahrheit der menschlichen Natur hinzutreten; denn die Unterscheidung der Teile im menschlichen Körper ist nicht so, daß ein solch stofflicher Teil, welcher auch immer, dem

bestimmten thatsächlichen Sein nach durch das ganze menschliche Leben hindurch der eine selbe bleibe. Vielmehr bleibt dem Wesenscharakter der Gattung nach, was nämlich das Wesen des Menschlichen angeht, jeglicher Teil, wenn auch der Stoff darin, also das Einzelne als solches, fortwährend fließt. Und so wird die Nährfeuchtigkeit (die nämlich von der Speise kommt) nicht von der grundlegenden (die aus dem Samen gezeugt wird) unterschieden von dem aus, wovon es ausgeht, vom Princip aus; — sondern von dem Abschlusse aus. Man nennt nämlich grundlegende Feuchtigkeit das, was durch den Zeugungsakt oder auch den Nährungsakt zum Abschlusse der Zeugung gelangt; — nährende Feuchtigkeit, was noch nicht zu diesem Abschlusse gelangt, sondern auf dem Wege des Ernährens ist. Vgl. I. Kap. 119 Bd. III. der Übers. S. 677 u. ff.), was über diese drei Meinungen gesagt worden. Für jetzt wollen wir auf die gestellte Frage nach diesen drei Meinungen antworten:

1. Nach der ersten Meinung besteht die Vollendung der menschlichen Natur, sowohl was die Zahl der Menschen betrifft wie den gebührenden Umfang eines jeden einzelnen, ohne das von der Nahrung aus Erzeugte. Die Nahrung dient nach dieser Meinung nur, damit widerstanden werden könne dem verzehrenden Einflusse der natürlichen Wärme des Körpers; wie man zum Silber Blei hinzufügt, damit das Silber durch das Flüssigwerden nicht vergehe. Da also bei der Auferstehung die menschliche Natur in ihrer Vollendung wieder hergestellt werden muß und die natürliche Wärme keinen verzehrenden Einfluß mehr ausüben wird; so besteht keine Notwendigkeit, daß im Menschen etwas auferstehe, was aus der Nahrung erzeugt ist. Es wird auferstehen, was zur Wahrheit der menschlichen Natur gehört und was durch Abschneidung und Vervielfältigung zur besagten Vollendung in Zahl und Umfang gelangt ist.

2. Die zweite Meinung, welche der Nahrung bedarf sowohl für den Umfang des einzelnen Menschen wie für die Vervielfältigung durch das Erzeugen, muß annehmen, daß auch etwas von dem, was von der Speise durch die Ernährung in Fleisch und Blut umgewandelt worden ist, wieder auferstehe; nicht freilich Alles, sondern so viel erfordert ist zur vollendeten Vervollständigung der menschlichen Natur in allen ihren Einzelwesen. Alles also, was in der Substanz des Samens war, wird danach in jenem Menschen wieder auferstehen, der aus diesem Samen erzeugt ist; denn dies gehört in erster Linie zur Wahrheit der menschlichen Natur. Was aber später durch die Ernährung hinzugetreten ist, wird nur insoweit in ihm auferstehen, als es zur Vollendung im Umfange erfordert wird. Weil nun aber diese Nährfeuchtigkeit in beständigem Flusse ist, wird sie nach einer solchen geordneten Reihenfolge wieder hergestellt werden, daß darin zuerst kommt, was zuerst zur Substanz des menschlichen Körpers gehörte und dann was an zweiter Stelle darauffolgend dazu gehörte u. s. w., bis die Vollständigkeit des Umfangs erreicht ist. Denn was an zweiter Stelle kam, sollte nur ersetzen das, was vom zuerst Gekommenen verloren gegangen war; und so war es nicht in selbem Grade zur Wahrheit der menschlichen Natur gehörig; und ebenso verhielt sich das Dritte zum Zweiten ꝛc. Sodann macht das neu von außen her Hinzutretende, daß das aus diesem und der zuerst bestehenden grundlegenden Feuchtigkeit sich ergebende zusammengesetzte Ganze nicht so vollkommen an der Wahrheit der menschlichen Natur teilnimmt; wie z. B. neu hinzutretendes Wasser die Kraft des Weines immer mehr schwächt. Was also im weiteren Verfolge durch die Nahrung hinzutritt zur Einzelsubstanz, das nimmt im

selben Grade minder teil an der Wahrheit der menschlichen Natur. Und demgemäß nimmt nach dieser Meinung teil an der Auferstehung das, was in erster Linie, in maßgebender Weise, zur Wahrheit der menschlichen Natur gehört; nicht aber das, was in untergeordneter abgeleiteter Weise dazu gehört.

3. Die dritte Meinung unterscheidet sich auf der einen Seite von dieser zweiten. Denn sie nimmt an, Alles, was unter der Form von Fleisch, Knochen 2c. bestehe, gehöre gleichermaßen zur Wahrheit der menschlichen Natur. Sie will nämlich nicht, daß irgend ein Teil des Körpers dem bestimmten thatsächlichen Sein nach immer derselbe bleibe und andere Teile in beständigem Wechsel, was den Stoff anbelangt, seien. Vielmehr seien alle Teile, soweit sie nicht von dem allgemeinen Endzwecke und dem Wesenscharakter der erzeugten menschlichen Natur absehen, zur menschlichen Natur gehörig, insofern sie den Gattungscharakter der menschlichen Natur tragen und demgemäß bleiben; — insofern sie aber Stoff in sich haben, bestehe da ein beständiges Fließen. Es geht da wie mit der Bevölkerung einer Stadt, wo die einzelnen sterben und neue geboren werden, also ein beständiges Fließen ist und doch der formale Charakter der Stadt andauert; denn in den städtischen Ämtern und Obliegenheiten, welche dieselben bleiben, folgen sich die einzelnen.

Auf der anderen Seite aber kommt die dritte Meinung mit der zweiten darin überein, daß das neu Hinzutretende nicht so vollkommen wie das Frühere an der Wahrheit der menschlichen Natur teilnimmt. Und danach nimmt die dritte Meinung an, daß Alles, was aus dem Samen erzeugt ist, wieder auferstehe; nicht freilich, wie die zweite Meinung wollte, als ob dies in anderer Weise zur menschlichen Natur gehörte wie das was nachher hinzutritt, sondern weil dies als zuerst da seiend in vollkommenerer Weise teilnimmt an der Wahrheit der menschlichen Natur wie das später kraft der Nahrung Hinzutretende.

c) I. Nach der ersten Meinung ist dies zuzugeben. Nach den zwei anderen ist zu antworten, daß ein natürliches Ding das ist, was es ist, kraft der bestimmenden Form. Weil also, was früher Ochsenfleisch war, durch die Nahrung Menschenfleisch geworden ist, so folgt nicht, daß Ochsenfleisch auferstehen wird, sondern das Fleisch des Menschen.

II. Jene Rippe diente Adam nicht zur Vollendung seiner einzelnen Person, sondern der Vollendung der Gattung. Also wird sie nicht in Adam auferstehen, sondern in Eva; wie der Same nicht auferstehen wird im zeugenden, sondern im gezeugten.

III. Das Fleisch, was man ißt, wird nie im essenden wahrhaft zur menschlichen Natur; wie die erste Meinung besagt. Ißt man also Menschenfleisch, so steht dies in jenem wieder auf, in welchem es zur Wahrheit der menschlichen Natur gehörte, und nicht in jenem, der es aß.

Nach den beiden anderen Meinungen wird solches Fleisch in jenem auferstehen, in welchem es in höherem Grade an der Wahrheit der menschlichen Natur teilgenommen, also den Wesenscharakter der menschlichen Gattung getragen hat. Und ist dies in gleichem Maße der Fall gewesen, so wird es in jenem auferstehen, in welchem es zuerst zweckgemäße Beziehung gewonnen hat zur Auferstehung infolge der Verbindung mit der vernünftigen Seele jenes Menschen. War also im genossenen Fleische etwas Überflüssiges, was nicht gehörte zur menschlichen Natur im ersten, so kann es auferstehen im zweiten; sonst wird, was zur Auferstehung im ersten Beziehung hat, in diesem auferstehen und nicht im zweiten. Und um etwaigem Mangel beim

zweiten abzuhelfen, wird entweder von dem genommen werden, was aus anderen Speisen in das Fleisch des zweiten umgewandelt worden ist; oder wenn er nie Anderes genossen hätte wie Menschenfleisch, würde die Macht Gottes von anderer Seite her so viel ersetzen zum gebührenden Umfange, als erforderlich ist; wie sie auch ersetzen wird bei denen, die vor dem vollkommenen Alter gestorben sind. Das macht keinen Schaden für die Selbigkeit des auferstandenen; ebensowenig wie das beständige Fließen des Stoffes in den Teilen des Körpers einer Person es macht, daß diese nicht die nämliche bleibe.

IV. Nach der ersten Meinung ist die Lösung leicht; denn das gegessene Fleisch wird nach ihr nicht zum Samen, aus dem das betreffende Kind gezeugt ist; da der Same nicht vom Überflusse der Speise kommt.

Nach den zwei anderen Meinungen muß man sagen, es sei nicht möglich, daß Alles, was im gegessenen Fleische war, zu Samen werde; denn erst nach mehrfacher Reinigung der Speise kommt die letzte Verdauung, deren Ergebnis der Same ist; also das, was an letzter Stelle von der Speise übrig bleibt. Was nun aber vom gegessenen Fleische einmal zu Samen wird, das gehört in höherem Grade zur menschlichen Natur in jenem, der gezeugt ist wie in jenem, aus dessen Fleisch der Same entstanden ist. Was also von diesem Fleische Samen geworden ist, wird in dem auferstehen, der aus dem betreffenden Samen geboren ward; das Übrige wird in dem auferstehen, dessen Fleisch man gegessen hat, so daß daraus Samen entstand (s. ad III.).

V. Der Embryo gelangt nicht zur Auferstehung vor der Verbindung mit der vernünftigen Seele. In diesem Zustande aber ist schon viel Anderes zur Substanz des Embryo hinzugetreten durch die Nahrung; und besteht da nicht mehr das aus dem Samen Erzeugte allein. Wenn also jemand solches Embryofleisch ißt und von dem daraus entstandenen Samen zeugt, so wird davon das, was in die Substanz des Samens verwandelt worden ist, auferstehen in dem, der aus dem Samen gezeugt wird; es müßte denn in dieser Substanz des Samens etwas sein, was in der Substanz des Samens jener anderen war, aus deren gegessenem Fleische der Same entstand, denn dies würde (s. ad III.) im ersten auferstehen und nicht im zweiten. Das Übrige aber des gegessenen Fleisches, was nicht in Samen verwandelt wurde, wird im ersten auferstehen und wird die göttliche Macht ersetzen, was auf beiden Seiten fehlt.

Für die erste Meinung existiert dieser Einwurf nicht; es bestehen aber viele Gründe gegen diese Meinung (vgl. I. Kap. 119, Art. 2.; und 2. dist. 30. qu. 2. Art. 1.).

Fünfter Artikel.

Was nur dem Stoffe nach und nicht unter dem Gesichtspunkte des Wesenscharakters der Gattung in den Gliedern des Körpers war, wird nicht Alles auferstehen.

a) Das Gegenteil wird bewiesen. Denn:

I. An letzter Stelle scheinen die Haare zur Auferstehung mitzugehören. Was aber auch immer in den Haaren war, wird Alles auferstehen; und wenn nicht in den Haaren, so doch in anderen Teilen des Körpers

(Aug. 22. de civ. Dei 19.). Also wird um so mehr auferstehen, was an Stoff in den anderen Gliedern und Organen sich fand.

II. Wie die Teile des Fleisches unter dem Gesichtspunkte des Gattungscharakters von der Seele aus vollendet werden, so auch unter dem Gesichtspunkte des einzelnen besonderen Stoffes. Der menschliche Leib aber hat Beziehung zur Auferstehung deshalb weil er durch die vernünftige Seele vollendet und bethätigt ward. Also werden alle Teile, auch gemäß dem Stoffe in ihnen, auferstehen.

III. Von jener Seite her kommt für den Körper der Charakter eines Ganzen, von welcher her es ihm zukommt, zerteilt zu werden. Eine Scheidung in seine Teile aber kommt für den Leib vom Stoffe her, dem es gebührt, Umfang zu haben. Also wird der Charakter eines Ganzen für den Körper ermessen gemäß den Teilen des Stoffes. Wenn also nicht alle Teile ihrem Stoffe nach auferstehen, so ersteht nicht der ganze Körper.

Auf der anderen Seite sind dem Stoffe nach die Teile des Körpers in beständigem Fließen. Wenn also all dieser Stoff, der einmal im Körper war, mit ihm auferstehen soll, so wird dieser entweder von äußerster Dichtigkeit sein oder von ungeheurem Umfange.

Alles, was zur Wahrheit der Natur in einem gehört, kann Stoffteil sein im anderen, der des ersteren Fleisch ißt. Wenn also der ganze Stoff im Körper aufersteht, so wird das, was zur Wahrheit der menschlichen Natur in dem einen gehört, im anderen sich finden; — was unzulässig ist.

b) Ich antworte, der Stoff für sich im einzelnen Menschen habe nur Beziehung zur Auferstehung, insoweit er gehört zur Wahrheit der menschlichen Natur; denn danach hat er Zweckbeziehung zur vernünftigen Seele. Was nun Stoffliches im Menschen ist, hat Beziehung zur menschlichen Natur, nur unter dem Gesichtspunkte der Gattungsnatur. Sollte nun aller Stoff vom Anfange des Lebens im Menschen an bis zum Ende zusammengenommen werden, so würde er den der menschlichen Gattungsnatur gebührenden Umfang übersteigen. Es wird also aller Stoff im Menschen wiederauferstehen, soweit es die Vollendung der Gattungsnatur erfordert, so daß ein vollendeter Mensch dastehen wird; nicht aber aller Stoff, der je im einzelnen Menschen sich fand. Dies nach der dritten, wahrscheinlicheren Meinung.

Die zwei anderen kommen darin überein, daß jede von beiden sagt, Alles, was aus dem Samen selber gezeugt worden, werde auferstehen, auch was den Stoff an sich anbetrifft. Sie unterscheiden sich darin, daß die erste sagt, von dem aus der Nahrung im Menschen Erzeugten werde nichts auferstehen; — die zweite, es werde etwas davon auferstehen, aber nicht Alles.

c) I. Wie mit den anderen Teilen, so verhält es sich auch mit den Haaren. In den anderen Teilen nun erwächst aus der Nahrung einmal ein Wachsen, was zur Wahrheit der menschlichen Natur gehört, mag dies auch ein ganzer besonderer Teil sein, der seine eigene Lage und seinen Umfang hat; — dann erwächst etwas, was nicht zum Wachsen beiträgt, sondern nur das Verlorene ersetzt; was also insoweit nicht etwas Eigenes, Besonderes beiträgt zur Wahrheit der menschlichen Natur. So nun geht es auch mit den Haaren. Augustin aber spricht vom Scheren der Haare. Diese werden mitauferstehen, aber nicht im ganzen stofflichen Umfange der abgeschorten Haare, damit kein ungemessener Umfang sei; sondern was da nicht aufersteht, wird in andere Teile verteilt werden nach dem Ermessen der göttlichen Weisheit; zumal wenn in anderen Teilen etwas mangelt.

II. Die nämlichen Teile können ihrem Stoffe nach betrachtet werden,

je nach dem dieser unter der bestimmenden Gattungsform oder Natur steht; und als der Gattung an sich zugehörig (1. de gener.). Denn der Stoff des Fleisches hat Beziehung zur vernünftigen Seele, nur insoweit er unter solcher (menschlichen) Wesensform steht.

III. Bei dem Stoffe der hier bei uns entstehenden und vergehenden Dinge muß man sich vorstellen, daß der Umfang, soweit er nur unbestimmtes Vermögen für etwas Abgegrenztes ist und nichts thatsächlich Begrenztes, vor dem Eintreten der bestimmenden Wesensform besteht; und somit dem unbestimmten Stoffe angehört. Der thatsächlich begrenzte und danach vollendete Umfang aber kommt zum Stoffe nach dem Eintreten der Form; und somit gehört die Teilung, welche gemäß derartigem Umfange eintritt, dem bestimmenden Wesenscharakter an oder der Gattung als solcher; zumal wenn zum Wesenscharakter der Gattung gehört eine ganz bestimmte Lage der einzelnen Teile, wie dies beim Menschen der Fall ist.

Einundachtzigstes Kapitel.

Über die allgemeine Beschaffenheit der auferstehenden.

Erster Artikel.

Alle erstehen auf im nämlichen Alter männlicher Kraft.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Nichts Vollkommenes und Ehrwürdiges wird, zumal den selbigen, entzogen. „Das Greisenalter aber ist ehrwürdig." Also werden Greise nicht im jugendlichen Alter auferstehen.

II. Das Alter wird berechnet gemäß dem Maße der vergangenen Zeit. Unmöglich aber ist es, daß Jahre, die vergangen sind, nicht vergangen seien. Unmöglich also kann jener, der älter ist, zu einem jüngeren Alter zurückgeführt werden.

III. Was in höherem Grade zur Wahrheit der menschlichen Natur gehörte in einem jeden, muß um so mehr in ihm auferstehen. Je früher aber etwas zuerst in einem Menschen war, desto mehr gehört es zur Wahrheit der menschlichen Natur; denn der menschliche Körper an seinem Ende wird mit einem Weine verglichen, der durch steten Wasserzusatz seine Kraft verloren hat und nicht mehr Wein ist. Sollen also alle im gleichen Alter auferstehen, so müßte dies das Kinderalter sein.

Auf der anderen Seite heißt es Ephes. 4.: „Bis wir alle .... zu einem vollkommenen Manne werden gemäß dem Maße des Alters der Fülle Christi." Christus aber erstand auf im kräftigen Alter, das sich um das dreißigste Lebensjahr herum findet. Zudem wird der Mensch in der höchsten Vollendung seiner Natur auferstehen, d. h. also im kräftigen Mannesalter.

b) Ich antworte, ohne Mangel und Fehler werde die menschliche Natur auferstehen, wie Gott sie ohne Mangel und Fehler gemacht hat. Sie ermangelt aber einmal in etwas, wenn sie noch nicht die natürliche vollendete Kraft erlangt hat; und dann, wenn sie von diesem Höhepunkte abwärts geht. Also weder im Kindes- noch im Greisenalter wird der Mensch auferstehen, sondern als vollkräftiger Mann.

c) I. Wegen der Weisheit in der Seele, die man aus langen Erfahrungen sammelt, wird das Greisenalter geehrt; nicht wegen der Jahre, die ja Ursache von Schwäche sind. In den auserwählten also wird Weisheit sein in der Seele; und nicht wird sein Mangel an Kraft.

II. Nicht auf die Zeit der verflossenen Jahre kommt es hier an, sondern auf den Stand der Vollendung, welcher vermittelst der Jahre erreicht wird. Deshalb sagt man, Adam sei im kräftigen Mannesalter geformt worden; weil er jene Beschaffenheit des Körpers im ersten Augenblicke hatte, die sonst erst eine Folge vieler Jahre ist.

III. Die Kraft der Gattung ist vollendeter im Kinde, weil dieses gewissermaßen wirksamer die Nahrung in sein Fleisch und Blut verwandelt; wie sie auch vollendeter nach dieser Seite hin ist im Samen wie im geformten, vollständigen Menschen. Im kräftigen Mannesalter aber ist die Kraft der Gattung vollendeter, mit Rücksicht auf das, was erzielt worden ist. Daher wird das, was zur Wahrheit der menschlichen Natur gehörte, zu jener Vollendung beim Auferstehen geleitet werden, welche es im kräftigen Mannesalter hatte; und nicht zu jener im Kindesalter, wo die humores noch nicht bis zur letzten Verdauung gelangt sind.

Zweiter Artikel.

Nicht mit derselben Figur oder in derselben Größe werden alle auferstehen.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Wie der Mensch durch den Umfang der Zeitdauer, des Alters, gemessen wird; so auch durch den Umfang der Figur oder der Größe. Jener Umfang wird aber in allen auferstandenen gleich sein; also auch dieser.

II. Nach 2. de anima besteht für alle Dinge, die eine Natur als Maßgabe in sich schließen, eine gewisse Grenze der Größe und des Wachstums. Da nun für alle Menschen die maßgebende Richtschnur in ihrer Natur die eine nämliche ist: die vernünftige Seele; so besteht für alle die gleiche Grenze der Größe und des Wachstums. Und ist hier etwas gegen diese Grenze verfehlt worden, so wird dies in der Auferstehung ausgeglichen werden.

III. Der Umfang in der Figur und Größe des auferstehenden kann nicht durch die natürliche Kraft bemessen werden. Denn so würden jene, welche die natürliche Kraft nicht hatten bis zum kräftigen Alter zu kommen, nicht in diesem auferstehen können, da sie nicht den diesem Alter entsprechenden Umfang hätten. Also wird der Umfang in der Figur und Größe bemessen nach der göttlichen Kraft, die sich immer gleich bleibt; und ebenso ist der Staub gleichmäßig von sich aus geeignet, den Einfluß der wirkenden Kraft Gottes in sich aufzunehmen. Also ist da von keiner Seite her ein Grund für die Verschiedenheit der auferstandenen Körper in Figur und Größe.

Auf der anderen Seite folgt der natürliche Umfang in Figur und Größe der Natur eines jeden einzelnen Menschen als eines einzelnen. In der Auferstehung aber wird der einzelne als einzelner auferstehen. Also wird auch dem angemessen der einzelne Umfang sein.

Die natürliche Natur ersteht auf, um belohnt oder bestraft zu werden. Es wird aber nicht der gleiche Umfang der Herrlichkeit oder des Elends in den auferstandenen sein; also auch nicht der gleiche Umfang der Figur und Größe.

b) Ich antworte; nicht die Gattung allein wird erstehen, sondern der einzelne Mensch als einzelner. Nun hat der Wesenscharakter der menschlichen Gattung wohl eine gewisse Grenze im Umfang der Figur und Größe, die man nicht überschreiten und hinter der man nicht zurückbleiben darf, ohne daß ein natürlicher Mangel und Irrtum da vorhanden sei. Aber es läßt diese Grenze innerhalb ihres Bereichs verschiedene Grade zu. Und jedes Einzelwesen in der menschlichen Natur erlangt innerhalb jener Grenze einen gewissen Grad des Umfangs, sowie dies ihm zukommt; zu diesem Grade gelangt das betreffende Einzelwesen durch das Wachstum, wenn kein Irrtum oder Fehler vorliegt. Dieser Grad nun im einzelnen ist abhängig von dem Verhältnisse der natürlichen Wärme, die austrocknet, zum feuchten Elemente, das ausdehnt; welches nicht in allen das gleiche ist. Ein jeder also wird auferstehen in jenem Umfange, den er gehabt hätte, wenn er gemäß seiner einzelnen Natur zur gesteckten Grenze regelrecht gelangt wäre. Das „zu viel" oder „zu wenig", was fehlerhaft ist, wird entfernt werden.

c) I. Es erstehen alle im nämlichen Alter auf, nicht weil allen die gleiche Zahl Jahre gebührt, sondern weil alle im Stande der Vollendung auferstehen. Vollendet aber kann jemand sein mit einer großen oder mit einer kleinen Figur.

II. Nicht allein der Grenze, welche von der allgemeinen bestimmenden Gattungsform gesteckt wird, entspricht der Umfang des Einzelwesens; sondern auch jener, die vom entsprechenden Stoffe und somit vom Einzelwesen als einzelnem ausgeht.

III. Der Umfang des auferstehenden entspricht weder der herstellenden göttlichen Kraft noch dem Staube; sondern jenem, den das Einzelwesen früher hatte oder der ihm geschuldet war. Das „zu viel" und „zu wenig", wie in den Zwergen, wird die göttliche Kraft bessern.

Dritter Artikel.

Die verschiedenen Geschlechter werden bleiben.

a) Dies wird nicht der Fall sein. Denn:

I. Ephes. 4. heißt es: „Bis wir geworden sind ein vollkommener Mann." Also nur das männliche Geschlecht wird da vertreten sein.

II. Alle Vorsteherschaft wird da verschwinden (Glosse zu 1. Kor. 15. cum evacuaverit). Von Natur aber ist der Mann höher wie die Frau.

III. Etwas Weibliches wird erzeugt auf Grund eines Mangels in der formenden Kraft des Samens und außerhalb der Absicht der Natur. Aller Mangel aber wird dann zur Vollendung geführt werden. Also wird kein Mensch als Frau auferstehen.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (22. de civ. Dei 17.): „Besser

ist die Meinung jener, welche zweifellos festhalten, beide Geschlechter werden auferstehen."

Gott wird wiederherstellen bei der Auferstehung, was Er selbst gemacht hat. Gott selber nun hat das Weib aus der Rippe des Mannes gebildet.

b) Ich antworte: Wie in Anbetracht der menschlichen Einzelwesen jedem Menschen eine besondere bestimmte Figur geschuldet wird, so auch ein bestimmtes Geschlecht. Und dieser Unterschied gehört zudem auch zur Vollendung der Menschengattung, deren verschiedene Abstufungen ausgefüllt werden durch den geschlechtlichen Unterschied. Wie also die Menschen auferstehen werden in verschiedenen Figuren, so in verschiedenen Geschlechtern. Jedoch wird fehlen die Beschämung im Anschauen; denn es wird fehlen die zu Unanständigem anreizende Begierde.

c) I. Das bezieht sich auf die männliche Kraft der Seele in allen.

II. Das Weib ist dem Manne unterthan wegen der Schwäche ihrer Natur in ihr und wegen der Kraft des Geistes und des Körpers im Manne. Diese Mängel fallen dann fort; und wird dann nur sein der Unterschied nach den Verdiensten.

III. Die Zeugung der Frau ist zwar außerhalb der Absicht der besonderen Natur im zeugenden; sie ist aber gemäß der Absicht der Gesamtnatur, welche zur Vollendung der menschlichen Gattung beide Geschlechter verlangt. Also wird da nicht ein Mangel sein auf Grund der Verschiedenheit der Geschlechter.

Vierter Artikel.

Die Auferstehung und das sinnliche Leben.

a) Nach der Auferstehung werden die Menschen ihre Nährkräfte und Zeugungskräfte gebrauchen. Denn:

I. Christus hat nach der Auferstehung gegessen (Joh. ult.). Da also die Auferstehung des Herrn das Muster und Modell der unsrigen ist, werden wir essen und demgemäß auch zeugen.

II. Der Mensch wird auferstehen mit den der Ernährung und Erzeugung dienenden Organen. Also wird er sie auch gebrauchen, da diese Organe sonst zwecklos wären.

III. Der ganze Mensch soll selig werden in Leib und Seele. Die Seligkeit aber besteht im Thätigsein (1 Ethic. 8.). Also werden alle Organe nach der Auferstehung in Thätigkeit sein.

IV. Die Seligkeit umschließt alle Ergötzlichkeiten, da „sie ein durch Ansammlung aller Güter vollkommener Zustand ist" (Boëtius 2. de consol. prosa 2.). Also.

Auf der anderen Seite „werden sie im Himmel weder heiraten noch geheiratet werden" (Matth. 22.). Zudem dient die Zeugung zur Erhaltung der Gattung, da die einzelnen Menschen sterben; — die Ernährung zum Ersatze des Verlorenen und zum Wachstume. Da nun im Himmel nach der Auferstehung die Zahl der vorherbestimmten vollendet sein und jeder den gebührenden Umfang haben wird; — da ferner kein Tod dann besteht und keinerlei Verlust; so wäre der Gebrauch der besagten Kräfte zweck- und nutzlos.

b) Ich antworte, die Auferstehung sei für den Menschen notwendig

für die Erreichung des letzten Endzweckes; nicht für jene erste Seligkeit, die hier im Leben erreicht werden kann und in der Thätigkeit der natürlichen Kräfte besteht. Letztere Thätigkeiten also, um die Natur zu erhalten oder zu entwickeln, bestehen nach der Auferstehung nicht mehr: weder die des sinnlichen Lebens im Menschen noch die Bewegungen der Himmelskörper, von denen die genannten Thätigkeiten des sinnlichen Lebens abhängen. Und somit wird Essen, Trinken, Schlafen, Zeugen da nicht mehr sein; denn das Alles gehört zur ersten, hier auf Erden stattfindenden, Vollendung der menschlichen Natur.

c) I. Jenes Essen war nicht ein Ausdruck des Bedürfnisses, sondern der Macht Christi, damit Er darthäte die Wahrhaftigkeit seiner menschlichen Natur nach der Auferstehung. Ein solcher Beweis aber wird nach der allgemeinen Auferstehung nicht mehr nötig sein.

II. Der Unterschied der Geschlechter bleibt wegen der Vollständigkeit der Natur gemäß der Gattung und im Einzelwesen. Also sind die entsprechenden Organe nicht zwecklos, wenn auch ohne ihre eigentliche Thätigkeit.

III. Jene Thätigkeiten kommen nicht dem Menschen als Menschen zu (10 Ethic. 9.). In ihnen also besteht nicht die Seligkeit des menschlichen Leibes. Der Körper aber wird verherrlicht werden von der überfließenden Seligkeit aus in der Vernunft, gemäß welcher der Mensch eben Mensch ist; und welcher der Körper durchaus unterthan sein wird.

IV. Die körperlichen Ergötzungen sind Arzneien, insoweit dadurch der Überdruß genommen wird; oder Krankheiten, insoweit der Mensch ungeordneterweise daran Freude hat als ob sie wahre Ergötzungen wären; wie jener, der einen verdorbenen Geschmack hat, an Dingen sich ergötzt, die den gesunden nicht ergötzlich sind. Also gehören solche Ergötzungen nicht zur Vollendung der Seligkeit, wie Juden und Sarazenen und einige Häretiker meinen, die, selbst nach der Lehre des Aristoteles, einen verdorbenen Geschmack haben; man nennt sie Chiliasten.

Zweiundachtzigstes Kapitel.

Die Leidensunfähigkeit der erstandenen Leiber der seligen.

Erster Artikel.

Die Körper der heiligen werden leidensunfähig sein.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Auch nach der Auferstehung wird der Mensch begrifflich „ein sinnbegabtes, vernünftiges, sterbliches Wesen sein". Diese Definition bleibt.

II. Die Körper der heiligen werden nach der Auferstehung vermögend sein, eine andere Wesensform zu haben, also zu leiden oder neu bestimmt zu werden. Denn Wesen, die einen gemeinsamen Stoff haben, können in-

einander übergehen; der Stoff nämlich unter der einen Form verliert nicht das Vermögen, unter einer anderen zu stehen. Die Körper der heiligen aber haben mit den Elementen gemeinsam den Stoff; denn von demselben Stoffe aus werden sie wiederhergestellt werden, aus dem sie jetzt sind. Also werden sie im Vermögen sein, von einer anderen Form her bestimmt zu werden, und somit leidensfähig.

III. „Das einander Entgegengesetzte ist dazu da, wechselseitig untereinander zu leiden und einzuwirken" (1. de gener.). Die Körper der heiligen aber sind aus einander Entgegengesetztem (warm und kalt 2c.) zusammengesetzt wie auch jetzt.

IV. Im Körper werden auferstehen das Blut und derartige humores. Aus dem Widerstreite solcher humores untereinander entstehen aber Krankheiten und dergleichen Leiden im Körper.

V. Der Vollendung steht in höherem Grade entgegen ein thatsächlicher Mangel wie ein Mangel dem Vermögen nach. Thatsächliche Mängel aber werden sein im Körper der heiligen; wie z. B. die Wundmale in den heiligen. Und da dies ihrer Seligkeit nichts schadet, so auch nicht die Fähigkeit für solche Mängel.

Auf der anderen Seite ist alles Leidensfähige vergänglich; denn das Leiden entfernt in etwas von der eigenen Substanz. Die Körper der heiligen aber werden unvergänglich sein, nach 1. Kor. 15.: „Gesäet wird Vergängliches, auferstehen wird Unvergängliches." Zudem wird kein Körper stärker sein wie der der heiligen, also kein Körper wird auf ihn einwirken oder ihn dem Leiden und Bestimmtwerden unterwerfen können, nach 1. Kor. 15.: „Gesäet wird in der Schwäche, auferstehen wird es in Kraft." Also werden die Körper der heiligen leidensunfähig sein.

b) Ich antworte, „Leiden" werde 1. genannt alles Empfangen im allgemeinen; sei dies ein Empfangen von etwas, was vollendet, oder von etwas, was verdirbt. Und solches Leiden wird von den heiligen ausgesagt, da ihr Leib Vervollkommnendes empfangen kann. Dann 2. wird „Leiden" genannt „jede Bewegung, die von der Natur absieht (Damasc. 2. de orth. fide 23.)." Und so wird die ungeregelte Bewegung des Herzens „Leidenschaft" genannt, die geregelte als Thätigkeit des Herzens bezeichnet. Denn Alles, was in solcher Weise leidet, wird außerhalb der Grenzen, welche die eigene Wesensform herstellt, hinausgezogen; insofern das von außen Einwirkende sich ähnlich macht das, was von ihm bestimmt wird. Und solches Leiden wird nicht sein in den Körpern der heiligen. Den Grund davon geben verschiedene verschieden an:

1. Einige sagen, die Elemente werden dann bloß der Substanz nach bleiben, so daß alle Eigenschaften, nach denen sie einwirken und leiden, von ihnen fern sein werden. Doch ist dies nicht möglich. Denn diese Eigenschaften gehören zur Vollendung der Elemente, also werden sie in diesen bleiben. Und zudem werden sie unmittelbar von deren, aus Stoff und Form zusammengesetzten, Wesen verursacht.

2. Daher sagen andere, diese Eigenheiten werden bleiben, aber ohne Wirksamkeit sein; insofern die göttliche Kraft solche Wirksamkeit zu gunsten der Erhaltung der menschlichen Leiber hindern wird. Doch dies kann ebenfalls nicht aufrechtgehalten werden. Denn zur körperlichen Zusammensetzung wird verlangt das wechselseitige Einwirken und Leiden der Elemente; und, je nachdem das eine oder das andere vorwiegt im Zusammengesetzten, entstehen verschiedene Komplexionen. Dies aber muß man im Körper der

auferſtandenen annehmen, inſofern da Fleiſch und Knochen und dergleichen Teile ſein werden, denen nicht ein und dieſelbe Komplexion zukommt. Und zudem würde dies nicht heißen, die Leidensunfähigkeit in den Körpern ſelbſt annehmen; es wäre das nur ein Hindernis dafür, daß von außen her nichts auf ſie einwirke, was die göttliche Kraft ja auch hier auf Erden für einen Körper hindern kann.

3. Andere ſagen ſonach, in den Körpern ſelber werde die Natur des fünften Elements ſein, nämlich die Subſtanz der Himmelskörper werde mit in die Zuſammenſetzung gelangen, ſo daß dieſe die Harmonie herſtellen werde zwiſchen den anderen Elementen. Somit würde der Körper in eben der Weiſe unzugänglich ſein für jeden wirkſam verändernden Einfluß von außen her wie dies die Himmelskörper ſind. Doch dies iſt ſchon im erſten Teile widerlegt worden. Es kann gar nicht etwas von der Subſtanz der Himmelskörper als fünftes Element in Zuſammenſetzung kommen mit den irdiſchen Elementen. Zudem iſt es unmöglich, daß eine natürliche Kraft den menſchlichen Körper hinüberführt zum Stande der Herrlichkeit; da der Apoſtel dieſe Veränderung am menſchlichen Körper der Kraft Chriſti zuſchreibt, nach 1. Kor. 15.: „Wie der himmliſche, ſo werden auch die himmliſchen ſein“ und Phil. 3.: „Er wird neugeſtalten den Körper unſerer Niedrigkeit und ihn gleichförmig machen dem Körper ſeiner ſtrahlenden Klarheit gemäß jener thätigen Kraft, vermöge deren Er Alles ſich unterthan machen kann.“ Und ferner kann die Natur der himmliſchen Subſtanz nicht in der Weiſe vorwalten im menſchlichen Körper, daß nicht die Natur der irdiſchen Elemente verbleibe, der da innewohnt die Fähigkeit, thätig wirkſame Eindrücke von außen her zu empfangen, d. i. zu leiden.

4. Deshalb muß man anders ſagen: Jedes Leiden nämlich vollzieht ſich vermittelſt des Sieges der thätig einwirkenden Kraft über das Beſtimmbare, Leidende. Nun kann unmöglich etwas ſiegen über das Gegenüberſtehende, wenn nicht geſchwächt iſt in Letzterem die Gewalt der beſtimmenden eigenen Weſensform über den eigenen beſtimmbaren Stoff; ſoweit wir nämlich von jenem Leiden ſprechen, das von der eigenen Natur *entfernt*. Denn der Stoff wird der einen von zwei einander entgegengeſetzten Kräften nur unterworfen, wenn die Herrſchaft der anderen über ihn gebrochen iſt oder gemindert. Der menſchliche Leib aber wird nach der Auferſtehung in ganz vollendeter Weiſe der vernünftigen Seele unterworfen ſein und ſomit ſeiner beſtimmenden Weſensform; dieſe aber wird Gott unterworfen ſein. Alſo wird im glorreichen Körper keinerlei innerliche Verfaſſung ſein können im Gegenſatze zu jener, kraft deren er ſeitens der Seele vollendet wird. Und demnach werden die glorreichen Körper leidensunfähig ſein.

c) I. Anſelm (Cur Deus homo II. c. 11.) erklärt: „Das *Sterbliche* haben die Philoſophen in die Definition des Menſchen geſetzt, weil ſie nicht meinten, der *ganze* Menſch könne einmal unſterblich ſein;“ denn ſie ſahen den Menſchen nur im Stande der Sterblichkeit.

Oder man kann ſagen: Weil uns oft die innerlichen ſubſtantialen Unterſchiede unbekannt ſind (8 Metaph.), bedienen wir uns äußerlich hervortretender, an ſich nebenſächlicher Unterſcheidungen, damit wir die inneren ſubſtantialen ausdrücken, welche die Urſachen ſind für die äußerlichen. „Sterblich“ alſo ſteht da nicht, weil der Menſch ſeiner inneren Subſtanz nach weſentlich ſterblich ſei; ſondern weil dies, was innerlich Urſache der Sterblichkeit iſt, die Zuſammenſetzung aus einander entgegengeſetzten Elementen nämlich, zum Weſen des Menſchen gehört. Dann aber, nach der Auferſtehung,

wird dies nicht mehr Urſache der Sterblichkeit ſein und zwar wegen des Sieges der Vernunft über den Leib.

II. Es giebt ein gebundenes und ein freies Vermögen; ſowohl wenn von thätig wirkſamen als auch wenn von leidenden, beſtimmbaren Vermögen die Rede iſt. Denn die beſtimmende Form bindet das beſtimmbare Vermögen des Stoffes, indem ſie es zu einem beſtimmten thatſächlichen Sein hinzieht; und danach herrſcht die Form über den Stoff. Weil nun in den vergänglichen Dingen die Form nicht vollkommen den Stoff und deſſen beſtimmbares Vermögen beherrſcht, ſo kann ſie denſelben nicht voll und ganz binden, daß er vermittelſt eines gewiſſen Leidens von einer außenſtehenden wirkſamen Kraft her, nicht zuweilen eine Form zuließe, welche der ihm innewohnenden, ihn beſtimmenden Form entgegen iſt. In den heiligen aber nach der Auferſtehung wird die Seele voll und ganz den Körper beherrſchen. Dieſe Herrſchaft wird nicht ſchwinden können, weil die Seele unveränderlicherweiſe Gott unterworfen ſein wird; was nicht ſtatthatte im Stande der Unſchuld. Es bleibt alſo in jenen Körpern das Vermögen, von einer anderen Form her beſtimmt zu werden; ſoweit es auf das innere Weſen des Vermögens ankommt; aber dieſes Vermögen wird gebunden ſein, ſo daß es niemals thatſächlich einer anderen beſtimmenden Form wird unterliegen, wegen des Sieges der Seele über den Leib.

III. Die Eigenſchaften der Elemente ſind Werkzeuge der Seele (2. de anima); wie z. B. die Wärme des Feuers im ſinnbegabten Körper geregelt wird durch die Kraft der Seele zu dem Zwecke, daß ſie Werkzeug des Nährvermögens ſei. Iſt alſo der haupt- und erſteinwirkende vollkommen Herr über das Werkzeug, ſo geht keine Thätigkeit vom Werkzeuge aus außer nach dem Ermeſſen und der Beſtimmung des haupteinwirkenden. Und ſomit kann von den thätig wirkſamen Eigenſchaften der Elemente im Körper der heiligen nach der Auferſtehung keinerlei Thätigkeit ausgehen gegen den Willen der Seele, welche die Abſicht hat, den Körper zu bewahren.

IV. Nach Auguſtin (ad Consent. ep. 205.) „iſt die göttliche Kraft mächtig genug, von dieſer ſichtbaren und fühlbaren Natur der Körper Eigenſchaften hinwegzunehmen und andere zu laſſen.“ So nahm dem Feuer in dem Ofen der Chaldäer Gott der Herr die Kraft, daß es die drei Knaben brenne, und beließ die Kraft, Holz zu verbrennen. Und ſo wird Gott von dieſen humores hinwegnehmen die Leidensfähigkeit und belaſſen die Natur (ſ. oben).

V. Die Wundmale werden in den heiligen wie in Chriſto keine Mängel ſein, ſondern Beweiſe der höchſten Standhaftigkeit in der Tugend; kraft deren ſie gelitten haben für den Glauben und für die Gerechtigkeit. Dieſe Zeichen werden die Freude vermehren in den heiligen ſelber und in den anderen. Darum ſagt Auguſtin (22. de civ. Dei 10.): „Ich weiß nicht, welche Kraft der Liebe uns hinreißt zu den ſeligen Martyrern, daß wir im Himmel auch jene Wundmale an ihrem Leibe zu ſehen verlangen, welche ſie für den Namen Chriſti erduldet haben. Und wir werden ſie vielleicht ſchauen; denn keine Häßlichkeit wird an denſelben ſein, ſondern Würde und Glanz. Wie eine Schönheit, die nicht körperlich iſt, wird an dieſen Körpern die Tugend erſtrahlen.“ Jedoch, wenn den Martyrern Glieder abgehauen worden ſind, werden ſie nicht ohne dieſe Glieder auferſtehen; denn „nicht ein Haar von ihrem Haupte wird verloren gehen.“

Zweiter Artikel.

Der Grad und die Stufe der Leidensunfähigkeit.

a) Dieselbe ist in allen heiligen gleich. Denn:

I. Zu 1. Kor. 15. sagt die Glosse: „Gleichmäßig haben dies alle, daß sie nicht leiden können."

II. Die Leidensunfähigkeit ist bloße Leugnung. Darin aber besteht kein verschiedener Grad.

III. Weißer wird etwas genannt, was weniger unvermischt ist mit dem Schwarzen. In keinem glorreichen Körper aber ist etwas von Leidensfähigkeit zugemischt.

Auf der anderen Seite muß der Grad des Lohnes dem Grade der Verdienste entsprechen. Die Leidensunfähigkeit aber ist eine Belohnung. Also giebt es da verschiedene Grade. Zudem richtet sich nach der Leidensunfähigkeit die Gabe der hellen Klarheit, die nicht in allen gleich sein wird, nach 1. Kor. 15.

b) Ich antworte: Wird die Leidensunfähigkeit an sich betrachtet, so ist sie in allen gleich; denn sie ist da eben nur Leugnung der Leidensfähigkeit. Wird sie aber gemäß und in ihrer Ursache betrachtet, so ist sie in dem einen größer wie im anderen. Denn der eine genießt vollkommener der göttlichen Anschauung wie der andere; von da her aber kommt die Herrschaft der Seele über den Leib, daß die Seele unabänderlich und unbeweglich Gottes genießt.

c) I. Das betrifft die Leidensunfähigkeit an sich.

II. Die Leugnungen und Mängel lassen ein Mehr und Minder zu gemäß ihren Ursachen; wie ein Ort finsterer ist, der mehr und größere Hindernisse für das Licht hat.

III. Es kann etwas ein „Mehr" zulassen; nicht allein wegen der Entfernung vom Gegensatze, sondern auch wegen größerer Annäherung an den vollendenden Abschluß; wie in dieser Weise das Licht ein größeres wird. Und danach ist die Leidensunfähigkeit größer im einen wie im anderen; wenn auch in keinem Leidensfähigkeit ist.

Dritter Artikel.

Die Sinne sind thätig in den glorreichen Körpern.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. „Sinnlich empfinden" bedeutet gewissermaßen „leiden" (I. de anima).

II. Die natürliche Änderung (im betreffenden Sinnesorgan) geht vorher der Änderung im Sinne und seiner Thätigkeit. Die glorreichen Körper aber lassen erstere als ein Leiden nicht zu.

III. Die Thätigkeit der Sinne bedeutet immer ein neues Urteil. Da aber wird keinerlei neues Urteil sein; „die Gedanken werden da nicht mehr davon fliegen" (Aug.).

IV. Wenn die Seele recht aufmerksam auf das Thätigsein des einen

Vermögens achtgiebt, mindert sich die Anspannung im Thätigsein des anderen. Im höchsten Grade angespannt aber wird dann sein die Thätigkeit der Vernunft, die Gott schauen wird. Also wird kein Sinn thätig sein.

Auf der anderen Seite heißt es Apok. 1.: „Es wird Ihn schauen jedes Auge."

Zudem „wird das Beseelte vom Unbeseelten unterschieden durch den Sinn und die Bewegung" (1. de anima). Es wird aber der Thatsächlichkeit nach Bewegung sein, nach Sap. 3.: „Wie Feuerfunken im trockenen Schilfe werden sie wandeln."

b) Ich antworte, eine gewisse Thätigkeit des Sinnes nehmen alle an. Sonst wäre das körperliche Leben nach der Auferstehung mehr ein Schlaf wie ein Wachen. Dies aber kommt jenem Stande der Vollendung nicht zu; denn im Schlafe ist der sinnliche Körper nicht in der letzten äußersten Thatsächlichkeit des Lebens, so daß der Schlaf genannt wird: „ein halbes Leben" (1 Ethic. 13.).

Jedoch bestehen verschiedene Ansichten über die Art und Weise der Thätigkeit der Sinne.

1. Die einen sagen, die glorreichen Körper würden gar keinen fremden Eindruck von außen her empfangen; noch weniger wie die Himmelskörper. Denn es werde da nicht sein ein Empfangen irgend eines formenden Sinnenbildes; vielmehr werde der glorreiche Körper solche nach außen senden. Das kann aber nicht sein. Denn die Natur der Sinnesthätigkeit bleibt dieselbe. Dies jedoch ist die Natur des Sinnes, daß er ein empfangendes bildsames Vermögen ist (II. de anima). Somit wäre, wenn die heiligen sinnlich thätig sein würden, nur indem sie Sinnenbilder wirksam nach außen ausstrahlten und nicht solche Formen in sich empfingen, in ihnen nicht wirkliche Sinnesthätigkeit; sondern Gott hätte ihnen eine eigene besondere Kraft gegeben, die wesentlich verschieden wäre von unseren Sinnen. Wie nämlich der Stoff niemals bestimmende Form wird, so kann ein von Natur empfangendes Vermögen niemals ein von Natur wirksam thätiges sein.

2. Deshalb meinen andere, die sinnliche Thätigkeit würde nach der Auferstehung nicht statthaben auf Grund des Einflusses von äußeren sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen her; sondern durch den Ausfluß seitens der höheren Kräfte. Wie nämlich jetzt die höheren vernünftigen Kräfte empfangen von den niederen, so wird dann das Gegenteil stattfinden. Aber dies hieße nicht in Wirklichkeit sinnlich empfinden. Denn jedes empfangende Vermögen hat von Natur den ihm entsprechenden Gegenstand. Da nun der eigentliche Gegenstand des äußeren Sinnes das sinnlich Wahrnehmbare außerhalb der Seele ist und nicht eine Vorstellung etwa in der Vernunft oder in der Einbildungskraft, wie dies bei den wahnsinnigen der Fall ist, so wäre dies nicht thatsächlich ein Empfinden.

3. Deshalb muß man sagen, die Thätigkeit der Sinne wird sich vollziehen nach der Auferstehung vermittelst der Aufnahme von sinnlich wahrnehmbaren Eindrücken, die von den Dingen außen kommen. Dabei ist jedoch zu berücksichtigen, daß die Sinnesorgane von den Dingen außen eine Änderung erleiden: 1. dem natürlichen oder stofflichen Eindrucke nach; insoweit nämlich das stoffliche Organ in Übereinstimmung gesetzt wird mit dem Stoffe außen, wie die Hand warm wird durch die Berührung eines warmen Gegenstandes oder wohlriechend durch die Berührung mit etwas Wohlriechendem; — 2. dem geistigen Eindrucke nach; wie die Pupille in sich aufnimmt das Bild der Weiße außen und doch nicht weiß wird. Die erste

Änderung nun verursacht nicht, an und für sich, die Sinnesthätigkeit; denn der Sinn nimmt seiner Natur nach die stofflichen Eindrücke und Bilder auf ohne Stoff, d. h. er läßt draußen das stoffliche Sein, was sie außerhalb der Seele haben (2. de anima). Dieser erstgenannte Einfluß aber nur verändert die (stoffliche) Natur des aufnehmenden Vermögens; denn danach wird der Gegenstand als stofflicher dem Organe eingedrückt. Er also findet nicht statt nach der Auferstehung; wohl aber der zweite, welcher an und für sich macht, daß der Sinn thatsächlich als Sinn thätig ist und nicht eine Änderung hervorbringt in der (stofflichen) Natur des aufnehmenden Sinnesorgans.

c) I. In dieser sinnlichen Thätigkeit nach der Auferstehung handelt es sich um geistige Eindrücke, die nur vollendende Kraft haben und keinerlei Leiden d. h. keinerlei Entfernen von der Natur der Substanz verursachen.

II. Alles empfangende oder bestimmbare Vermögen berücksichtigt in seiner Weise das Einwirken des thätig wirksamen Princips. Die glorreichen Körper nun sind nicht mehr fähig, eine Änderung in ihrer stofflichen Natur zu erleiden; also ist da nur eine geistige Änderung, wie oben gesagt. So wird auch die Luft durch die Farbe, die sie in sich aufnimmt, nicht in ihrem natürlich-stofflichen Sein verändert; sondern sie nimmt nur eine Änderung auf nach dem geistigen Sein.

III. Es wird bei dem neuen Empfangen eines Sinnesbildes im Sinnesorgan ein neues Urteil des Gemeinsinnes stattfinden; aber nicht ein neues Urteil der Vernunft, wie dies in jenem der Fall ist, der etwas sieht was er vorher nicht wußte. Das Wort Augustins gilt von dem vernünftigen Teile.

IV. Wenn das Eine der maßgebende Grund des Anderen ist, dann hindert die Beschäftigung der Seele mit Einem nicht die mit dem Anderen; wie der Arzt, der den Urin sieht, nicht minder sondern vielmehr in höherem Grade erwägt die Regeln seiner Kunst über die Farben des Urin. Da nun von den heiligen Gott aufgefaßt wird als der maßgebende Grund von Allem, was von ihnen erkannt oder gewirkt wird; so hindert die Beschäftigung mit dem sinnlich Wahrnehmbaren in den heiligen keineswegs die Anschauung Gottes oder umgekehrt.

Zudem werden in den heiligen alle Vermögen in höchster Vollendung sein, so daß das eine in höchstmöglicher Anspannung wirken kann, ohne damit ein Hindernis zu bereiten für die Wirksamkeit einer anderen. Hier aber hat das eine Vermögen für seine Thätigkeit das andere notwendig; und ist somit das eine recht angespannt, so taugt das andere nichts.

Vierter Artikel.

Alle Sinne sind nach der Auferstehung bei den heiligen in Thätigkeit.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Der Tastsinn wird ein thätiger vermöge des Einflusses, den der sinnliche Körper von einem außen befindlichen Körper erhält, insoweit in letzterem vorherrscht eine jener wirksamen oder zum Empfangen geeigneten Eigenschaften, welche der Tastsinn unterscheidet. Ein solcher den Stoff verändernder Einfluß aber, wie Warm- oder Kaltwerden, kann in den glorreichen Körpern nicht mehr sein.

II. Der Geschmack dient der Nährkraft; die aber dann nicht mehr thätig sein wird.

III. Der Geruch setzt ein gewisses Verderbtsein oder Vergehen voraus; denn das Riechende wird nur empfunden vermittelst eines gewissen Ausströmens von Dunst, was von einer Auflösung kommt. Nichts aber wird vergehen nach der Auferstehung.

IV. Das Gehör dient dem Unterrichte; der dann nicht mehr stattfinden wird, wann die ewige Weisheit selbst man schauen wird.

V. Das Sehen vollzieht sich dadurch, daß das Bild des gesehenen Gegenstandes in der Pupille aufgenommen wird. Dies aber ist bei den glorreichen Körpern nicht möglich, die in aller Klarheit strahlen werden, die Pupille einbegriffen; wie ja auch ein Spiegel, den man direkt dem Sonnenstrahle entgegenhält, nicht widerstrahlt die Gestalt des gegenüber befindlichen Gegenstandes. Also wird das Sehen da nicht sein.

VI. Nach den Kennern der Perspektive wird Alles, was man sieht, unter einem Winkel gesehen. Dies kommt aber den glorreichen Körpern nicht zu. Denn dieser Winkel muß im gebührenden Verhältnisse stehen zur Entfernung des gesehenen Gegenstandes, so daß, wer mehr fernsteht, minder, weil unter einem geringeren Winkel, sieht. Also würde der heilige nicht weiter in die Ferne sehen können, er würde ebenso abhängig sein von der Entfernung des Gegenstandes, wie jetzt wir es sind; — was absurd erscheint.

Auf der anderen Seite ist das mit dem Thätigsein verbundene Vermögen vollendeter wie das bloße Vermögen. Die menschliche Natur aber wird in den heiligen in höchster Vollendung sein.

Näher stehen der Seele die Sinnesvermögen wie der Körper. Der letztere aber wird seine Belohnung erhalten. Also werden auch, je nach den Verdiensten der Seele, alle Sinne belohnt oder bestraft werden; somit Ergötzen haben oder Schmerz.

b) Ich antworte, nach den einen werden nur zwei Sinne nach der Auferstehung in Thätigkeit sein: das Gefühl und das Gesicht; — die übrigen werden, weil der Gegenstand sowohl wie die Vermittlung mit demselben fehlt, der Thätigkeit ermangeln und somit nur zur Vollständigkeit der Natur und zum Lobpreise der Weisheit des Schöpfers dienen. Doch dies scheint nicht wahr. Denn beim Sehen ist ebenso die Luft Vermittlung wie beim Hören und Riechen (2. de anima); und der Geschmack ist ein gewisses Gefühl oder gewissermaßen ein Tasten. Auch der Gegenstand des Geruches wird da sein, singt ja doch die Kirche, daß überaus großen Wohlduft verbreiten werden die Körper der heiligen. Tönender Lobpreis wird da sein, weshalb die Glosse zu Ps. 149. sagt: „Herz und Zunge werden nicht aufhören, Gott zu preisen.“ Es muß demnach mit den anderen gesagt werden, daß alle Sinne dann thätig sein werden. Nur wird der Geschmack von keiner Speise her einen verändernden Einfluß erfahren oder von einem Tranke her; die Zunge wird jedoch vielleicht thatsächlich richten können über den verschiedenen Geschmack vermöge einer zu ihr hinzutretenden und ändernden Feuchtigkeit.

c) I. Jene Eigenschaften, die der Tastsinn wahrnimmt, sind diejenigen, aus welchen der sinnliche Körper hier entsteht. Also durch die dem Tastsinne zugänglichen Eigenschaften ist der sinnliche Körper gemäß dem gegenwärtigen Leben von Natur geeignet, natürlichen und geistigen Einfluß zu erleiden vom Gegenstande des Tastsinnes. Der natürliche oder stofflich

verändernde Einfluß aber verhält sich zur Thätigkeit des Tastens oder Fühlens, die durch den geistig verändernden Einfluß hergestellt wird, nur wie etwas Äußerliches; nicht wie etwas zum Wesen dieser Thätigkeit Erfordertes. In den glorreichen Körpern also, die keinerlei stofflich verändernden Einfluß erleiden können, wird von seiten der dem Tastsinne ausgesetzten Eigenschaften nur der geistig verändernde Einfluß statthaben. So konnte auch den Leib Adams vor der Sünde das Feuer nicht brennen, das Schwert nicht durchschneiden; und doch hätte er dies Alles gefühlt.

II. Oben beantwortet.

III. Manche nehmen an, der Geruch sei nur ein gewisses Ausdünsten. Doch das kann nicht sein. Denn die Geier fliegen von den entferntesten Stellen aus auf die Leichen zu, weil sie deren Geruch wahrgenommen; und doch, möchte auch die ganze Leiche sich in Dunst auflösen, könnte der Dunst nicht so weit gelangen. Demnach beeinflußt der Geruch eines Gegenstandes bisweilen das Geruchsorgan und die Vermittlung, das Dazwischenliegende, dafür geistig ohne irgend ein Ausdünsten, was bis zum Geruchsorgane gelangte. Daß aber ein solches Ausdünsten beim Gegenstande des Geruchs stattfindet, dies kommt daher, daß der Geruch in den Körpern mit Feuchtigkeit benetzt ist; und so muß diese Feuchtigkeit zuerst sich auflösen, ehe der Körper von sich aus thatsächlich riechbar wird; wenn es auch nicht, damit der Geruch wahrgenommen werde, erfordert ist, daß das Ausdünsten selber das Geruchsorgan erreicht. In den glorreichen Körpern aber wird der Wohlduft in seiner letzten Vollendung sein und nicht im mindesten durch Feuchtigkeit zurückgedrängt, so daß er geistig auf das Geruchsorgan einfließen wird, wie jetzt das Ausdünsten es macht. Und so wird auch der Geruchssinn selber in den heiligen durch keine Feuchtigkeit beengt sein; und der selige wird nicht nur den scharfen Duft unterscheiden wie wir dies jetzt thun, weil das Gehirn zu feucht ist, sondern auch die geringsten Unterschiede im Dufte.

IV. In der ewigen Heimat wird volltönender Lobpreis sein (wenn auch andere anders sagen), aber es wird nur geistig verändernden Einfluß das Gehörsorgan der heiligen erleiden. Dies wird nicht den Zweck des Unterrichts haben, sondern den Zweck, daß der Sinn vollendet sei und in vollendeter Weise sich ergötze (vgl. 2. d. 2. q. 2., art. 2. ad V.).

V. Daß in einem Spiegel, den man dem Sonnenstrahle direkt entgegenhält, die Form des gegenüber befindlichen Körpers nicht erscheint, kommt nicht daher, daß ein Hindernis besteht für die Aufnahme der Form, sondern weil das Wiederstrahlen, die reverberatio, gehindert ist. Denn damit die betreffende Form im Spiegel erscheine, muß das Licht auf einen dunklen Körper treffen und von da zurückgestrahlt werden, weshalb ja Blei oder Zink zum Spiegel hinzugefügt wird. Dieses Dunkle aber entfernt der Sonnenstrahl, so daß die Form nicht erscheinen kann. Also der hohe Grad des Lichts hindert an sich nicht den geistig verändernden Einfluß der farbigen Form, wenn nur im Bereiche der Natur des Durchscheinenden geblieben wird. So mag die Luft so viel erleuchtet sein wie sie wolle, sie kann immer mehr das Sehen vermitteln; und je mehr sie durchleuchtet ist, desto klarer sieht man, wenn nicht die Schwachheit der Sehkraft ein Hindernis ist. Die helle Klarheit des glorreichen Körpers nimmt nun nicht fort das Durchscheinende von der Pupille, denn die Herrlichkeit hebt nicht auf die Natur. Und somit trägt die helle Klarheit der Pupille zur Schärfe des Sehens vielmehr bei, wie daß sie einen Mangel begründete.

VI. Je vollkommener der Sinn ist, eines desto geringeren verändernden Einflusses bedarf es, damit er seinen Gegenstand erfasse. Je geringer aber der Winkel ist, unter dem gesehen wird, desto geringer ist der verändernde Einfluß. Ist also das Gesicht stärker, so kann dasselbe aus größerer Entfernung sehen, wie ein Gesicht, das schwächer ist; denn je entfernter der Gegenstand, desto geringer der Winkel, unter dem er gesehen wird. Da also das Auge der seligen in höchster Vollkommenheit sein wird, so wird es eines höchst geringen verändernden Einflusses bedürfen; und somit wird es unter einem höchst geringen Winkel, sonach also höchst Entferntes sehen.

Dreiundachtzigstes Kapitel.

Über die Feinheit oder Durchdringbarkeit der Körper (subtilitas).

Erster Artikel.

Die Durchdringbarkeit oder Feinheit ist eine Gabe des glorreichen Körpers.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Gaben der Herrlichkeit übersteigen alles in der Natur Gegebene. Also wären die glorreichen Körper feiner wie Luft, wenn sie durchdringbar wären; was die Häresie ist, welche Gregor in Konstantinopel bekämpft hat (14. moral. 29.).

II. Wie Wärme und Kälte, so ist die Feinheit eine gewisse Eigenschaft der Elemente. Die Wärme und Kälte aber erhalten in den glorreichen Körpern keinen höheren Grad wie jetzt; also auch nicht die Feinheit.

III. Die Feinheit oder Durchdringbarkeit findet sich in den Körpern mit Rücksicht auf den geringeren Stoff in selben unter gleichem Umfange; so daß Feuer durchdringbarer ist wie Luft, diese durchdringbarer wie Wasser und dieses wieder die Erde darin überragt. In den glorreichen Körpern aber wird so viel Stoff sein wie jetzt.

Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 15.: „Sinnliches wird gesäet, Geistiges steht auf." Geistiges aber ist weit feiner und durchdringender wie Körperliches.

Je feiner die Körper sind, desto höher stehen sie. Die glorreichen Körper aber stehen am höchsten; also sind sie im höchsten Grade fein.

b) Ich antworte, „fein" werde etwas genannt von der Kraft her durchzudringen, so daß Aristoteles sagt (2. de gener.): „Das Feine füllt an mit seinen Teilen und mit den Teilen seiner Teile."

Daß aber ein Körper solch durchdringende Kraft hat, kommt von zweierlei her: 1. von seiten des geringen Umfanges, zumal nach der Tiefe und Breite hin, nicht nach der Länge; denn das Durchdringen vollzieht sich nach der Tiefe zu, so daß die Länge dem Durchdringen nicht ent-

gegenſteht; — 2. von ſeiten des wenigen Stoffes; und weil, wo wenig Stoff iſt, die beſtimmende Form mehr Herrſchaft gewinnt, deshalb iſt der Name „Feinheit“ oder Subtilität übertragen worden auf jene Körper, welche voll und ganz von ihrer Weſensform beherrſcht werden; wie wir der Sonne, dem Monde u. dgl. ſolche durchdringende Kraft oder Feinheit zuſchreiben oder wie man auch von der Feinheit des Goldes ſpricht, inſoweit es in vollkommenſter Weiſe dem Sein und der Kraft ſeiner Gattung gemäß vollendet iſt. Und weil die unkörperlichen Weſen keinen Stoff haben, ſo heißen ſie „fein“ auf Grund ihrer Kraft und nicht auf Grund ihrer Subſtanz. So wird eine Vernunft „fein“ oder ſcharf genannt, wenn ſie durchdringt bis in das Innerſte eines Dinges und deſſen inneren Principien und verborgenen Eigenſchaften erkennt; und ein Auge wird „fein“ genannt, welches das Geringſte wahrnehmen kann.

Danach alſo haben 1. einige Häretiker (Aug. 13. de civ. Dei 12.) den glorreichen Körpern Feinheit zugeſchrieben in der Weiſe wo ein reiner Geiſt dies iſt, und haben geſagt, die Körper würden in der Auferſtehung zu Geiſtern; ſo daß darum der Apoſtel von geiſtigen Körpern ſpreche (1. Kor. 14.). Doch das iſt nicht möglich. Denn a) kann kein Körper zu einem Geiſte werden, wie Waſſer zu Dampf wird, weil es nicht den Stoff mit dem Geiſte gemeinſam hat; wie auch Boëtius ſagt (de duabus naturis); — b) würde dann nicht der Menſch auferſtehen, der doch aus Leib und Seele beſteht; — c) würde der Apoſtel, wäre er ſo zu verſtehen, aus demſelben Grunde die Körper als ſinnliche bezeichnen; weil ſie nämlich zu einer ſinnlichen Seele geworden wären.

2. Deshalb ſagten andere Häretiker, die Körper würden Körper bleiben; jedoch ſo fein werden wie feinſte Luft oder Äther (vgl. Gregor l. c.). Doch dies iſt wieder falſch. Denn der Herr ließ ſeinen Leib betaſten nach der Auferſtehung, der doch im höchſten Grade „fein“ geweſen ſein muß. Zudem wird der menſchliche Leib nach der Auferſtehung „Fleiſch und Knochen haben, wie Chriſtus dies hatte“ (Luk. ult. 39.); weshalb Job (19.) ſagt: „In meinem Fleiſche werde ich meinen Heiland ſehen.“ Fleiſch und Knochen aber vertragen nicht die vorbeſagte Verdünnung des Stoffes.

3. Vielmehr werden die glorreichen Körper „fein“ genannt wegen der vollſtändigſten Vollendung des Körpers. Nicht aber wird dieſe Vollendung von Zumiſchung himmliſcher Sternenſubſtanz (des fünften Elements) zum Körper ſtammen. Denn a) kann nichts von dieſer Subſtanz in Zuſammenſetzung kommen mit den irdiſchen Elementen (ſ. oben); — b) könnte man nicht verſtehen, warum dieſes himmliſche Element dann in höherem Grade herrſchen ſollte über den Stoff der irdiſchen Elemente als jetzt; es müßte denn angenommen werden, daß dann in den menſchlichen Körpern mehr von der himmliſchen Subſtanz dem Umfange nach ſei wie von der irdiſchen, was zur Folge hätte, daß die Körper nicht in der gleichen Figur und Größe auferſtehen würden; oder daß vermindert würde im ſelben Maße die Menge und der Umfang des irdiſchen Stoffes, was der Vollſtändigkeit des auferſtandenen Leibes entgegen wäre; oder daß die Kraft der himmliſchen Sternenſubſtanz mitgeteilt würde den Eigenſchaften der natürlichen Elemente und ſo die Herrſchaft hätte über den Leib, was zur Folge haben würde, daß eine natürliche Kraft den Körper zu einem glorreichen mache.

Beſſer und wahrer iſt es deshalb, den Grund der Vorherrſchaft der glorreichen Seele über den Leib in der Seele ſelbſt zu ſehen, weil ſie Gott

ſchaut und deshalb der Körper ihr voll und ganz unterworfen iſt, darum alſo dieſen Körpern die „Feinheit“ zuzuſchreiben. Die erſte Unterthänigkeit aber des Leibes unter die Seele iſt die, daß er als Stoff unterthan iſt der Weſensform und ſomit am einen und ſelben Weſenscharakter der Gattung teilnimmt; — die zweite, daß der Körper für die anderen Werke der Seele dieſer vollſtändig dient, ſoweit die Seele ihn in Bewegung ſetzt. Der erſte Grund der Geiſtigkeit im Körper nun iſt ſeine „Feinheit“; dann ſeine „Behendigkeit“ (agilitas) und ſo weiter die übrigen Gaben der Herrlichkeit. Der Apoſtel berührte ſomit, indem er den glorreichen Körper einen geiſtigen nennt, die Gabe der „Feinheit“ oder subtilitas, wie Gregor (14. moral. 19.) ſchreibt: „Der glorreiche Leib wird fein genannt wegen der Wirkung der geiſtigen Macht.“

c) Damit beantwortet: denn die Einwürfe ſprechen von einer Feinheit, welche auf der Verdünnung des Stoffes beruht.

Zweiter Artikel.

Auf Grund der „Feinheit“ kann ein glorreicher Körper nicht zugleich am ſelben Orte ſein mit einem nichtglorreichen.

a) Dagegen ſpricht Folgendes:

I. Nach Phil. 3. „wird Chriſtus neugeſtalten den Körper unſerer Niedrigkeit und gleichförmig machen dem Körper ſeiner hellſtrahlenden Klarheit.“ Der glorreiche Körper des Herrn aber konnte zugleich am ſelben Orte ſein mit einem nicht-glorreichen, da ja Chriſtus durch verſchloſſene Thüren zu ſeinen Jüngern eintrat (Joh. 20.).

II. Die glorreichen Körper werden höher ſtehen wie alle anderen Körper. Manche Körper aber können jetzt bereits auf Grund der Reinheit ihres Seins mit anderen Körpern zugleich am ſelben Orte ſein, wie die Sonnenſtrahlen.

III. Ein Himmelskörper kann nicht der Subſtanz nach zerteilt werden, ſo daß Job (37, 18.) ſagt: „Die Himmel ſind wie aus feſtem Erz gegoſſen.“ Kann alſo der glorreiche Körper nicht zugleich mit einem anderen ſein, ſo wird er nie in den Centralhimmelskörper, in den Feuerhimmel, aufſteigen können, was falſch iſt.

IV. Es könnte der glorreiche Körper ſonſt durch einen anderen gehindert werden in ſeiner Bewegung oder er könnte auch eingeſchloſſen werden; was nicht geſchehen kann.

V. Wie ſich der Punkt zum Punkte verhält, ſo verhält ſich die Linie zur Linie, die Oberfläche zur Oberfläche, der Körper zum Körper. Zwei Punkte aber können zugleich ſein, wie wenn zwei Linien ſich berühren; und ähnlich iſt es mit zwei Linien, wenn zwei Oberflächen ſich berühren; und mit den Oberflächen, wenn zwei Körper ſich berühren; — denn „es berühren ſich jene Dinge, deren äußerſte Grenzen zugleich ſind“ (6 Physic.). Alſo iſt es nicht gegen die Natur des Körpers, daß er nicht mit einem anderen Körper zugleich an ein und demſelben Orte ſein könnte. Was aber auch immer an Würde des Seins in einem Körper, der Natur nach, gefunden wird, dies Alles muß dem glorreichen Körper zugeſchrieben werden. Alſo wird der glorreiche Körper es auf Grund ſeiner „Feinheit“ an ſich haben, zugleich mit nicht-glorreichen am ſelben Orte zu ſein.

Auf der anderen Seite schreibt Boëtius (de Trin. in princ.): „In der Zahl macht einen Unterschied die Mannigfaltigkeit der hinzutretenden Eigenschaften. Drei Menschen nämlich sind voneinander getrennt weder durch die Art noch durch die Gattung, sondern durch das dazu Hinzutretende. Denn wenn wir auch von allem Übrigen absehen, so ist doch schon der Ort für jedes Ding ein verschiedener und können wir ihn uns durchaus nicht als ein und denselben vorstellen.“ Nimmt man also an, es seien zwei Körper an ein und demselben Orte, so bildeten sie einen Körper.

Die glorreichen Körper haben mehr Verwandtschaft mit dem Orte wie die reinen Geister. Letztere aber könnten, wie manche sagen, nicht der Zahl nach unterschieden werden, wenn sie nicht in verschiedenen Orten wären; und deshalb nehmen sie an, die reinen Geister müßten je an einem Orte sein und hätten somit vor der Welt nicht geschaffen werden können. Also können um so weniger zwei Körper an ein und demselben Orte zugleich sein.

b) Ich antworte, um behaupten zu können, kraft der „Feinheit“ könne der glorreiche Körper zugleich mit einem nicht-glorreichen an ein und demselben Orte sein, müsse man voraussetzen, die „Feinheit“ nehme dasjenige hinweg, was jetzt es hindert, daß zwei Körper zugleich am selben Orte seien. Deshalb sagen die einen, der körperliche Umfang hindere es jetzt, daß der eine Körper zugleich mit dem anderen am selben Orte sei, weil er vermittelst dieses körperlichen Umfanges den Ort anfülle; und diesen körperlichen Umfang also nehme fort die Gabe der „Feinheit“. Doch dies ist unmöglich aus zwei Gründen. 1. Jener körperliche Umfang, den die Gabe der „Feinheit“ fortnimmt, ist ein Fehler oder Mangel am Körper, so daß da der Stoff nicht voll und ganz von der Wesensform beherrscht wird. Daß aber der Körper seinen Ort anfüllt, das hat er von jenem Stoffe aus, der zur Vollständigkeit seiner Natur gehört und nicht auf Grund eines Mangels; und all das, was, sei es von seiten der Form oder des Stoffes zur Vollständigkeit der Natur gehört, wird auferstehen. Es füllt nämlich Jenes allein nicht den Ort an, bei dessen Anwesenheit im Orte dieser trotzdem leer bleibt. „Leer“ aber ist nach 4 Physic. „ein Ort, der von keinem sinnlich wahrnehmbaren Körper angefüllt ist“. Da nun „sinnlich wahrnehmbar“ ist, was aus Stoff und Form und kraft der Natur hinzutretender Eigenschaften besteht, was ja Alles zur Vollständigkeit der Natur gehört; und da zudem der glorreiche Körper auch dem Tastsinne zugänglich sein wird (Luk. ult.), insofern weder das Warme noch das Kalte und dergleichen Eigenschaften, weder Stoff noch Form da mangeln wird, so wird derselbe trotz der Gabe der „Feinheit“ den Ort anfüllen; denn eine Thorheit wäre es zu sagen, der Ort, wo ein glorreicher Körper ist, sei leer.

2. Die Miteristenz eines Körpers am selben Orte hindern will aber mehr heißen wie den Ort anfüllen. Denn setzen wir voraus, es gäbe einen Umfang, der von allem Stoffe frei wäre, so würde ein solcher nicht einen Ort anfüllen. Deshalb definieren manche das „Leere“ als einen Ort, in welchem ein Umfang sich findet ohne irgend welchen sinnlich wahrnehmbaren Körper. Und trotzdem würde ein solcher Umfang es hindern, daß er nicht zugleich sei mit einem anderen Körper an dem einen selben Orte (4 Physic.) Deshalb hält es Aristoteles für unzukömmlich, daß ein mathematischer Körper, der eben nichts Anderes ist wie ein körperloser Umfang, zugleich sei mit einem anderen sinnlich wahrnehmbaren natürlichen Körper. Zugegeben also auch daß die Gabe der „Feinheit“ dem Körper es nehme, einen Ort anzufüllen, so würde trotzdem noch nicht folgen, daß ein solcher Körper mit

einem anderen zugleich am selben Orte sei, denn es bliebe der reine Umfang; und wird das fortgenommen, was weniger bedeutet, so ist damit nicht das entfernt, was sich weiter erstreckt und mehr bedeutet.

In keiner Weise also entfernt die Gabe der „Feinheit" vom glorreichen Körper dasjenige, was da hindert, daß unser Körper nicht mit einem anderen zugleich am selben Orte sein kann. Nichts nämlich kann hindern, daß nicht ein Körper mit dem anderen am selben Orte seine Lage habe, außer Jenes, was eine verschiedene Lage verlangt. Denn nichts hindert, daß etwas Ein und dasselbe ist, wie Jenes, was Ursache der Verschiedenheit ist. Diesen Unterschied aber in der Lage verlangt nicht eine gewisse bloße Eigenschaft; denn nicht auf Grund einer beliebigen Eigenschaft gebührt dem Körper eine Lage. Also mag auch vom Körper entfernt werden das Warme oder Kalte, das Schwere oder Leichte, so bleibt noch immer die Notwendigkeit besagten Unterschiedes (4 Physic.); wie dies selbstverständlich ist. Ähnlich wie keine solche Eigenschaft kann auch nicht der Stoff seinem Wesen nach die Notwendigkeit des fraglichen Unterschiedes herbeiführen; denn dem Stoffe kommt es erst zu, eine bestimmte Lage zu haben, vermittelst des Umfanges. Und ebenso hat die Form von sich aus keine bestimmte Lage, sondern nur auf Grund des Stoffes.

Also bleibt nur dieses Eine übrig, daß die Notwendigkeit für den Unterschied zweier Körper in der Lage von der Natur des Umfanges ausgeht, dem seiner Natur nach es entspricht, eine Lage zu haben. Denn er wird definiert als „eine Größe, die eine Lage hat". Nur im Umfange allein liegt somit der Grund für die Unterscheidung verschiedener Orte für verschiedene Körper. Nehmen wir nämlich eine körperlose, mathematische Linie an, so muß, bestehen zwei Linien oder zwei Teile der einen Linie, eine Verschiedenheit in der Lage vorausgesetzt werden. Sonst würde die eine Linie zur anderen hinzugefügt keine größere Linie herstellen; was gegen den gefunden Sinn ist. Und ähnlich ist es mit den mathematischen Oberflächen und Körpern. Und weil dem Stoffe untersteht der Umfang und ihm so eine bestimmte Lage gebührt, so leitet sich die besagte Notwendigkeit auch auf allen Stoff ab, der eine Lage hat; es können nicht zwei stoffliche Dinge sein, ohne daß ein Unterschied existiere in der Lage, wie ohne diesen Unterschied auch nicht zwei Linien sein können. Weil nun seinerseits der Stoff das Princip für den Charakter des Einzelnen als Einzelnen ist, so folgt, was Boëtius sagt, „daß wir uns für zwei verschiedene Körper nicht einen einzigen selben Ort für jeden vorstellen können," so daß diese Mannigfaltigkeit in den hinzutretenden Eigenschaften von dem Unterschiede der Einzelwesen verlangt wird.

Die Gabe der „Feinheit" nun nimmt von den glorreichen Körpern nicht fort den Umfang; also nimmt sie in keiner Weise fort den Unterschied in der Lage. Also hat der glorreiche Körper auf Grund seiner „Feinheit" es nicht, daß er zugleich sein kann mit einem anderen Körper. Er kann aber dies haben auf Grund des Einwirkens der göttlichen Kraft. So hatte auch der Körper des Petrus es nicht an sich auf Grund einer ihm eingeprägten Gabe, daß von seinem Schatten die kranken geheilt wurden; dies that die göttliche Kraft zur Auferbauung des Glaubens. Und so wird die göttliche Kraft es machen, daß der glorreiche Körper mit einem anderen zugleich am selben Orte sein kann, um die Herrlichkeit zu einer vollendeten zu machen; nicht aber thut dies die Gabe der „Feinheit".

c) I. Dies geschah bei Christo nicht auf Grund der Gabe der

„Feinheit", sondern kraft der Einwirkung der Gottheit, wie auch bei der Geburt. Deshalb sagt Gregor (hom. 26. in Evgl.): „Jener Körper ist bei verschlossenen Thüren zu den Jüngern hineingetreten, der vor menschlichen Augen durch die Geburt aus der Jungfrau getreten ist bei verschlossenem Mutterleibe." Also kommt dies nicht auf Grund der Gabe der „Feinheit" den glorreichen Körpern zu, da der Leib des Herrn bei der Geburt diese Gabe nicht hatte.

II. Das Licht ist kein Körper (I. Kap. 67, Art. 2.).

III. Auf Grund göttlicher Kraft wird der glorreiche Körper durch die Himmelskörper dringen, ohne daß diese zerteilt werden; nicht wegen der Gabe der „Feinheit".

IV. Gott wird sogleich den heiligen beistehen in Allem was sie wollen werden; und so werden sie nicht aufgehalten oder eingeschlossen werden.

V. „Der Punkt ist nicht in einem Orte" (Physic. 4.). Wird also von ihm dies ausgesagt, er sei an einem Orte, so geschieht dies auf Grund von etwas ihm Äußerlichem, nämlich auf Grund des Körpers, dem er zugehört als Abschluß oder Grenze. Wie aber der ganze Ort entspricht dem ganzen Körper, so entspricht die Grenze des Orts der Grenze des betreffenden Körpers. Da nun zwei Orte ein und dieselbe Grenze haben können wie zwei Linien münden können in ein und denselben Punkt, so kann, obgleich zwei Körper nur in zwei Orten sein können, doch den zwei Grenzen zweier Körper entsprechen ein und dieselbe Grenze zweier Orte. Und danach heißt es: „Die äußersten Grenzen zweier sich berührender Körper seien zugleich."

Dritter Artikel.

Durch ein Wunder kann es geschehen, daß zwei Körper zugleich sind am selben Orte.

a) Dies ist nicht möglich. Denn:

I. Sind zwei Körper zugleich an ein und demselben Orte, wie die Annahme voraussetzt, so sind zwei Körper nur ein Körper. Entweder ist nämlich der entsprechende Umfang der eine selbe wie der des Ortes oder er ist nicht derselbe. Ist der Umfang des Ortes ein anderer wie derjenige der zwei Körper; so wird ein körperloser Umfang d. h. ein von allem Stoffe getrennter Umfang existieren. Dies ist aber nicht möglich; denn so wäre dieser Umfang, der ja keine Substanz oder Fürsichbestehendes ist, sondern nur ein Accidens oder etwas Hinzutretendes, ohne ein zu Grunde liegendes Subjekt, ohne einen positiven Träger; nichts gäbe es, was diesen Umfang hätte. Ist aber der Umfang des Ortes derselbe wie derjenige der zwei Körper, so wäre der Umfang des einen Körpers der des Ortes und der Umfang des anderen wäre ebenso der des Ortes; und somit würde der Umfang des einen Körpers der des anderen sein. Also wären zwei Körper ein Körper, was auch durch ein Wunder nicht bewirkt werden kann.

II. Gegen die allen gemeinsamen Auffassungen des Geistes, z. B. daß der Teil kleiner sei wie sein Ganzes, kann nichts vor sich gehen; auch nicht durch ein Wunder; — denn was dem entgegengesetzt ist, schließt Widerspruch in sich ein. Ähnlich kann gegen die geometrischen Grund-

sätze kein Wunder geschehen; — denn dieselben sind mit unfehlbarerer Sicherheit von den ersteren Auffassungen abgeleitet; wie z. B. daß das Dreieck zwei R hat. Auch kann nichts mit Rücksicht auf die Linie gegen deren Begriffsbestimmung geschehen; — denn das hieße den Begriff trennen von dem, was durch den Begriff bestimmt worden.

Nun ist dies, daß zwei Körper zugleich an ein und demselben Orte sind, gegen die geometrischen Grundsätze, nach denen zwei Kreise nur in einem Punkte sich berühren. Denn wären zwei kreisförmige Körper in ein und demselben Orte zugleich, so würden sie sich gemäß ihrem Ganzen berühren. Auch ist die gewollte Annahme gegen die Begriffsbestimmung der Linie, nach der zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie gezogen werden kann; da im genannten Falle, wenn zwei Körper zugleich am selben Orte sind, zwischen zwei Punkten, die man an den verschiedenen Oberflächen kennzeichnen würde, man zwei gerade Linien mit Rücksicht auf die zwei Körper ziehen könnte. Somit ist die bestrittene Annahme gegen die allgemeinen Auffassungen des Geistes und demgemäß ist, unter diesen Gesichtspunkten, ein Wunder hier nicht möglich; da kein Wunder etwas herstellen kann, was einen inneren Widerspruch einschließt.

III. Würden zwei Körper zugleich an ein und demselben Orte sein, von denen der eine größer und der andere kleiner wäre, so müßte der kleinere Körper im größeren eingeschlossen sein und der Ort des größeren wäre der gemeinsame Ort. Und somit hätte der kleinere Körper gar keinen eigens ihm entsprechenden Ort. Denn es gäbe keine thatsächlich gekennzeichnete körperliche Oberfläche, welche ihn in sich enthielte; was doch zum Wesenscharakter des Ortes gehört. Dies aber kann auch kein Wunder machen, daß ein Körper gar keinen eigenen Ort habe.

IV. Der Ort entspricht dem im Orte Befindlichen. Niemals aber kann es durch ein Wunder geschehen, daß ein und derselbe an verschiedenen Orten zugleich sei; außer es vollziehe sich dies durch eine Umwandlung wie beim Altarssakramente. Also kann es nicht sein, daß zwei Körper zugleich am selben Orte sind; auch nicht durch ein Wunder.

Auf der anderen Seite hat die seligste Jungfrau wunderbar geboren. Bei jener gebenedeiten Geburt aber waren zwei Körper zugleich am selben Orte, weil der Körper des Jesukindes bei seinem Austritte den Verschluß der Scham nicht durchbrach.

Ebenso trat bei verschlossenen Thüren Christus zu den Jüngern ein (Joh. 20.).

b) Ich antworte; deshalb sei es notwendig, daß zwei Körper an zwei Orten seien, weil die Verschiedenheit des Stoffes verlangt den Unterschied in der Lage. Darum sehen wir, daß, wann zwei Körper zu einem sich verbinden, das vorher getrennte Sein ein einziges wird; wie dies erscheint bei den Mischungen und Zusammensetzungen. Es kann also nicht vorkommen, daß zwei Körper in ihrer Zweiheit bleiben und doch zugleich am selben Orte sind; — außer wenn jeglicher Körper das vom anderen getrennte Sein behält, was er früher hatte; soweit ein jeder von beiden ein in sich ungeteiltes Sein war und geschieden von allem Anderen. Dieses thatsächliche Sein der Existenz nun hängt ab von den innerlichen Wesensprincipien des betreffenden Dinges wie von den nächsten direkten Ursachen; von Gott aber wie von der ersten Ursache. Weil also die erste Ursache ein Ding im Sein bewahren kann, wenn auch die untergeordneten nächsten Ursachen zu wirken aufhören (lib. de caus. prop. 1.); — so kann es durch

göttliche Kraft auch geſchehen, aber nur durch göttliche, daß ein Accidens oder eine bloße Eigenſchaft beſtehen bleibe ohne die nächſte Urſache, nämlich ohne ein Subjekt oder eine Subſtanz, die ſie trägt und in der ſie Sein hat; und ebenſo kann es durch göttliche Kraft geſchehen, aber nur durch göttliche, daß dem Körper bleibe das von allem Anderen geſchiedene Sein, obgleich der Stoff desſelben in ſeiner Lage nicht geſchieden iſt vom Stoffe eines anderen Körpers. Und ſo kann durch ein Wunder es geſchehen, daß zwei Körper zugleich ſeien an ein und demſelben Orte.

c) I. Dieſer Einwurf iſt entweder rein Sophisma und ſetzt Falſches voraus; oder er ſetzt voraus, was bewieſen werden ſoll. Denn er geht ſo voran, als ob dem Orte an ſich ein eigener Umfang gebührte und der in ihm befindlichen Sache ein anderer. Soll nämlich der Schluß gelten, daß, wenn zwei Dinge einem dritten gleich ſind, ſie untereinander gleich ſind, ſo ſetzt dies voraus, daß der Umfang des Ortes an ſich, als das Dritte, etwas ſei. Dies aber iſt falſch. Denn es wäre dann erfordert, daß, ſobald ein beliebiger Körper einen neuen Ort einnähme, der Ort ſelbſt in ſeinem Umfange geändert werde oder der Körper, damit der beiderſeitige Umfang zu einander paſſe; da doch zwei Dinge nicht neu beginnen können, eins zu ſein, wenn nicht das eine von ihnen eine Änderung erleidet. Gebührt aber, wie dies in Wahrheit ſo iſt, dem Orte kein anderer Umfang wie dem am Orte befindlichen Körper, ſo ſetzt der Einwurf das voraus, was er beweiſen will. Denn danach iſt dies, daß der Umfang des im Orte Befindlichen derſelbe iſt wie der des Ortes, nichts Anderes wie daß der Umfang des im Orte Befindlichen enthalten iſt innerhalb der Grenzen des Ortes und daß nach dem Maße dieſes Umfanges die Grenzen des Ortes voneinander entfernt ſind als ob der Ort einen eigenen Umfang hätte. Und ſo iſt dies, daß der Umfang zweier Körper der Umfang eines einzigen Ortes ſei, was als die Vorausſetzung des Beweiſes im Einwurfe daſteht, eben nichts Anderes als daß zwei Körper zugleich an ein und demſelben Orte nicht ſein können; d. h. was als bewieſen am Ende hingeſtellt wird.

II. Geſetzt daß zwei Körper zugleich an ein und demſelben Orte ſind, ſo folgt nichts gegen alle jene da erwähnten Grundſätze. Denn der die Ausdehnung bemeſſende Umfang eines Dinges iſt unterſchieden von all dem Anderen, was zum Weſen des Dinges hinzutritt, darin, daß er den Charakter des Einzelndaſtehenden als ſolchen und des Unterſchiedes von ſeiten der Lage aus maßgebend eigens begründet und dafür die Richtſchnur iſt; während dieſer ſelbe Umfang es mit dem Anderen, was zum Weſen hinzutritt, gemeinſam hat, daß die Begründung des Charakters des Einzelweſens als eines ſolchen und des Unterſchiedes von allem Anderen im allgemeinen von dem zu Grunde liegenden Stoffe ausgeht.

So kann alſo eine Linie aufgefaßt werden als verſchieden von der anderen, entweder weil ſie von einem anderen Stoffe getragen wird, was dann die materielle, ſtoffliche Linie angeht; oder weil ſie nur durch die Lage verſchieden erſcheint, wo dann von der mathematiſchen Linie die Rede iſt. Wird ſonach von jedem Stoffe abgeſehen, ſo beſteht kein anderer Unterſchied zwiſchen zwei Linien als jener gemäß der Lage; und dasſelbe gilt vom Punkte, der Oberfläche u. ſ. w. Und danach kann die Geometrie nicht annehmen, es ſei eine Linie unterſchieden von der anderen und werde ſo zu der erſten hinzugefügt, außer unter Vorausſetzung daß die Lage verſchieden ſei in beiden.

Wird jedoch ein Unterſchied im ſtofflichen Subjekte, von dem die Linie getragen wird, angenommen ohne einen Unterſchied in der Lage, nämlich kraft göttlichen Wunders; ſo ſind die Linien, welche der Lage nach nicht ſich unterſcheiden, noch immer verſchieden der Verſchiedenheit im ſtofflichen Subjekte gemäß, das die Linien trägt; und auch ähnlich ſind die Punkte verſchieden. Und danach werden zwiſchen den gleichen Punkten, der Lage nach, in den zwei Körpern, welche in einem Orte ſind, verſchiedene Linien gezogen der Verſchiedenheit im Sein der Körper nach; nur muß man das Kennzeichen oder Beſtimmen des bezüglichen Punktes nicht ſo verſtehen, als ob auf den Ort ſich dieſes Kennzeichen oder Beſtimmen der Punkte bezöge; ſondern das bezieht ſich auf die verſchiedenen Körper, die im gleichen, in ein und demſelben Orte ſind. Und ähnlich ſind zwei Kreiſe, die man kennzeichnet an ſolchen ſphäriſchen Körpern, zwei Kreiſe thatſächlich; aber nicht mit Rückſicht auf die eine gleiche Lage, ſondern mit Rückſicht auf die zwei Körper, die im Sein verſchieden ſind. Sie berühren ſich alſo als zwei Ganze, und bleiben in der Zweiheit; wie auch der Kreis, den man auf dem im Orte befindlichen ſphäriſchen Körper zeichnet, ſich ganz und gar deckt mit der entſprechenden Kreisform im Körper, auf dem er als dem ihm den Ort gebenden gezeichnet iſt.

III. Gott könnte machen, daß ein Körper nicht im Orte ſei. Daraus folgt aber nicht, daß aus dieſem Grunde ein Körper nicht im Orte ſei, weil ein größerer Körper der Ort eines kleineren iſt auf Grund jener Oberfläche, welche gezeichnet wird durch die Berührung mit den Abgrenzungen des kleineren Körpers.

IV. Daß ein Körper in mehreren Orten zugleich ſei, kann durch kein Wunder geſchehen (denn der Leib Chriſti iſt nicht in örtlicher Weiſe auf dem Altare). In mehreren Orten nämlich zugleich ſein, das widerſtreitet dem Einzelweſen auf Grund deſſen daß dasſelbe ungeteilt iſt in ſich; denn es würde folgen, daß ein ſolches Einzelweſen zugleich verſchiedene örtliche Lagen habe. In einem Orte aber ſein zugleich mit einem anderen Körper, das widerſtreitet dem Einzelweſen auf Grund deſſen daß es getrennt iſt von allem Anderen. Nun wird das maßgebende Weſen des Einheitlichen oder des Einzelnen vollendet durch das Ungeteiltſein in ſich (5 Metaph.); während das Getrenntſein vom Anderen etwas iſt, was dem fertig vollendeten Weſen folgt. Daß alſo ein Körper zugleich an verſchiedenen Orten iſt, ſchließt einen inneren Widerſpruch in ſich ein; es iſt gegen das Weſen des Einigen; — daß aber zwei Körper an einem Orte ſind, das hebt nur eine natürliche Folgerung aus dem Weſen des Einigen oder Einheitlichen auf. Es iſt ſomit hier keine Ähnlichkeit.

Vierter Artikel.

Der eine glorreiche Leib kann ſchicklicherweiſe nicht zugleich mit einem anderen am nämlichen Orte ſein.

a) Dagegen wird geltend gemacht:

I. Wo größere „Feinheit“ iſt, da iſt weniger Widerſtand. Wenn alſo ein glorreicher Leib mit einem nicht-glorreichen zuſammen ſein kann, dann um ſo mehr mit einem glorreichen.

II. Der eine glorreiche Körper wird „feiner“ ſein als der andere.

Also steht der minder „feine" glorreiche Körper zum mehr „feinen" glorreichen im ähnlichen Verhältnisse wie der nicht-glorreiche zum glorreichen; und so folgt dasselbe.

III. Der Himmelskörper ist mit „Feinheit" begabt und zu jener Zeit verherrlicht. Der glorreiche Körper eines heiligen aber kann zugleich sein am selben Orte mit dem Himmelskörper; da die heiligen zur Erde werden hinab- und wieder zum Himmel hinaufsteigen können, wie sie wollen. Also kann auch ein glorreicher Körper mit einem anderen zugleich am selben Orte sein.

Auf der anderen Seite werden die glorreichen Körper vergeistigt, d. h. den reinen Geistern ähnlich sein. Zwei reine Geister aber können nicht zugleich am selben Orte sein (wiewohl ein Geist zugleich mit einem Körper am selben Orte sein kann), wie I. Kap. 52, Art. 3. gesagt worden; — also auch nicht zwei glorreiche Körper.

Wenn zwei Körper zugleich an einem selben Orte sind, wird der eine vom anderen durchdrungen. Dies ist aber ein Zeichen von Schwäche.

b) Ich antworte; nicht auf Grund der Gabe der „Feinheit", aber auf Grund göttlicher Kraft kann es geschehen, daß zwei glorreiche Körper zugleich an einem Orte sind oder ein glorreicher mit einem nicht-glorreichen oder zwei nicht-glorreiche. Es ist aber nicht schicklich, daß zwei glorreiche Körper zugleich an ein und demselben Orte sind; denn 1. wird bei ihnen die gebührende Ordnung unverrückbar aufrecht gehalten werden, da sie im Stande der Herrlichkeit sind; — und 2. wird sich der eine glorreiche Körper nicht dem anderen entgegenstellen. Die Ordnung aber verlangt Unterscheidung.

c) I. und II. Nicht auf Grund der Gabe der „Feinheit" sind zwei Körper zugleich.

III. Die Himmelskörper und Ähnliches sind glorreich, nur insoweit sie in etwa teilnehmen an der Herrlichkeit; nicht als ob sie die Gaben der verherrlichten menschlichen Leiber hätten.

Fünfter Artikel.

Der glorreiche Leib wird immer in den ihm und seinem Umfange entsprechenden Orte sein.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Leiber der heiligen werden Christo gleichförmig sein (Phil. 3.). Der Leib Christi aber ist in der konsekrierten Hostie bald unter einem kleinen bald unter einem großen Umfange der Hostie.

II. Aristoteles beweist (4 Physic.), daß zwei Körper nicht in ein und demselben Orte sein können, weil daraus folgen würde, daß der größte Körper den kleinsten Ort einnehmen könne, da die verschiedenen Teile desselben an ein und demselben Orte sein könnten; denn darauf kommt es hier nicht an, ob zwei Körper oder wie viele auch immer in einem Orte sind. Der glorreiche Leib aber kann zugleich mit einem anderen an ein und demselben Orte sein. Also ist es für ihn gleich, ob er einen kleinen oder einen großen Raum einnimmt.

III. Wie der Körper auf Grund seiner Farbe gesehen wird, so wird er gemessen auf Grund seines Umfanges. Der glorreiche Körper aber wird

in der Weise dem Geiste unterworfen sein, daß er nach dessen Willen wird geschaut werden können oder nicht, wie wir bei Christo sehen. Also kann er auch gemäß dem Willen des Geistes in einem kleinen Raume enthalten sein oder in einem großen.

Auf der anderen Seite „ist Alles, was im Orte ist, in einem ihm und seinem Umfange entsprechenden Orte“ (4 Physic.).

Der Umfang des im Orte Befindlichen und des Ortes ist ganz der nämliche, ein und derselbe (4 Physic.). Wäre also ein Ort größer wie das in ihm Befindliche, so wäre Ein und Dasselbe größer wie es selbst.

b) Ich antworte; der Körper steht im Verhältnisse zum Orte vermittelst des eigenen Umfangs. Daß also ein Körper sei in einem Orte, der kleiner ist als sein (des Körpers) Umfang, kann nur dadurch geschehen, daß der dem Körper eigene Umfang irgendwie kleiner wird wie er selbst. Dies kann nun in zweifacher Weise verstanden werden: 1. Auf Grund des Wechsels im Umfange, während der betreffende Stoff derselbe bleibt; so daß nämlich der Stoff, der vorher einen größeren Umfang hatte, nun einen kleineren gewinnt. Und in dieser Weise meinten manche, die heiligen könnten ihre Körper nach ihrem Willen unter einem größeren oder einem kleineren Umfange hinstellen. Doch dies kann nicht sein. Denn keine Bewegung oder Veränderung, die gemäß etwas dem Dinge Innerlichem sich vollzieht, kann ohne Leidenschaft vor sich gehen, die etwas entfernt von der Substanz. Und deshalb ist in den der Leidenschaft oder dem verändernden Einflusse von außen her nicht zugänglichen, unvergänglichen Körpern, wie z. B. in den Himmelskörpern bereits, nur eine Bewegung von Ort zu Ort, die da nicht vor sich geht nach etwas Innerlichem. Sonach würde eine Änderung im Umfange der glorreichen Körper deren Leidensunfähigkeit widerstreiten. Und zudem würde folgen, daß der glorreiche Körper manchmal dünner wäre und manchmal dichter, da ja von dem Stoffe selbst nichts entfernt werden kann; somit nur dadurch ein Wechsel im Umfange möglich wäre daß dieser Leib sich bald mehr aufblähte bald zusammenpreßte; was Alles absurd ist.

2. Auf Grund der Veränderung in der Lage, so daß die einen Teile des glorreichen Körpers sich unter die anderen schöben und so ein Wechsel im Umfange des Ganzen erfolgte. Und so meinten manche, der Körper Christi sei durch verschlossene Thüren gedrungen, daß nämlich der eine Teil sich in den anderen fügte und so das Ganze bis zu dem Grade klein wurde, um durch die kleinsten Poren hindurchzugehen. Doch dies ist unmöglich. Denn 1. hat es kein Körper auf Grund seiner „Feinheit“, daß er zugleich mit einem anderen sein kann, sondern auf Grund göttlicher Kraft; und 2. widerspricht dies der regelrechten Anordnung und Lage der menschlichen Glieder, die zumal in den glorreichen Körpern sein wird; so daß dies auch niemals durch ein Wunder geschehen kann.

Also wird der glorreiche Körper immer den ihm eigens entsprechenden Platz einnehmen.

c) I. Der Leib Christi ist nicht örtlicherweise im Altarssakramente (III. Kap. 72, Art. 5.).

II. Der Beweis des Aristoteles geht davon aus, daß ein Teil des betreffenden Körpers sich unter den anderen schiebe. Dies aber wird bei den glorreichen Körpern nicht der Fall sein.

III. Der Körper wird deshalb gesehen, weil er auf das Auge einwirkt. Das ändert also nichts im Körper selbst. Somit kann der heilige,

wie er will, seinen Körper sichtbar machen oder nicht. Das hat hiermit nichts zu thun. Denn „im Orte sein" ist keine Thätigkeit, die vom Umfange oder vom Willen ausgeht.

Sechster Artikel.

Der glorreiche Körper bleibt in seiner „Feinheit" geeignet, betastet oder gefühlt zu werden.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Gregor sagt (hom. 25. in Evgl.): „Es vergeht, was betastet werden kann." Der glorreiche Körper aber ist unvergänglich.

II. Was betastet wird, widersteht. Was aber zugleich mit einem anderen Körper am gleichen Orte sein kann, widersteht diesem nicht.

III. Was betastet werden kann, wird gefühlt. Nun sind aber in den glorreichen Körpern die dem Fühlen zugänglichen Eigenschaften, wie warm und kalt, auf das höchste Gleichmaß zurückgeführt; so daß da keine derselben besonders hervorragt und somit nichts Gegenstand des Fühlens sein kann. Denn das Warme und Kalte wird nur gefühlt, wenn Eines von beiden in etwa sich mehr geltend macht. Also sind diese Körper auch nicht tastbar.

Auf der anderen Seite war der glorreiche Leib des Herrn dem Tasten zugänglich, nach Luk. ult.: „Betastet und sehet."

Dies ist die Häresie des Eutychius von Konstantinopel, daß unsere Leiber nach der Auferstehung nicht mehr werden betastet werden können (14. moral. 29.).

b) Ich antworte, jeder Körper könne gefühlt werden, welcher Eigenschaften hat, um wirksam ändernden Einfluß zu üben auf den Tastsinn, so daß Luft, Feuer ꝛc. gefühlt werden. Das Tastbare fügt dazu noch hinzu die Widerstandskraft, so daß die Luft z. B. gefühlt, aber nicht betastet werden kann, denn sie teilt sich gleich. Tastbar also ist ein Körper 1. auf Grund der auf das Fühlen einwirkenden Eigenschaften; und 2. auf Grund dessen daß er nicht sogleich zurückweicht sondern widersteht. Weil nun die auf das Gefühl einwirkenden Eigenschaften, wie warm und kalt, im Gegensatze zu einander stehen und sonach die entsprechenden Körper ihrer Natur nach vergänglich sind; deshalb sind die Himmelskörper wohl sinnlich wahrnehmbar; aber nicht fühlbar und tastbar. Und dies meint Gregor, wenn er sagt: „Was betastet wird, muß vergehen."

Der glorreiche Körper also hat von Natur Eigenschaften, welche geeignet sind, auf den Tastsinn einzuwirken. Weil aber ein solcher Körper durchaus dem Geiste unterworfen ist, so steht es in seiner Gewalt, auf den Tastsinn ändernden Einfluß zu üben oder nicht. Ebenso hat er es von Natur, Widerstandskraft zu haben. Durch göttliche Kraft nämlich nur kann es geschehen, daß der glorreiche Körper zugleich mit einem anderen Körper am selben Orte ist und somit dem durchgehenden Körper nicht widersteht. Also seiner Natur nach ist der glorreiche Körper tastbar; aber von göttlicher Kraft kommt es her, daß, wenn er will, er nicht betastet werden kann von einem nicht-glorreichen Körper. Und darum sagt Gregor (l. c.): „Der Herr hat nach der Auferstehung den Jüngern seinen Leib zum Betasten dargeboten und ist durch verschlossene Thüren eingetreten, damit Er in vollkommener Weise

zeige, wie sein Körper dieselbe Natur behalten habe, aber einer anderen Herrlichkeit teilhaft geworden war."

c) I. Die Unvergänglichkeit des glorreichen Körpers kommt nicht von der Natur der ihn zusammensetzenden Elemente, wonach das, was betastet wird, weil aus einander Entgegengesetztem zusammengesetzt, auch notwendig vergeht. Deshalb gilt der Einwurf nicht.

II. Der glorreiche Körper hat es immerhin in seiner Gewalt, daß er jedem, der ihn berührt, widerstehen kann, wenn er will; und so kann er betastet werden; — wenn es auch geschehen kann, daß er mit einem anderen Körper zugleich am selben Orte ist.

III. Das Gleichmaß in den berührten Eigenschaften ist gemäß dem Verhältnisse, nämlich nach Maßgabe der Komplexion; nicht aber schlechthin, daß nichts überwiege. Deshalb wird die Berührung jener Körper im höchsten Grade ergötzlich sein; weil jedes Vermögen sich ergötzt an dem ihm Zukömmlichen.

Vierundachtzigstes Kapitel.

Über die Behendigkeit der glorreichen Körper.

Erster Artikel.

Diese Körper sind behend.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Was von sich aus behend ist, braucht nicht erst wohin getragen zu werden. Die glorreichen Körper aber werden „in den Wolken Christo entgegengetragen werden" von den Engeln (1. Thess. 4.).

II. Was mit Arbeit und Mühe sich bewegt, ist nicht behend. Die Seele aber als Beweger der glorreichen Körper bewegt dieselben gegen deren Natur, die immer nach ein und derselben Richtung hindrängt, wie jede Natur eine begrenzte Thätigkeit hat. Also wird die Seele mit Mühe und Arbeit da bewegen.

III. Unter allen sinnlichen Thätigkeiten steht die der Sinne höher wie die Bewegung. Mit Rücksicht auf die Thätigkeit der Sinne aber besteht keine eigene Gabe; also um so weniger mit Rücksicht auf die Bewegung.

IV. Die Behendigkeit hängt von den Werkzeugen ab, die Gott den Naturen der betreffenden Wesen verliehen, so daß dem langsam sich bewegenden Tiere andere Werkzeuge dienen wie dem schnell sich bewegenden. Der glorreiche Körper aber hat die nämlichen Glieder und Organe, die der Bewegung dienen, wie unser jetziger; da Gott noch weit geregelter wirkt wie die Natur. Also hat ein solcher Körper keine andere Bewegung wie jetzt.

Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 15.: „Es wird gesäet in Ohnmacht; es steht auf in Kraft" d. h. „beweglich und lebendig" (Gloſſe). Zudem widerſtreitet die Langſamkeit am allermeiſten der Geiſtigkeit der Körper, wie ſolche die glorreichen Körper beſitzen.

b) Ich antworte, der glorreiche Leib werde durchaus unterthan ſein dem Geiſte; nicht nur daß thatſächlich in ihm nichts ſei, was dem Willen widerſtrebt wie bei Adam es war, ſondern auch daß ausfließt vom Geiſte eine gewiſſe Vollendung in den Leib, damit dieſer in ſich trage das, was ihn geeignet macht zur beſagten Unterthänigkeit. Nun wird der Körper mit der Seele verbunden nicht nur wie der Stoff mit der beſtimmenden Weſensform, ſondern auch wie das Bewegliche mit dem Beweger. Wie alſo die Gabe der „Feinheit" den Körper dem Geiſte unterwirft, inſoweit der Körper vom Geiſte das thatſächliche Sein der Gattung „Menſch" erhält, ſo macht die Gabe der „Behendigkeit" den Körper dem Geiſte unterthan, daß er ihm vollſtändig gehorche als der bewegenden Kraft für allen Willen und alle Thätigkeiten der Seele.

c) I. Deſſen bedürfen die glorreichen Leiber nicht. Aber dies wird geſagt, damit die Ehrerbietigkeit ausgedrückt werde, welche den heiligen Leibern von den heiligen Engeln und allen Kreaturen gezollt wird.

II. Je mehr die Kraft der Seele den Leib beherrſcht, deſto geringer iſt die betreffende Arbeit und Mühe in der Bewegung. Nach der Auferſtehung aber wird die Seele durchaus herrſchen über den Körper, ſowohl wegen der Vollendung der eigenen Kraft wie wegen der Behendigkeit, die dem Körper verliehen iſt. Und ſo wird da gar keine Arbeit ſein.

III. Die Gabe der Behendigkeit macht auch den Körper geeignet, ſogleich und vollkommen ſinnlich wahrzunehmen und der Seele in allen anderen Thätigkeiten als Werkzeug zu dienen.

IV. Den glorreichen Körpern kommt eben von Gott her gemäß ihrem Stande ſolche Gabe der Behendigkeit zu; wie den Tieren je ihre Bewegungswerkzeuge.

Zweiter Artikel.

Die heiligen werden ihre Behendigkeit gebrauchen.

a) Sie werden dies niemals. Denn:

I. Die Behendigkeit dient in erſter Linie der Bewegung. „Die Bewegung aber iſt die Thätigkeit des Unvollendeten;" was jene Körper nicht ſind.

II. Jede Bewegung ſoll das bringen, was man bedarf. „Da aber wird ſein, was du willſt; und nicht ſein, was du nicht willſt," ſagt Auguſtin (de spir. et anima 63.). Alſo iſt da kein Bedürfnis, und ſomit kein Gebrauchen der Behendigkeit.

III. „Teilhaben an der Güte Gottes ohne eine Bewegung iſt erhabener wie teilhaben an der Güte Gottes vermittelſt einer Bewegung" (II. de coelo et mundo). Die heiligen aber haben in vollkommenſter Weiſe teil an der Güte Gottes.

IV. Auguſtin ſagt: „Die in Gott gefeſtigte Seele wird folgegemäß ihren Körper feſtigen." Die Seele aber kann von Gott nicht mehr getrennt werden.

V. Je höher ein Körper steht, ein desto erhabenerer Platz gebührt ihm, so daß der Körper Christi „erhöht worden ist über alle Himmel“ (Hebr. 7.); d. h. „was den Ort und die Würde betrifft“ fügt die Glosse hinzu. Also hat jeder glorreiche Körper den ihm zukommenden Platz. Da nun ein solcher Ort mit zur Herrlichkeit gehört und diese sich nicht mehr ändern wird, so besteht auch nicht mehr eine thatsächliche Änderung des Ortes.

Auf der anderen Seite heißt es Isai. 40.: „Sie werden laufen und sich nicht dabei abmühen: wandeln, ohne müde zu werden.“ Und Sap. 3.: „Wie Feuerfunken werden sie im Schilfrohr herumfliegen.“

b) Ich antworte; daß die glorreichen Körper sich zuweilen bewegen, ist notwendigerweise anzunehmen. Denn Christi Körper stieg zum Himmel auf und die Körper der heiligen werden nach der Auferstehung zum Feuerhimmel hin sich bewegen. Aber auch nachdem sie ihren Platz im Himmel eingenommen, ist es wahrscheinlich, daß sie nach ihrem Willen bisweilen sich bewegen: 1. damit sie ihre Kraft zeigen und so die göttliche Weisheit preisen; 2. damit ihr Auge sich freue an der Schönheit aller Kreaturen, in denen so sehr die Weisheit Gottes durchstrahlt. Durch die Bewegung aber werden sie nichts verlieren von ihrer Seligkeit; denn Gott, den sie schauen, ist überall gegenwärtig: „In Gott laufen sie, wohin sie gesandt werden,“ sagt Gregor (34. in Evgl.) von den Engeln.

c) I. Die örtliche Bewegung ändert nichts im Innern des Beweglichen; sondern nur das Außenstehende, nämlich den Ort. Was also in dieser Weise sich bewegt, ist vollendet im Innern; und hat nur Unvollendung rücksichtlich des Ortes, weil es, während es in dem einen Orte ist, im Vermögen ist für den anderen Ort; kann es doch nicht an mehreren Orten zugleich sein. Diese Unvollendung aber widerspricht ebensowenig der Vollendung der Herrlichkeit, wie der Ursprung aus dem Nichts.

II. Schlechthin bedarf jemand dessen, ohne was er nicht im Sein und nicht in seiner Vollendung bewahrt werden kann; und deswegen sind die glorreichen Körper nicht in Bewegung. Unter einem gewissen Gesichtspunkte aber bedarf jemand dessen, ohne was er einen beabsichtigten Zweck nicht so gut oder gerade in dieser gewissen Weise erreichen kann; und deswegen werden die glorreichen Körper in Bewegung sein. Denn sie können die Bewegungskraft in ihnen nicht offenbar zeigen, außer indem sie dieselbe an sich erfahren. Dergleichen Bedürfnisse können in den seligen sich finden.

III. Die heiligen Körper bewegen sich nicht, damit sie in vollkommener Weise an der göttlichen Güte teilnehmen; das haben sie durch die Herrlichkeit. Sie bewegen sich, um die Kraft, die in ihrer Seele ruht, zu zeigen.

IV. Die örtliche Bewegung verändert nicht im mindesten das Innere, wonach die heiligen Gott anhängen in unabänderlicher Festigkeit.

V. Der den Verdiensten entsprechende Ort gehört zum nebensächlichen Lohne. Damit ist aber nicht gesagt, daß man an diesem Orte immer thatsächlich bleiben müßte; sondern daß er geschuldet ist. Also die Freude über solchen Ort bleibt immer, auch wenn der heilige thatsächlich außerhalb dieses Ortes ist.

Dritter Artikel.

Die glorreichen Körper bewegen sich nicht im Augenblicke, so daß sie im Augenblicke da wären, wo sie sein wollen.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Augustin sagt (ult. de civ. Dei ult.): „Wo auch immer der Geist wollen wird, da wird der Körper sein.“ Die Willensbewegung aber, wonach der Geist will, daß der Körper irgendwo sei, vollzieht sich im Augenblicke.

II. 4 Physic. beweist Aristoteles, daß keine Bewegung durch den leeren Raum hindurch sich vollzieht. Denn in diesem Falle müßte sie im Augenblicke vollzogen sein, da der leere Raum keine Widerstandskraft bietet; und so bestände keinerlei Verhältnis zwischen der Bewegung im leeren Raum und der Bewegung im vollen Raum, insofern ein solches Verhältnis abhängt von der Widerstandskraft des Dazwischenliegenden. Nun muß zwischen zwei Bewegungen aber, die in der Zeit geschehen, ein Verhältnis oder eine Proportion bestehen mit Rücksicht auf je ihre Schnelligkeit, weil die eine Zeit in jedem Falle immer in einem gewissen dem Maße unterliegenden Verhältnisse steht zu einer anderen beliebigen Zeit. Also kann, nach Aristoteles, eben deshalb keine Bewegung im Augenblicke sich vollziehen, weil sie durch die Zeit gemessen werden muß. Nun vermag aber kein voller Raum eine Widerstandskraft zu bieten dem glorreichen Körper, der ja mit einem anderen Körper zugleich am selben Orte sein kann, gleichwie der leere Raum nicht widersteht. Wenn er also sich bewegt, so wird seine Bewegung im Augenblicke vollzogen sein.

III. Über jedes Verhältnis hinaus wird die Kraft der verherrlichten Seele überragen die der nicht verherrlichten Seele. Letztere aber bewegt den Körper in der Zeit; also erstere im Augenblicke.

IV. Was in gleichmäßiger Schnelligkeit etwas Naheliegendes durch die Bewegung erreicht und etwas Fernliegendes, das bewegt sich im Augenblicke. So aber ist die Bewegung des glorreichen Körpers, daß er einen noch so fernen Gegenstand in unwahrnehmbarer Zeit durch seine Bewegung erreicht. Denn, sagt Augustin (ep. 102.), „der glorreiche Körper wird beiderseitige Raumentfernungen in gleicher Schnelligkeit durchdringen wie der Sonnenstrahl.“ Also.

V. Der glorreiche Körper wird nicht in einer gewissen Zeit sich bewegen, da nach der Auferstehung die Zeit nicht mehr sein wird, nach Apok. 10.; — also im Augenblicke.

Auf der anderen Seite werden bei der örtlichen Bewegung sowohl der Raum wie die Zeit zugleich geteilt seien (6 Physic.). Der Raum aber, welchen der glorreiche Körper durcheilt, ist teilbar. Also wird sowohl die Bewegung in Teile zerlegt werden können als auch die verwendete Zeit. Der Augenblick aber ist etwas Unteilbares. Also ist jene Bewegung nicht im Augenblicke.

Es kann etwas nicht zugleich ganz in dem einen Orte sein und teilweise im anderen; denn so wäre der andere Teil zugleich an zwei Orten. Was aber in Bewegung ist, das ist zu einem Teile am Ausgangspunkte und zu einem Teile am Abschlußpunkte (6 Physic.); — und was in Bewegung gewesen ist, das ist ganz im erreichten Abschlußpunkte. Da nun

nichts zugleich in Bewegung sein und in Bewegung gewesen sein kann, was aber im Augenblicke seine Bewegung vollzieht, zugleich sich bewegt und sich bewegt hat; so kann die Bewegung des glorreichen Körpers nicht im Augenblicke sein.

b) Ich antworte, in diesem Punkte beständen verschiedene Meinungen.

1. Die einen sagen, der glorreiche Körper werde von einem Orte aus sich zum anderen bewegen, ohne das Dazwischenliegende zu durcheilen; ähnlich wie der Wille von dem einen Orte auf den anderen überspringen kann, ohne den dazwischenliegenden Raum zu durchmessen. Und danach werde die Bewegung des glorreichen Körpers im Augenblicke sein wie auch die des Willens. Doch dies kann nicht sein. Denn nie wird der Körper zur Würde einer geistigen Natur erhoben werden. Und zudem ist die Willensbewegung keine derartige, daß der Wille seiner Substanz nach von dem einen Orte zum anderen überginge, wie dies beim Körper der Fall ist; sondern man sagt, er bewege sich von einem Orte zum anderen, weil die Absicht ihn an den einen Ort trägt, nachdem sie ihn zu einem anderen Orte getragen hatte.

2. Deshalb sagen andere, der glorreiche Körper durchmesse wohl in Anbetracht seiner Natur den dazwischenliegenden Raum; jedoch habe er vermöge der Herrlichkeit eine gewisse Unendlichkeit voraus vor der natürlichen Kraft; — und so brauche er nicht den dazwischenliegenden Raum zu durchmessen, sondern bewege sich im Augenblicke. Doch dies schließt inneren Widerspruch ein. Denn angenommen es sei ein Körper, der sich bewege von A nach B; und der bewegliche Körper sei Z. Z also, soweit er ganz in A ist, bewegt sich nicht; und auch nicht, soweit er in B ist; denn dies sind die beiden Endpunkte der ganzen Bewegung. Bewegt sich Z, so ist er weder ganz in A noch ganz in B. Also ist er, soweit er sich bewegt, entweder nirgends — und das ist nicht möglich, denn da gäbe es einen Körper mit einem abmessenden Umfange, der keine Lage hätte — oder ganz in einem Zwischenorte, z. B. in C, oder teilweise in A und C oder teilweise in C und B. Es kann nicht das Andere gesagt werden, was noch übrig zu bleiben scheint, daß der Körper Z zu einem Teile in A wäre und zu einem Teile in B, ohne in einem Zwischenorte zu sein. Denn da B ein von A in gewisser Entfernung stehender Ort ist, so würde mit Rücksicht auf das Dazwischenliegende folgen, daß der Teil vom Körper Z, der in B ist, keinen Zusammenhang hätte mit dem Teile von Z, der in A ist. Es bleibt also nur übrig, daß Z ganz sei in C oder zu einem Teile in C und zu einem Teile in einem anderen Orte, der zwischen C und A ist; z. B. in D. Und so ginge es dann mit den Zwischenorten weiter; es muß immer wieder ein anderer Zwischenort angenommen werden, weil der Körper ein stofflich zusammenhängender ist. Also kann Z nicht gelangen von A nach B, ohne daß er vorher in allen Zwischenorten sei. Man kann auch nicht sagen, Z komme von A nach B ohne Bewegung; denn schon dies daß Z jetzt in A ist und dann in B, die einfache örtliche Aufeinanderfolge, ist eine örtliche Bewegung; es wäre eine solche Behauptung also ein innerer Widerspruch. Dasselbe nun gilt von einer jeden Veränderung, welche zwischen zwei positiven Abschlußpunkten sich vollzieht; — nicht aber von jenen Veränderungen, von denen der eine Abschlußpunkt etwas Positives ist und der andere ein bloßer Mangel oder eine bloße Verneinung; denn zwischen einer Behauptung und einer Verneinung oder einem Mangel ist keine bestimmt zu messende Entfernung. Daher kann der Inhalt einer Verneinung näher stehen oder mehr fern der Bejahung oder umgekehrt; nämlich nach Maßgabe dessen was

die Bejahung oder Verneinung verursacht oder wozu sie vorbereitet. Und so wird das, was in Bewegung ist, zur Bejahung hin bewegt, wenn es ganz, vollinhaltlich, unter einer Verneinung steht; und steht es ganz, vollinhaltlich unter einer Bejahung, so wird es zur betreffenden Verneinung hin bewegt, so daß auch hier, also bei jeder beliebigen Veränderung und nicht bloß bei der örtlichen Bewegung immer vorausgeht dem Verändertsein das Verändertwerden (6 Physic.). Die Bewegung des Engels kommt hier nicht in Betracht; denn es wird vom Engel nicht im selben Sinne die örtliche Bewegung ausgesagt wie von einem Körper. Es kann also in keiner Weise gesagt werden, daß ein Körper von einem Orte zum anderen gelangt, ohne daß er den ganzen dazwischenliegenden Raum durchmißt.

3. Dies gestehen andere zu; meinen aber doch, die Bewegung des glorreichen Körpers vollziehe sich im Augenblicke. Dann aber würde folgen, daß ein solcher Körper im nämlichen Augenblicke an verschiedenen Orten sei; nämlich im Abschlußpunkte und in allen Zwischenorten. Sie stützen dies dadurch, daß es wohl thatsächlich derselbe Augenblick sei, jedoch bestehe da ein Unterschied in der Auffassung; wie dies ähnlich bei dem einen einigen Punkte sei, der verschiedene Linien begrenze. Dies genügt aber nicht. Denn der Augenblick mißt das, was im Augenblicke enthalten ist oder was da geschieht, insoweit er thatsächlich besteht und nicht insoweit er bloß der Erwägung der Vernunft unterliegt. Ein verschiedenes Auffassen des Augenblicks also macht nicht, daß derselbe messen kann das, was nicht zugleich der Zeit nach ist; wie auch ein verschiedenes Auffassen des Punktes nicht machen kann, daß unter einem einzigen Punkte dem Orte nach enthalten sei das, was der Lage nach voneinander entfernt ist.

4. Demnach ist die Meinung der anderen wahrscheinlicher, die der Ansicht sind, daß der glorreiche Körper innerhalb der Zeit sich bewege; jedoch so, daß diese Zeit nicht wahrnehmbar ist wegen der Kürze. Trotzdem aber kann der glorreiche Körper den einen Raum in kürzerer Zeit durchmessen wie den anderen, denn so gering die Zeit auch immer angenommen wird, sie läßt sich ins Endlose teilen.

c) I. „Das Geringe wird für nichts erachtet" (2 Physic.). Daß ich also etwas „sogleich", „augenblicklich" mache, will heißen „nach geringer Zeit". Danach spricht Augustin. Oder es wird der Wille in den heiligen im höchsten Grade geregelt sein, so daß, welchen Augenblick der Wille bestimmen wird, daß der Körper irgendwo sein, dieser da sein wird; dieser Wille wird aber nie wollen, daß die Bewegung selber im Augenblicke sich vollziehe, weil das nicht möglich ist.

II. Man hat diesem Beweise des Aristoteles widersprochen und gesagt (Averrhoes in hunc loc.), es brauche nicht das Verhältnis einer ganzen Bewegung zu einer ganzen Bewegung zu sein nach dem Verhältnisse des Widerstandes im betreffenden Dazwischenliegenden; bloß die Verzögerung in den betreffenden Bewegungen hänge da von der Widerstandskraft des Dazwischenliegenden ab, nicht das Verhältnis in den Bewegungen selbst. Denn jede Bewegung hat ihre bestimmte Zeit und ihr Maß im Schnellen und Langsamen auf Grund des Sieges der bewegenden Kraft über das Bewegliche, mag auch gar nichts Widerstand leisten. So widersteht nichts der Bewegung der Himmelskörper und nichts stellt sich ihr entgegen; trotzdem aber findet sich da keine Bewegung im Augenblicke, sondern in der bestimmten Zeit; nämlich gemäß dem Verhältnisse der bewegenden Kraft zum Beweglichen. Wenn also auch ein leerer Raum vorausgesetzt wird, so ist damit

noch nicht gesagt, daß die Bewegung im Augenblicke sich vollziehe; sondern es folgt daraus bloß, daß von seiten der Widerstandskraft des Dazwischenliegenden in diesem Falle nichts hinzugefügt wird zu der Zeit, welche erfordert wird vom Verhältnisse der bewegenden Kraft zum Beweglichen.

Doch geht diese Antwort, wie Averrhoes bemerkt, von einer falschen Vorstellung aus. Diese nämlich besteht darin, als ob die Verzögerung, welche eine Folge der Widerstandskraft des Dazwischenliegenden ist, ein irgend welcher Teil der Bewegung wäre, welcher hinzutritt zu der von der Natur des Beweglichen, in dessen Verhältnisse zur bewegenden Kraft, bedingten Bewegung; — wie etwa eine Linie, die man zu einer anderen hinzufügt, macht, daß nun nicht dasselbe Verhältnis bleibt zwischen dem Ganzen und der ganzen Linie, welches vorher war zwischen den Teilen zu einander. So würde auch hier nicht das nämliche Verhältnis bleiben zwischen der ganzen Bewegung in sich, in ihrer natürlichen Tragweite, und der ganzen Bewegung, soweit sie wahrgenommen wird oder uns zugänglich ist; nämlich weil sie eine Zögerung erlitten hätte infolge der Widerstandskraft des Dazwischenliegenden. Diese Vorstellung aber ist falsch. Die Bewegung kann hier nicht mit einer solchen Linie verglichen werden. Denn jeder Teil der Bewegung hat genau dieselbe Schnelligkeit wie die ganze Bewegung; es tritt da nicht infolge der Widerstandskraft ein neuer Teil zum Ganzen der bereits bestehenden Bewegung hinzu. So ist dies nicht bei der Linie. Denn nicht jeder Teil der Linie hat so viel vom messenden Umfange wie die ganze Linie. Das Langsame oder Schnelle in der Bewegung also geht über auf die ganze Bewegung und auf jeden Teil derselben; was bei der Linie nicht der Fall ist. Und so stellt die Langsamkeit in der Bewegung nicht einen anderen, neuen Teil der Bewegung her; wie bei der Linie das Hinzugefügte ein anderer, neuer Teil der Linie ist.

Man muß also beim Beweise des Aristoteles hier dies als einheitliches Ganze auffassen: das Bewegliche und sein Verhältnis zur bewegenden Kraft einerseits und die Widerstandskraft andererseits. Von diesen beiden zur Einheit verbundenen Elementen hängt das Ganze der Bewegung ab und alle Teile derselben; vom inneren Elemente und vom außenstehenden. Denn das Bewegliche muß immer irgendwie Widerstand leisten der bewegenden Kraft, da das Bewegende und Bewegliche, das Wirkende und Leidende und dergleichen zu einander im Gegensatze stehen.

a) Bisweilen nun widersteht das Bewegliche von sich selbst aus; wie bei den zwangsweisen Bewegungen, wo gegen die natürliche Neigung des Beweglichen die bewegende Kraft einwirkt; oder wenigstens insoweit es einen Ort einnimmt, der dem vom bewegenden beabsichtigten entgegengesetzt ist, wie in dieser Weise auch die Himmelskörper ihren Bewegern widerstehen. b) Bisweilen aber widersteht das Bewegliche nur auf Grund von etwas Anderem, Äußerlichem; wie z. B. der schwere Körper auf Grund der ihm eingeprägten Form von selbst nach der Tiefe geht, also von da aus kein Widerstand besteht. Nun findet sich von seiten des Stoffes im Dinge kein Widerstand; denn ein Ort gebührt dem Stoffe, nur insoweit er vermittelst des bestimmten Umfanges von der bestimmenden Form vollendet wird. Also kann der Widerstand von außen her nur herkommen vom Dazwischenliegenden; und dieser Widerstand ist der Bewegung der Körper von Natur angemessen. c) Bisweilen endlich ist der Widerstand von beiden Seiten, wie bei den Bewegungen der sinnbegabten Wesen.

a) Geht nun der Widerstand aus nur vom Beweglichen selber, wie

bei den Himmelskörpern; dann wird die Zeit rein bemessen nach dem Verhältnisse des Beweglichen zur beweglichen Kraft; — und darauf bezieht sich der Beweis des Aristoteles nicht; denn wenn auch alles Dazwischenliegende hier entfernt wird, bleibt noch die Zeit als Maß der Bewegung. b) Geht aber der Widerstand rein vom Dazwischenliegenden aus, so richtet sich das Maß der Zeit nach dem bestehenden Hindernisse, wie bei den schweren Körpern, die nach unten fallen. Wird also hier das Hindernis fortgedacht, so daß die Bewegung im leeren Raume vor sich ginge, so wird die Bewegung entweder im Augenblicke sein oder in der gleichen Zeit im leeren wie im vollen Raume (wo jedoch das Hindernis fortgenommen ist). Denn gesetzt es wäre die Bewegung durch den leeren Raum hindurch in einer gewissen Zeit, so wird diese Zeit im Verhältnisse stehen zu der Zeit, in welcher die Bewegung durch den vollen Raum hindurch sich vollzieht. Wird nämlich ein Körper bewegt, der in dem gleichen Grade mit „Feinheit" begabt ist, mit welchem der Körper ausgestattet ist, der den Raum füllt; so wird dieser Körper in der gleichen Zeit diesen vollen Raum durchmessen wie zuerst den leeren, da, wie viel hinzugefügt wird zur „Feinheit" des Dazwischenliegenden, so viel entzogen wird dem Umfange der Zeit; es besteht da also, wie Aristoteles annimmt, ein Verhältnis zwischen der Zeit in der Bewegung und der Beschaffenheit des Dazwischenliegenden. c) In den anderen Bewegungen endlich, wo von beiden Seiten her Widerstand ist, muß man die Zeit bemessen nach dem Verhältnisse der bewegenden Kraft zum Widerstande des Beweglichen und des Dazwischenliegenden zusammen. Wird also Letzteres fortgenommen oder als Hindernis für die Bewegung entfernt, so folgt noch nicht, daß die letztere im Augenblicke sei; sondern daß sie nur bemessen wird nach dem Widerstande des Beweglichen selber.

Mag somit auch das Dazwischenliegende die Bewegung der glorreichen Körper nicht hindern, insofern dieselben zugleich mit einem anderen Körper am selben Orte sein können; so vollzieht sich ihre Bewegung trotzdem nicht im Augenblicke, sondern es bleibt der Widerstand des Beweglichen, den dieses schon deshalb hat, weil es eine bestimmte eigene Lage besitzt; wie von den Himmelskörpern gesagt worden, die da im Gegensatze stehen zu jenem Orte, wo sie später sein werden.

III. Die Kraft der verherrlichten Seele überragt allerdings unsagbar die der nicht verherrlichten; aber sie ist nicht unendlich. Jedoch selbst dies vorausgesetzt, so folgt noch nicht, daß die Bewegung des Körpers im Augenblicke sei. Denn mag auch die unendliche bewegende Kraft in dem Maße den Widerstand des Beweglichen besiegen, soweit es nämlich auf die Neigung zur entgegengesetzten Bewegung im Beweglichen ankommt, als der bewegende will; — so bleibt noch jener Widerstand, wonach der Ort, auf den der Wille seinen Körper übertragen wissen will, im Gegensatze steht zum Orte, wo der Körper ist; und daß der Körper an diesem Orte ist und an keinem anderen, das kann nicht von ihm genommen werden. Wie nämlich das Weiße im Gegensatze steht zum Schwarzen, eben weil es weiß ist, und desto mehr, einen je höheren Grad der Weiße es hat; so ist der Körper im Gegensatze zu einem Orte, weil er einen anderen Ort einnimmt. Nun wird eine bestimmte Lage dem Körper geschuldet auf Grund seiner Natur als Körper. So lange also der Körper ein Körper bleibt, kann es ihm nicht genommen werden, daß er einen bestimmten Ort einnimmt; und da dadurch eben dieser Körper im Gegensatze ist zu den anderen Orten, in denen er nicht ist, so besteht ein Widerstand und kann von einer Bewegung im Augenblicke nicht

die Rede sein, wie groß auch immer die bewegende Kraft ist. Somit kann der glorreiche Körper nie ohne Zeit, im Augenblicke, sich bewegen.

IV. Damit will Augustin auf die unmerkbar geringe Zeit hinweisen.

V. Jene Zeit wird nach der Auferstehung nicht mehr sein, welche von der Bewegung der Himmelskörper abhängt. Es wird aber eine Aufeinanderfolge des „vorher" und „nachher" bestehen.

Fünfundachtzigstes Kapitel.

Die Klarheit der auferstandenen Leiber.

Erster Artikel.

Den glorreichen Körpern kommt strahlender Glanz zu.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. „Jeder leuchtende Körper besteht aus Teilen, die das Licht durchlassen," sagt Avicenna (6. natural. p. 3. c. 2.). Unter den Teilen des glorreichen Körpers wird aber auch die Erde sein, ein Element, welches das Licht nicht durchstrahlt.

II. Jeder leuchtende Körper verbirgt das hinter ihm Kommende, wie die Flamme des Feuers z. B. hindert, zu sehen, was hinter ihr sich findet. Gregor aber sagt von den glorreichen Körpern (18. moral. 27.): „Den Geist eines jeden wird vor den Augen des anderen der körperliche Umfang der Glieder nicht verbergen; offen wird vorliegen den körperlichen Augen die Harmonie im Körper selbst." Also werden die glorreichen Leiber nicht leuchten.

III. Licht und Farbe verlangen einen Gegensatz in der Verfassung des betreffenden Gegenstandes; denn „Licht ist das Äußerste des Durchscheinenden in einem nicht begrenzten Körper; die Farbe ist in einem begrenzten Körper." Die Leiber der heiligen aber werden farbig sein; denn „die Schönheit des Körpers ist die rechte Übereinstimmung in den Teilen mit einer gewissen Annehmlichkeit in der Farbe" (Aug. 22. de civ. Dei 19.). Da nun diesen Körpern die Schönheit nicht fehlen wird, so wird ihnen das Leuchten fehlen.

IV. Sollte in diesen Körpern Klarheit sein, so müßte sie sich in gleichmäßiger Verteilung in allen Teilen finden; da ja alle Teile gleich leidensunfähig, fein und behend sein werden. Dies ist aber der Natur nicht entsprechend, der gemäß einzelne Teile mehr für das Licht passend sind; wie z. B. die Augen mehr wie die Hände.

Auf der anderen Seite steht Matth. 13.: „Sie werden glänzen, wie die Sonne, im Reiche ihres Vaters;" und ebenso Sap. 3, 7. 1. Kor. 15. aber heißt es: „Es wird gesäet in der Schande; aufstehen wird es im Glanze."

b) Ich antworte; der heiligen Schrift gemäß werden die glorreichen Leiber glänzen und leuchten. Dies kommt aber nicht von der Beimischung gewisser Elemente der himmlischen Sternensubstanz, des fünften Elements; sondern ist ein Ausfluß der Herrlichkeit der Seele. Die klare Helle nämlich der Seele wird im Leibe aufgenommen werden nach der Weise des Leibes, also als körperlicher Glanz. Und so wird nach den Abstufungen der Herrlichkeit in der Seele der Glanz des Körpers ein verschiedener sein (1. Kor. 15.). Wie demgemäß im Glase erkannt wird die Farbe der Flüssigkeit, die sich darin findet, so wird in dem Glanze der verschiedenen Körper der Glanz der verschiedenen Seelen erkannt werden (Gregor l. c.).

c) I. Avicenna spricht von der Klarheit, die der Körper auf Grund der ihn zusammensetzenden Teile hat. Hier aber kommt die Klarheit von den Verdiensten der Tugend.

II. Gregor vergleicht die glorreichen Leiber mit dem Golde wegen des Leuchtens, mit dem Glase wegen des Durchscheinens (Job 28.). Jene Körper nun werden leuchtend und durchscheinend sein und trotzdem dicht; denn ihre Klarheit kommt nicht von den körperlichen Elementen in ihnen, sondern von oben, vom Glanze der Tugend.

III. Die Herrlichkeit des Leibes wird die Natur vollenden, nicht aufheben. Die Farbe also, welche den einzelnen körperlichen Teilen gebührt infolge ihrer Natur, wird bleiben; aber der höhere vollendende Glanz wird hinzutreten von der Herrlichkeit der Seele aus. So leuchten ja auch farbige Körper im Sonnenglanze heller.

IV. In jedem Teile des Körpers wird der von der Seele ausfließende Glanz aufgenommen werden je nach der Natur und Beschaffenheit des Teiles. Verschiedene Klarheit also werden je nach ihrer Natur die verschiedenen Teile haben. Mit Rücksicht auf die anderen Gaben verhalten sich alle Körperteile in gleicher Weise.

Zweiter Artikel.

Die Klarheit des verherrlichten Leibes kann gesehen werden von einem nicht-verherrlichten Auge.

a) Dies kann nicht sein. Denn:

I. Zum Sehen gehört das gebührende Verhältnis zwischen der Sehkraft und dem Gegenstande. Ein solches Verhältnis existiert aber hier nicht, da die Helle der Seligkeit anderer Art ist wie die der Natur.

II. Die Klarheit des verherrlichten Leibes wird größer sein wie die der Sonne; und die der Sonne wird dann größer sein wie jetzt (Isai. 30.). Das nicht-verherrlichte Auge aber kann nicht einmal jetzt seinen Blick in die hellstrahlende Sonne tauchen.

III. Der den Augen sich darbietende sichtbare Gegenstand wird notwendig gesehen, wenn das Auge nicht verletzt ist. Die Jünger aber haben wohl nach der Auferstehung den Leib Jesu gesehen; nicht jedoch dessen Klarheit.

Auf der anderen Seite sagt zu Phil. 3. die Glosse: „Der glorreiche Leib wird ähnlich sein dem Glanze des Leibes Christi bei der Verklärung;“ diesen aber haben die Jünger gesehen. Zudem werden beim Gerichte die gottlosen gequält werden durch den Anblick der glorreich

auferstandenen Leiber, nach Sap. 5. Also werden sie deren helle Klarheit sehen.

b) Ich antworte; nur durch ein Wunder, so meinen einige, könne ein nicht-verherrlichtes Auge jene Klarheit sehen. Aber danach wäre Letzteres nur etwas figürlich zu Nehmendes. Denn das wirkliche Licht ist von Natur geeignet, auf das Auge einzuwirken; und das Auge wiederum hat an sich zum Gegenstande das Licht, wie die Vernunft das Wahre und der Wille das Gute. Nun wird die Klarheit von den glorreichen Leibern nicht ausgesagt, wie man vom Bären am Firmamente spricht; denn da würden die strahlenden Leiber uns nichts bekannt machen, wie jener, der vom Bären am Himmel spricht, nichts dem bekannt macht, der nur den wirklichen Bären hier auf Erden kennt. Also kann jene Klarheit der Natur nach von einem nicht-verherrlichten Auge gesehen werden.

c) I. Dem Wesen nach ist das Licht dieser Klarheit dasselbe wie unser Licht; und somit steht es im Verhältnisse zu unserem Auge. Es kommt nur von einer anderen Ursache.

II. Wie der glorreiche Körper nichts leiden kann in der Weise der Natur; so wirkt er nur gemäß dem Willen der Seele. Die helle Klarheit aber beleidigt nicht das Auge, insoweit sie wirkt kraft der Thätigkeit der Seele, sondern danach ergötzt sie. Sie beleidigt das Auge, insoweit sie wirkt kraft der Natur; denn sie wärmt dann und löst auf das körperliche Organ des Auges und nimmt so die Sehkraft, wenn sie zu grell ist. Deshalb wird die Klarheit der glorreichen Körper (Apok. 21.) verglichen mit dem Jaspis.

III. Die helle Klarheit des glorreichen Leibes kommt vom Verdienste des Willens. Soweit also der glorreiche Leib will, wird er gesehen.

Dritter Artikel.

Es ist keine Notwendigkeit, daß glorreiche Körper von einem nicht-verherrlichten Auge gesehen werden.

a) Dies ist eine Notwendigkeit. Denn:

I. Ein leuchtender Körper offenbart sich selbst zuerst, dann Anderes.

II. Jeder leuchtende Körper verbirgt andere hinter ihm kommende Körper. Also wird er selber eben um so mehr gesehen. Der glorreiche Körper aber ist ein leuchtender.

III. Wie der Umfang dem glorreichen Körper innewohnt, so auch die Eigenschaft, durch die er gesehen wird. Der Umfang aber unterliegt nicht dem Willen, daß er gemäß diesem kleiner oder größer würde; also auch nicht diese Eigenschaft.

Auf der anderen Seite wird unser verherrlichter Körper ähnlich sein dem verherrlichten Leibe Christi. Dieser aber verschwand, wie Er wollte, vor den Augen der Jünger (Luk. ult.). Zudem wird da der Körper durchaus gehorsam sein dem Geiste, also dem Willen.

b) Ich antworte; der sichtbare Gegenstand wird thatsächlich gesehen, weil er thätig wirksamen Einfluß ausübt auf das Sehvermögen. Daß aber jemand nach außen hin thätig wirksamen Einfluß ausübt, bedeutet keine Veränderung in ihm selber. Also ohne irgend welche Änderung in den zur Vollendung des verherrlichten Leibes dienenden Eigenschaften, kann es ge-

ſchehen, daß derſelbe geſehen oder nicht geſehen wird. Sonach wird dies ganz in der Gewalt der Seele ſein; wie dies der Fall iſt bei jeder Thätigkeit des verherrlichten Leibes, da ſonſt der Körper kein gehorſames Werkzeug der Seele wäre.

c) I. Jene helle Klarheit wird in ihrem Hervortreten, wonach ſie geſehen wird, ganz und gar gehorchen dem Willen der Seele.

II. Die Farbe des glorreichen Leibes wird ebenfalls inſoweit ganz vom Willen abhängen, als ſie geſehen werden kann oder nicht; alſo auf das Auge einwirkt oder nicht. Und ſo wird es in der Gewalt des Willens ebenſo ſein, das, was hinter dem glorreichen Leibe iſt, zu verbergen oder nicht.

III. Der Umfang haftet als Eigenſchaft dem glorreichen Körper an und ſo könnte er nicht geändert werden ohne eine innerliche Änderung des glorreichen Körpers, was der Leidensunfähigkeit zuwider iſt. Ebenſo ſteht die Eigenſchaft, daß der glorreiche Körper geſehen werden kann, nicht unter dem Befehle des Willens; aber die thatſächliche Wirkſamkeit dieſer Eigenſchaft tritt in Kraft oder nicht, je nach dem Willen der Seele.

Sechsundachtzigſtes Kapitel.

Die Körper der auferſtehenden verdammten.

Erſter Artikel.

Die verdammten werden nicht aufſtehen mit ihren Mängeln.

a) Dagegen ſpricht Folgendes:

I. Die Verſtümmelung der Glieder iſt oft Strafe für Verbrechen. Alſo werden die verdammten damit aufſtehen, da ſie weiter beſtraft werden und ihre Sünden weiter beſtehen.

II. Den gerechten wird nichts genommen werden, was ihnen zur Vollendung dient. Alſo wird den verdammten nichts genommen werden, was ſie elend macht. Denn dort iſt das äußerſte Glück, hier äußerſte Strafe.

III. Wie Verſtümmelung und Ähnliches, ſo gehört zu den Mängeln auch die Langſamkeit und Schwerfälligkeit. Dieſe aber wird bleiben, da die Körper der verdammten nicht behend (agil) ſein werden.

Auf der anderen Seite bemerkt zu 1. Kor. 15.: „Die toten werden auferſtehen unvergänglich“ die Gloſſe: „Die toten d. i. die Sünder oder vielmehr alle werden auferſtehen unvergänglich d. i. ohne Verſtümmelung und Minderung der Glieder.“ Zudem wird in den verdammten nichts ſein, was die Empfindung des Schmerzes hindert. Krankheit aber hindert die Empfindung von Schmerz, inſofern dadurch die Empfindungsorgane geſchwächt werden; und ähnlich würde der Mangel an Gliedern es hindern,

daß der Schmerz überall sei. Also werden ohne solche Mängel die verdammten auferstehen.

b) Ich antworte; der Mangel an einem Gliede und Verstümmelungen, wie solche bei Mißgeburten vorkommen, werde bei den verdammten ohne Zweifel nicht sein; denn als vollständige werden alle Körper auferstehen. Aber ob Mängel da sein werden, die durch ein Mißverhältnis des einen Gliedes zum anderen oder zum Ganzen entstehen, sei es mit Rücksicht auf den Umfang oder die Lage der Glieder oder die Eigenschaften, und ob andere Mängel, wie Fieber und Krankheiten, in den verdammten sein werden; darüber bestehen zwei Meinungen. Augustin läßt die Frage unentschieden (Enchir. 92.).

1. Die einen sagen, solche Mängel wie die letztgenannten werden bei den verdammten bleiben; denn sie seien zum höchsten Elende bestimmt, also dürfe ihrem Elende nichts entzogen werden. Doch scheint dies nicht begründet zu sein. Denn in der Wiederherstellung des Körpers wird vielmehr berücksichtigt die Vollendung der Natur wie die frühere Beschaffenheit, so daß, wer als Kind gestorben ist, als erwachsener auferstehen wird. Also auch wer natürliche Mängel und Abnormitäten gehabt hat, wird ohne solche auferstehen. Nur die Sünde und was sie verdient könnte hier in Betracht kommen. Es könnte also gesagt werden, wenn jemand mit solchen Mängeln auferstände, so sei dies für ihn zur Strafe. Nun kommt es aber vor, daß, wer geringere Sünden begangen, solcher Mängel zahlreichere und größere hat wie einer, der schwerere Sünden begangen. Wenn also der letztere solche Mängel nicht hatte oder geringere, so würde er ohne dergleichen oder ohne große Mängel auferstehen. Demnach würde nicht das der Schuld entsprechende Maß eingehalten werden, da der andere mit größeren Mängeln auferstanden wäre, als seine Sünden verdienen; es würde dann einer bestraft werden deshalb weil er in dieser Welt bereits bestraft worden ist.

2. Darum ist die Meinung anderer begründeter, daß ohne alle solche Mängel wie Fieber, Augentriefen ꝛc. die bösen auferstehen werden. Nur jene Mängel werden bleiben, welche aus der natürlichen Zusammensetzung der Elemente im Körper gefolgt sind; wie Schwerfälligkeit, Leidensfähigkeit ꝛc. Denn daß diese Art Mängel bei den auserwählten wird ebenfalls gehoben sein, gehört bereits zum Lohne, welcher der Tugend gebührt.

c) I. Die Strafen hier auf Erden gehen nur soweit wie der Richterstuhl reicht, von dem sie ausgeflossen; es sind also zeitliche. Obgleich also die Sünde nicht nachgelassen ist, braucht der verworfene nicht die nämlichen Strafen zu tragen, die er hier getragen hat. Vielmehr verlangt die göttliche Gerechtigkeit, daß die verdammten schwereren Peinen unterliegen.

II. Das Gute fällt hier nicht unter denselben Gesichtspunkt wie das Übel. Denn es kann etwas ganz und gar gut sein, aber es giebt kein reines Übel. Die seligen also werden von allem Übel frei sein. Das äußerste Elend aber schließt nicht alles Gute aus, sonst würde das Übel sich selbst aufheben. Das Gute der Natur, welches Gott geschaffen, liegt der Strafe der verdammten vielmehr zu Grunde und wird vom Schöpfer in der Vollendung der Gattung wieder hergestellt werden.

III. Die Schwerfälligkeit gehört zu jenen Mängeln, welche von der natürlichen Zusammensetzung der menschlichen Natur her aus den irdisch stofflichen Elementen sich ergeben; sie also bleibt.

Zweiter Artikel.

Die Körper der verdammten werden unvergänglich sein.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Alles aus einander entgegenstehenden Elementen Zusammengesetzte muß vergehen. So aber sind von Natur die Körper der verdammten; und gerade die Natur wird ja in ihnen wieder hergestellt.

II. Von Natur sind diese Körper vergänglich wie jetzt. Von der Gnade oder Herrlichkeit aber kann die Unvergänglichkeit derselben nicht kommen. Also.

III. Die höchste Strafe ist der Tod. Diese aber würde den verdammten, die doch im höchsten Elende sind, entzogen; wenn ihre Leiber unvergänglich wären.

Auf der anderen Seite heißt es Apok. 9.: „In jenen Tagen werden die Menschen den Tod suchen und ihn nicht finden; danach sehnen werden sie sich und er wird vor ihnen fliehen." Matth. 25.: „Diese werden zur ewigen Strafe gehen." Dies aber wird über die auferstandenen gottlosen gesagt; also wird weder ihr Leib noch ihre Seele vergehen.

b) Ich antworte; in jeder Art Bewegung oder Veränderung müsse ein Princip sein, von dem dieselbe ausgeht. Entweder also, soll anders die Veränderung oder Bewegung mangeln, fehlt das Princip derselben oder es wird in seinem Einflusse gehindert. Die Körper der verdammten nun werden unvergänglich sein, weil das Princip, welches zum Vergehen hin in Bewegung setzt, ganz und gar aufgehoben sein wird. Denn da die Bewegung der Himmelskörper aufhören wird, von der alle sonstige Bewegung und Veränderung hier im Reiche des Vergehens und Entstehens herkommt, so besteht keine wirkende Ursache mehr, die den Körper vermittelst eines ändernden Einflusses von seiner natürlichen Beschaffenheit entfernen könnte. Nach der Auferstehung also wird es keine wirkende Eigenschaft mehr geben, die dazu hinreichte, um den Körper vergehen zu lassen. Und dies wird der Gerechtigkeit Gottes entsprechen, daß die verdammten beständig leben, um beständig bestraft zu werden; wie jetzt das Vergehen dazu dient, daß Anderes erzeugt wird gemäß der göttlichen Vorsehung.

Dann aber kann das Princip für die Bewegung und Änderung gehindert werden, daß nicht das Vergehen folge. Und so war Adam unvergänglich; indem die Gnade der Unschuld es hinderte, daß die einander entgegengesetzten Elemente im menschlichen Körper die Auflösung des Leibes zur Folge hätten. Und in weit höherem Grade wird in den Leibern der seligen ein Ausfluß der Herrlichkeit der Seele sich geltend machen, der alle Änderung und alles Vergehen hindern wird. In den Leibern der seligen also sind beide Weisen verbunden.

c) I. Die Gegensätze in den zusammensetzenden Elementen sind im menschlichen Körper die untergeordneten Principien des Vergehens. Das erste Princip dafür ist die Bewegung der Himmelskörper. Diese also vorausgesetzt muß der menschliche Körper vergehen, wenn anders keine stärkere Kraft das Vergehen hindert. Fällt aber die Bewegung der Himmelskörper fort, so sind die untergeordneten Principien im Körper nicht hinreichend, um das Vergehen zur Folge zu haben. Daß nun die Bewegung

der Himmelskörper einmal aufhören werde, wußten die alten Philosophen nicht; und deshalb hielten sie es für unumstößlich gewiß, daß der menschliche Leib vergehe.

II. Jene Unvergänglichkeit wird von der Natur her sein; nicht als ob in den verdammten wie in den seligen ein Princip sei, welches den Leib unvergänglich macht. Es ist dieses Princip der Mangel des ersten natürlichen Princips, welches das Vergehen zur Folge hat.

III. Der Tod ist allerdings schlechthin die größte der Strafen. Nach einer Seite hin aber kann der Tod eine Abhilfe sein gegen Übel und somit die Hinwegnahme des Todes eine Vermehrung der Strafen. So ist es auch schlechthin ergötzlich, zu leben; aber damit ist nicht ein Leben in Trauer und Schmerz gemeint. Soweit also der Tod das Leben fortnimmt als das erste grundlegende Gut für alle anderen Güter, ist er schlechthin die größte Strafe; denn mit ihm werden alle diese anderen Güter entzogen; — soweit er aber ein schmerzreiches Leben endet, ist er eine Abhilfe gegen die Schmerzen, die er endet.

Meint man aber den positiven Todesschmerz, so ist kein Zweifel, daß die verdammten weit größeren Schmerz beständig tragen werden; und deshalb heißt die Hölle der ewige Tod, nach Ps. 48.: „Der Tod wird sie abzehren."

Dritter Artikel.

Die Körper der verdammten sind nicht leidensunfähig.

a) Dies scheint aber. Denn:

I. 6 Topic. 2. heißt es: „Das Leiden entfernt immer etwas von der Substanz. Wird aber von etwas Begrenztem immer etwas abgenommen, so verschwindet es nach und nach." Also würden die verdammten einmal vergehen, wenn sie fortwährend leiden müßten.

II. Das Einwirkende macht das Leidende sich ähnlich. Leiden also die Körper der verdammten vom Feuer, so werden sie endlich vom Feuer aufgezehrt; denn dasselbe macht sich den betreffenden Stoff dadurch ähnlich daß es denselben auflöst.

III. Tiere, die wie der Salamander im Feuer unberührt bestehen bleiben, haben davon keinen Schmerz. Sind also ähnlich die verdammten im Feuer (Aug. 21. de civ. Dei c. 2 et 4.), so erleiden sie von selbem keinen Schmerz; also sind ihre Körper leidensunfähig.

IV. Der Schmerz der Körper in den verdammten müßte, wenn er besteht, allen irdischen Schmerz weit überragen; wie auch die Freude der seligen alle irdische Freude überragt. Hier aber auf Erden hat der Schmerz manchmal die Trennung der Seele vom Leibe zur Folge. Also würde dies um so mehr dort eintreten; und so würden die Körper vergehen.

Auf der anderen Seite bemerkt die Glosse zu 1. Kor. 15.: „Wir, die guten allein, werden verändert werden durch die Herrlichkeit und Leidensunfähigkeit." Wie zudem der Körper mitgeholfen hat zur Sünde, so muß er auch leiden unter der Strafe.

b) Ich antworte, die Hauptursache, daß die Körper der verdammten nicht werden vom Feuer vertilgt werden, sei die göttliche Gerechtigkeit. Dieser aber dient auch die Natur sowohl von seiten des leidenden Körpers

als auch von seiten der einwirkenden thätigen Ursachen. Denn da Leiden ein gewisses Empfangen ist; so giebt es eine doppelte Art zu leiden, wie es eine doppelte Art zu empfangen giebt. Denn es kann 1. etwas von einem Stoffe empfangen oder aufgenommen werden gemäß dem natürlichen Sein, in rein stofflicher Weise, wie die Wärme in rein stofflicher Weise von der Luft aufgenommen wird; — und 2. kann etwas aufgenommen oder empfangen werden in geistiger Weise wie das Lichtbild im Auge oder in der Luft. Die erste Art Leiden nennt man natürliches, die zweite Seelenleiden. Also in der ersten Weise werden die Körper der verdammten nicht leiden; denn die Bewegung der Himmelskörper ist nicht mehr da und so besteht auch nicht mehr das Princip für einen den Stoff an sich verändernden Einfluß. Die Körper der verdammten also werden danach leidensunfähig sein wie ebenso unvergänglich. Die zweite Art Leiden aber bleibt, wie ja auch die Luft erleuchtet sein wird von der Sonne aus und somit die Unterschiede der Farben dem Auge vermitteln wird. Danach also unterliegen die Körper der verdammten dem Leiden. Und somit wird in den verdammten ein Leiden sein ohne Änderung in der Beschaffenheit des Stoffes. Die Leiber der seligen werden wohl auch ähnliche Eindrücke empfangen; aber dies ist kein Leiden, weil dieselben nicht verletzen oder betrüben werden, wie dies bei den verdammten der Fall sein wird. Danach also sind die Körper der letzteren leidensfähig.

c) I. Da ist die Rede von der ersten Art Leiden, die dort nicht sein wird.

II. Die Ähnlichkeit des Einwirkenden ist einmal in der nämlichen Weise in diesem wie im Empfangenden, wie z. B. das Warme warm macht. Dann ist sie in anderer Weise im Einwirkenden wie im Empfangenden; wie z. B. die Form des Hauses dem stofflichen Sein nach, also in stofflicher Weise, im Hause ist, und in geistiger Weise als Kunstform im Künstler; — oder wie die weiße Farbe stofflicherweise an der Wand ist, geistigerweise in der Pupille, wo sie durch die Wand bewirkt worden. So ist es nun etwa in unserem Falle. Denn das stoffliche Feuer wird geistigerweise von den Körpern der verdammten aufgenommen; und so wird das Feuer sich die Körper der verdammten ähnlich machen, aber nicht verzehren.

III. Nach Aristoteles (de propriet. elem.) „kann kein sinnbegabtes Wesen im Feuer leben;“ nach Galenus (de simpl. elem.) „giebt es keinen Körper, der nicht schließlich vom Feuer verzehrt wird.“ Es können jedoch gewisse Körper, wie das Elfenbein z. B., längere Zeit im Feuer unberührt bleiben. Auch der Salamander kann nicht immer im Feuer bleiben, ohne verletzt zu werden; wie dies der Fall ist bei den Körpern der verdammten. Damit aber daß die letzteren vom Feuer nicht in stofflicher Weise verletzt werden, ist nicht gesagt, daß sie unter dem Feuer nicht leiden. Denn das sinnlich Wahrnehmbare ist von Natur nicht allein geeignet, durch stoffliches Einwirken das Organ zu verletzen oder zu stärken, sondern auch durch geistige Thätigkeit. Denn ist solches sinnlich Wahrnehmbare im gebührenden Verhältnisse mit Rücksicht auf die Wahrnehmung, so ergötzt es; tritt es im Übermaße auf oder mangelhaft, so schmerzt es. Harmonische Stimmen sind ergötzlich; wüstes Schreien ist verletzend.

IV. Der Schmerz trennt die Seele vom Leibe, insoweit er auf den Stoff des Leibes verändernd einwirkt; nicht insoweit die Seele allein davon berührt wird, der es eigen ist, Schmerz zu empfinden. Also ist dieser Fall bei den Körpern der verdammten nicht möglich.

Nun ist zu handeln von dem, was der Auferstehung folgt; und zwar 1. von der Kenntnis, welche die auferstandenen beim Gerichte haben werden rücksichtlich der Verdienste und Mißverdienste; 2. vom Gerichte selbst, von der Zeit und dem Orte desselben; 3. von den richtenden und gerichteten; 4. von der äußeren Erscheinung des Weltenrichters; 5. vom Stande der Welt und der Menschen nach dem Gerichte.

Siebenundachtzigstes Kapitel.

Über die Kenntnis der auferstandenen rücksichtlich der Verdienste und Mißverdienste.

Erster Artikel.

Nach der Auferstehung wird jeder erkennen die Sünden, die er gethan.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Was wir erkennen, empfangen wir von den Sinnen oder schöpfen wir aus dem Gedächtnisse. Nach der Auferstehung aber werden die Menschen ihre Sünden nicht sinnlich wahrnehmen; denn dieselben sind nicht mehr gegenwärtig und der Sinn richtet sich bloß auf Gegenwärtiges. Aus dem Gedächtnisse aber werden viele geschwunden sein.

II. Man spricht „vom Buche des Gewissens, in dem die Sünden werden gelesen werden." Da müssen aber Zeichen sein, die gelesen werden. Nun können Zeichen von Sünden nur sein deren Flecken oder deren Schuld. Da also vieler Sünden Flecken und Schuld bereits getilgt sein werden durch die Gnade, so kann man diese nicht lesen im Buche des Gewissens.

III. Vermehrt sich die Ursache, so auch die Wirkung. Die Ursache aber, die uns Schmerz empfinden läßt über die Sünden, ist die heilige Liebe. Also würden die auferstehenden heiligen am meisten Schmerz empfinden über die Sünden. „Sie aber gerade wird fliehen der Schmerz" (Apok. 21.). Also werden sie an die vergangenen Sünden nicht denken.

IV. Die auferstehenden gottlosen werden nicht an das Gute denken, was sie gethan; denn dies würde sie trösten. Also werden die heiligen nicht an das Böse denken, was sie gethan.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (20. de civ. Dei 14.): „Es wird eine gewisse Kraft dann von seiten Gottes vorhanden sein, vermittelst deren alle Sünden in das Gedächtnis zurückkehren werden."

Wie sich das menschliche Gericht zum äußerlichen Zeugnisse verhält, so das göttliche zum innerlichen. Denn „der Mensch sieht, was außen erscheint, Gott aber schaut das Herz" (1. Kön. 16.). Ein vollkommenes Urteil aber könnte vor dem menschlichen Gericht nicht gefällt werden, wenn nicht die Zeugen aussagten über Alles, worum es sich handelt. Vor dem

göttlichen Richterstuhle also muß das Gewissen Alles festhalten und darlegen, worüber geurteilt werden soll; denn dieses Gericht ist das vollendetste. Da nun „vor dem Richterstuhle Christi ein jeder Alles das tragen muß, was er im Körper gethan, Gutes und Böses“ (2. Kor. 5.); so muß das Gewissen eines jeden alle gethaenen Werke festhalten: die guten und die schlechten.

b) Ich antworte, nach Röm. 2. „werde Gott an jenem Tage richten; und Zeugnis wird geben das Gewissen eines jeden und die Gedanken, welche anklagen werden und verteidigen.“ Und weil der Zeuge, der Ankläger und Verteidiger Kenntnis haben müssen von dem, worum es sich bei dem jedesmaligen Gerichte handelt, in jenem Gerichte aber Gegenstand des Spruches sein werden alle Werke der Menschen; deshalb muß jeder da Alles kennen, was er gethan. Deshalb werden die Gewissen sein wie offen aufgeschlagene Bücher, von denen aus das Gericht vorgehen wird; nach Apok. 20.: „Und die Bücher wurden geöffnet; und es ward noch ein anderes Buch aufgeschlagen, das des Lebens, und die toten wurden gerichtet gemäß dem, was geschrieben stand im Buche nach ihren Werken.“ Unter den „Büchern“ werden nach Augustin (20. de civ. Dei 44.) verstanden „die heiligen des Alten und Neuen Testamentes, in denen der Herr dargethan hat das, was Er geboten, daß man thue.“ „Ihre Herzen werden sein wie gewissermassen die Dekrete der Kanones,“ sagt Richard von St. Viktor (de judic. Potest.). Unter dem „Buche des Lebens“ werden dann verstanden die Gewissen der einzelnen, die da genannt werden ein Buch, weil durch die belebende göttliche Kraft es geschehen wird, daß alle sich an alle ihre Werke erinnern. Diese Kraft also heißt „Buch des Lebens“. Oder man kann unter den „Büchern“ verstehen die Gewissen der einzelnen; unter dem „Buche“ den Spruch des Richters, wie derselbe in dessen Vorsehung geschrieben steht.

c) I. Es können wohl viele Verdienste und Mißverdienste vergessen werden; keines derselben aber wird sein, welches nicht in irgend einer Wirkung bleibt. Denn die nicht durch nachfolgende Sünden erstorbenen Verdienste werden bleiben im Lohne, den sie finden werden; und die erstorbenen werden bleiben in der Schuld der Undankbarkeit, die dadurch vermehrt werden wird, daß der Mensch nach empfangener Gnade sündigte. Ähnlich bleiben die Mißverdienste, welche die Reue nicht ertötet hat, in der verschuldeten Strafe; — die durch die Reue getilgten bleiben im Andenken an die Reue. Zudem wird noch die göttliche Kraft dahin wirken, daß jeder sich seiner Werke erinnere.

II. Es bleiben einige Zeichen der geschehenen Werke in den Gewissen; dies braucht nicht immer der Flecken oder die Schuld selbst zu sein.

III. Die Liebe ist allerdings die Ursache des Reueschmerzes. Die heiligen aber werden so voll Freude sein, daß kein Schmerz Platz finden wird. Sie werden sich vielmehr beim Andenken an die Sünden freuen über die göttliche Barmherzigkeit; wie die Engel Gottes sich jetzt freuen über die göttliche Gerechtigkeit, wenn die von der Gnade verlassenen in Sünden stürzen, trotzdem diese ihre Schützlinge waren.

IV. Durch die Erinnerung an das Gute, was die bösen gethan, wird deren Schmerz vermehrt werden; weil sie so viele Güter verloren haben: „Die höchste Art Unglück ist es, glücklich gewesen zu sein,“ sagt Boëtius (2. de Consol. pr. 4.).

Zweiter Artikel.

Jeder wird in den Gewissen der anderen lesen können.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Die Kenntnis der auferstandenen wird nicht größer sein wie jetzt die der Engel (Matth. 22.). Die Engel aber können untereinander nicht das erkennen, was jeder in seinem freien Willen hat. Um das zu erkennen, muß der andere sprechen, d. h. den Willen haben es zu offenbaren.

II. Die Verdienste oder Mißverdienste können nicht in deren thatsächlich bestehendem Sein gelesen werden, denn nur Gott kennt die Herzen; nicht ferner in deren Ursache, weil nicht alle Gott sehen werden; und auch nicht in deren Folgen, weil viele Mißverdienste ganz und gar durch die Reue getilgt sein werden. Also wird niemand erkennen können alle Werke der Gewissen in den anderen.

III. Chrysostomus sagt (hom. 31. ad Hebr.): „Wenn du jetzt deiner Sünden gedenkst und sie häufig vor Gott aussprichst und für sie um Verzeihung flehest, wirst du sie schnell tilgen; gedenkst du ihrer jetzt nicht, so wirst du daran gegen deinen Willen erinnert sein, wann sie werden öffentlich verkündet werden vor allen Freunden und Feinden und den heiligen Engeln." Also ist Letzteres Strafe für die Nachlässigkeit, wodurch jemand seine Sünden nicht beichtet. Die sonach der Mensch beichtet, werden dort nicht mehr bekannt werden.

IV. Es ist ein Trost für den Sünder und ein Grund sich weniger zu schämen, wenn er weiß, viele hätten die nämlichen Sünden begangen. Also würde eine solche Veröffentlichung aller Sünden dem Sünder zum Troste gereichen.

Auf der anderen Seite erklärt zu 1. Kor. 4. (Illuminabit) die Glosse: „Dann werden die guten und schlechten Gedanken und Werke allen offenbar und bekannt sein." Zudem werden bei den guten alle vergangenen Sünden gleichmäßig getilgt sein. Nun wissen wir aber die Sünden mancher, wie des David, des Petrus, der Magdalena; also ebenmäßig die aller.

b) Ich antworte, im letzten und allgemeinen Gericht müsse die göttliche Gerechtigkeit vor allen offenbar erscheinen, die jetzt oft verborgen ist. Der Spruch dessen aber, der verurteilt oder belohnt, kann nicht gerecht sein, wenn demselben nicht die Verdienste oder Mißverdienste im einzelnen entsprechen. Wie also der Richter und seine Beisitzer, damit sie gerecht urteilen, wissen müssen, in welcher Weise Jenes liegt, wodurch man Lohn oder Strafe verdient hat; so muß, damit ihr Spruch als gerecht erscheine, es allen klar sein, wie er verdient worden ist. Weil nun, wie jedem einzelnen seine eigene Belohnung oder Bestrafung bekannt sein wird, so auch die aller anderen; so muß, wie jeder seiner eigenen Verdienste oder Mißverdienste gedenken wird, auch ihm bekannt sein, was die anderen verdient haben. Dies ist die wahrscheinlichere Meinung; obgleich Petrus Lombardus sagt, die durch Buße getilgten Sünden würden vor Gericht nicht den anderen erscheinen. Daraus nämlich würde folgen, daß auch die Buße und Reue über diese Sünden nicht recht gekannt wird; und dies würde viel entziehen der Herrlichkeit der heiligen und dem Preise der Barmherzigkeit Gottes, der in so großer Liebe seine heiligen befreit hat.

c) I. Alle Verdienste und Mißverdienste werden einen Ausdruck finden in der Herrlichkeit und dem Elende der auferstandenen. Und vermittelst dieser äußeren Zeichen wird man in den Gewissen lesen können; zumal die göttliche Macht mitwirken wird, damit die Gerechtigkeit des Spruches recht bekannt werde.

II. Die Wirkungen der Verdienste und Mißverdienste werden erkannt werden oder auch letztere in ihrem thatsächlich bestehenden Sein durch göttliche Kraft.

III. Die Veröffentlichung der Sünden zur Schande des Sünders ist die Wirkung der Nachlässigkeit, mit welcher man Sünden in der Beichte ausgelassen hat. Daß die Sünden der heiligen aber werden veröffentlicht werden, wird ihnen nicht zur Beschämung gereichen können; wie es auch nicht der heiligen Maria Magdalena zur Schande gereicht, daß ihre Sündhaftigkeit öffentlich in der Kirche verlesen und erwähnt wird. Vielmehr ist solche Veröffentlichung für sie eine große Ehre; denn sie zeigt die Größe ihrer Buße, welche aus so tiefem Elende sie befreite, wie auch der Beichtvater jenen lobt, der mit Starkmut seine Verbrechen bekennt. „Getilgt" werden die Sünden, insofern Gott sie nicht sieht, um sie zu strafen.

IV. Daß der Sünder seine eigenen Sünden auch als von anderen begangene erkennt, wird seine Schande vermehren; denn die Häßlichkeit anderer wird ihm die eigene noch mehr enthüllen. Daß nämlich jetzt solche Gemeinschaft in Sünden die Beschämung des Sünders mindert, geschieht deshalb, weil hier nur die Wertschätzung von seiten der Menschen in Betracht kommt und jene, die dasselbe gethan, kein Recht haben, ihn zu verachten. Dort aber wird allein die Achtung und Wertschätzung von seiten Gottes in Betracht kommen; diese nun richtet sich nach der wahrhaftigen Wirklichkeit und sieht nicht darauf, ob die Sünde in einem nur ist oder in mehreren.

Dritter Artikel.

Ein einziger Blick wird jedem die Verdienste oder Mißverdienste aller enthüllen.

a) Dies ist nicht möglich. Denn:

I. Die verdammten werden einzeln ihre Sünden betrachten, nach Sap. 5.: „Was hat uns genützt unser Hochmut?"

II. Nach 2 Topic. 44. kann man nicht Mehreres zugleich verstehen.

III. Die Vernunft der verdammten wird dann nicht höher sein wie jetzt ist die Kenntnis der seligen und der Engel gemäß der Natur. Vermittelst solcher Kenntnis aber, also vermittelst eingeprägter Ideen, können sie nicht Mehreres zugleich schauen.

Auf der anderen Seite bemerkt zu Job 8. (induentur) die Glosse: „Beim Anblicke des Richters werden alle Übel vor dem Auge des Geistes stehen." Und Augustin (20. de civ. Dei 14.) weist dies zurück, daß aus einem materiellen Buche die Thaten der einzelnen verlesen würden, weil die Größe eines solchen Buches und der Umfang der zum Lesen erforderten Zeit unberechenbar sein würde. Ähnlich könnte man die dazu erforderte Zeit nicht bemessen, wenn man jedes einzelne Werk für sich und jeden einzelnen Gedanken einzeln vor den betrachtenden Geist hinstellen wollte.

b) Ich antworte: 1. Die einen sagen, alle Verdienste und Mißver-

dienſte aller werden einem jeden im Augenblicke zur Kenntnis gebracht werden. Dies kann nun mit Rückſicht auf die ſeligen leicht verſtanden werden, die Alles im Worte ſchauen; wie aber dies von den verdammten gelten ſoll, iſt ſchwierig zu erklären. 2. Deshalb meinen andere, die böſen werden alle eigenen und fremden Sünden im allgemeinen, der Art nach, zugleich ſehen; und dies genüge zur Anklage, welche für das Gericht erfordert iſt; — nicht aber werden ſie zur Kenntnis der einzelnen Werke hinabſteigen. Auguſtin aber ſagt (l. c.), ſie werden alle dieſe Werke mit dem Blicke des Geiſtes zählen; gezählt jedoch werden nur einzelne Dinge. 3. Darum können wir einen Mittelweg einſchlagen. Die verdammten werden nicht zwar im Augenblicke, jedoch in höchſt kurzer, kaum wahrnehmbarer Zeit Alles erkennen; und die göttliche Kraft wird da beiſtehen. Das iſt was Auguſtin ſagt: „In wunderbarer Schnelligkeit wird Alles geſehen werden.“ Und dies iſt nicht unmöglich; denn ſo gering eine Zeit ſei, ſie enthält dem Vermögen nach ohne Ende zahlreiche Augenblicke.

c) Damit beantwortet.

Achtundachtzigſtes Kapitel.

Über die Zeit und den Ort des Weltgerichts.

Erſter Artikel.

Es wird ein allgemeines Weltgericht ſtattfinden.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Gott richtet nicht zweimal das Nämliche (Nahum 1, 9. Septuag.). Er richtet aber jeden nach dem Tode bereits im beſonderen, belohnt da oder beſtraft. Alſo beſteht kein zweites, ein ſogenanntes allgemeines Weltgericht.

II. Bei keinem Gerichte geht die Ausführung des Spruches vorher. Bereits jetzt aber ſind einzelne im Himmel und andere in der Hölle.

III. Auf Grund von Zweifel wird etwas vor Gericht endgültig abgeurteilt. Vor dem Ende der Welt aber iſt einem jeden ſeine Strafe oder ſein Lohn beſtimmt. Alſo bedarf es keines allgemeinen Weltgerichts.

Auf der anderen Seite „werden die Niniviten aufſtehen im Gericht mit dieſem Geſchlechte und ſie werden es verdammen,“ ſagt der Herr (Matth. 12.). Und Joh. 5.: „Es werden gehen, die Gutes gethan, zur Auferſtehung des Lebens; die aber Böſes gethan, zur Auferſtehung des Gerichts.“

b) Ich antworte: Wie das Thätigſein angehört dem Princip der Dinge, durch welches dieſelben hervorgebracht werden, damit ſie ſeien; ſo gehört das Richten oder Urteilen dem Abſchluſſe der Dinge an, durch welchen dieſelben an ihr Ende gelangen. Nun wird eine doppelte Wirkſamkeit Gottes unterſchieden: Durch die eine hat Er die Naturen im Sein gegründet und voneinander getrennt; und davon ruhte Er, wie es Gen. 2.

heißt, am siebenten Tage; — vermittelst der anderen regiert Er das Geschaffene, wovon Joh. 5. es heißt: „Mein Vater wirkt bis jetzt und Ich wirke.“ Danach wird, aber in umgekehrter Ordnung, ein doppeltes Gericht unterschieden. Das eine entspricht der Wirksamkeit des Regierens, welche ohne Urteil oder ohne zu richten nicht sein kann; und gemäß dem wird jeder besonders für seine eigenen Werke belohnt oder bestraft, soweit es seiner einzelnen Person gebührt. Der einzelne aber ist auch ein Teil des Ganzen; und so gereicht die Belohnung des einen zum Nutzen der anderen (Hebr. 11.) und die Strafen des einen veranlassen das Fortschreiten der anderen. Deshalb muß noch ein anderes Gericht stattfinden, ein allgemeines. Dasselbe entspricht dem ersten Hervorbringen der Dinge, damit sie seien. Wie nämlich Alles unmittelbar von Gott ausgegangen ist, so wird auch Gott unmittelbar Alles vollenden; und dann wird jeder empfangen entweder Lohn oder Strafe, was ihm in der eigenen Person gebührt, soweit diese zum Ganzen gehört. Dann also wird die allgemeine Trennung der guten von den bösen stattfinden; denn es wird weiterhin nicht mehr statthaft sein, daß die guten durch die bösen oder die bösen durch die guten veranlaßt werden, geistig fortzuschreiten. Nur aber wegen dieses geistigen Fortschreitens sind inzwischen die guten mit den bösen vermischt, solange der Stand dieses Lebens durch die göttliche Vorsehung regiert wird.

c) I. Jeder Mensch ist eine einzelne Person und Teil des Ganzen. Nach dem Tode also wird er im besonderen gerichtet und empfängt was er im Körper gethan; nicht aber empfängt er dies im Körper, sondern nur in der Seele. Das andere Gericht betrifft ihn als Teil des Ganzen der Menschheit; wie auch nach der menschlichen Gerechtigkeit der einzelne gerichtet wird, wenn dies geschieht mit Rücksicht auf eine Gemeinschaft (Stadt, Staat, Kollegium), deren Glied er ist. Gott richtet, d. h. Er bestraft nicht zweimal das Nämliche. Denn die im besonderen Gerichte ausgesprochene Strafe wird nur vervollständigt im allgemeinen Gerichte, insoweit Leib und Seele des gottlosen da werden gepeinigt werden.

II. Der eigentliche Spruch des allgemeinen Gerichts ist die Trennung der guten von den bösen; und diese wird demselben nicht vorausgehen. Sodann aber geht auch für die einzelne Wirkung die Ausführung des Spruches nicht vollständig vorher; denn die guten werden mehr belohnt werden nach dem Weltgerichte, sowohl auf Grund der Hinzufügung der Herrlichkeit des Körpers wie auf Grund der vervollständigten Zahl der heiligen. Und ebenso werden die verdammten desto mehr brennen, je zahlreicher jene sind, mit denen sie brennen.

III. Das allgemeine Gericht beschäftigt sich mit dem Ganzen der Menschheit. Es wird also dem einzelnen wohl bekannt sein seine eigene Verdammnis oder Belohnung; nicht aber allen wird bekannt sein die Verdammnis oder Belohnung aller. Somit ist das allgemeine Gericht notwendig.

Zweiter Artikel.

Das Weltgericht gemäß der Weise, wie es sich äußern wird.

a) Es wird da materiell gesprochen werden. Denn:

I. Augustin (20. de civ. Dei 1.) sagt: „Durch wie viele Tage dieses Gericht andauern wird, ist ungewiß.“ Also setzt er voraus, es werde da

wirklich gesprochen werden, da rein geistige Auffassungen keine Zeit verlangen.

II. Gregor sagt (26. moral. 20.): „Jene wenigstens werden die Worte des Richters hören, die mit Worten dessen Glauben fest bekannt haben." Das ist aber nicht vom innerlichen Worte zu verstehen; da guten und bösen die Werke aller anderen bekannt sein werden.

III. Christus wird als Mensch und gemäß seiner körperlichen Erscheinung richten. Also scheint es, Er werde auch körperlich sprechen.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (20. de civ. Dei 14.): „Das Lebensbuch ist eine gewisse göttliche Kraft, welche allen ihre Werke, gute und böse, ins Gedächtnis rufen wird; so daß mit wunderbarer Schnelligkeit geschaut werde, wie anklagt oder entschuldigt das eigene Gewissen und so alle zugleich und jeder einzelne gerichtet werden." Also ist da kein körperliches Sprechen. Zudem ist der Ankläger und der Zeuge im Geiste, nämlich im Gewissen, nach Röm. 2.: „Zeugnis wird geben ihr Gewissen und die Gedanken, welche anklagen werden oder verteidigen an jenem Tage, da der Herr richten wird die Geheimnisse der Herzen."

b) Ich antworte, mit Wahrscheinlichkeit könne behauptet werden, daß Alles in jenem Gerichte: Anklage, Untersuchung, Endurteil, in geistiger Weise sich vollziehen werde. Denn „sollten da die Lebensgeschichten aller und ihre einzelnsten Werke gelesen oder die Erzählung davon angehört werden, sollte man also das Lebensbuch im fleischlichen Sinne verstehen; so wäre die dazu zu verwendende Zeit unberechenbar" (Aug. l. c.). Also kann man meinen, daß das, was Matth. 25. als gesprochen ausgedrückt wird, geistigerweise gesprochen werden wird.

c) I. Augustin spricht im Zweifel, nämlich falls da Alles materiell gesprochen werden sollte.

II. Mit der Stelle aus Gregor läßt es sich gut vereinen, daß Alles geistigerweise da bekannt werden wird. Denn die göttliche Kraft, welche dies bewirken wird, bezeichnet das Evangelium als ein „Sprechen". Wer aber auf Grund der Worte Gottes Glauben hatte, wird kraft dieser Worte gerichtet werden, nach Röm. 2, 12.: „Wer im Gesetze gesündigt hat, wird durch das Gesetz gerichtet werden." Also in einer besonderen Weise wird zu den gläubigen gesprochen werden; und diese Weise wird nicht statthaben mit Rücksicht auf die ungläubigen.

III. Die körperliche Erscheinung Christi als des Richters kann im Augenblicke gesehen werden. Ein Sprechen aber, welches durch die Zeit gemessen würde, müßte eine ungeheure Zeit verschlingen.

Dritter Artikel.

Die Zeit, wann das Weltgericht stattfinden wird, ist unbekannt.

a) Sie ist bekannt. Denn:

I. Wie die heiligen Väter im Alten Bunde die erste Ankunft Christi erwarteten, so wir die zweite. Jene aber wußten nach Dan. 9. die Zeit der Ankunft Christi, so daß Luk. 12. gesagt wird: „Heuchler, das Angesicht des Himmels und der Erde wißt ihr zu erforschen; diese Zeit aber, warum kennt ihr sie nicht?" Sie werden also getadelt, daß sie die Zeit der Ankunft Christi hätten wissen können und dieselbe nicht erkannten. Somit muß

uns es auch möglich sein, die zweite Ankunft Christi der Zeit nach zu bestimmen.

II. Dem Weltgerichte werden Zeichen vorhergehen (Matth. 24., Luk. 31. u. Mark. 13.). Die Zeichen aber dienen der Kenntnis.

III. 1. Kor. 10. heißt es: „Wir sind es, zu denen hin das Ende der Zeiten gekommen ist;" und 1. Joh. 2.: „Kinderchen, es ist die letzte Stunde." Da seitdem schon lange Zeit wieder verstrichen ist, so scheint es, wir könnten es wenigstens jetzt wissen, ob das Weltgericht nahe ist.

IV. Die Zeit des Gerichts müßte nur deshalb verborgen sein, damit jeder um so sorgsamer sich vorbereite; weil er nicht weiß, wann er vor diesem Gerichte erscheinen solle. Diese Sorge aber bliebe immerhin, auch sonst, bestehen, da ja die Zeit des Todes ungewiß ist; wie Augustin sagt (Ep. 199. ad Hesychium): „Was für den einzelnen sein letzter Tag ist, das ist für die Welt deren jüngster Tag."

Auf der anderen Seite heißt es Mark. 13.: „Von jenem Tage oder von jener Stunde weiß niemand etwas wie der Vater allein; weder die Engel im Himmel noch der Sohn." Und 1. Thess. 5.: „Der letzte Tag wird kommen, wie der Dieb in der Nacht."

b) Ich antworte, Gott sei durch sein Wissen die Ursache der Dinge. Beides nun teilt Er den Dingen mit; indem Er denselben sowohl die Kraft zu wirken und somit Ursache zu sein, verleiht, als auch manchen Kenntnis giebt. Nach beiden Seiten hin aber behält Er sich Einzelnes eigens vor; denn Er wirkt Manches unmittelbar ohne weitere untergeordnete Ursachen und Manches weiß Er allein. Dies aber muß vorzugsweise in dem festgehalten werden, was einzig der göttlichen Macht unterliegt, so daß keine Kreatur dabei mitwirkt. Und dazu gehört das Ende der Welt, wo das allgemeine Gericht stattfindet. Denn nicht vermittelst der Mitwirkung einer geschöpflichen Ursache wird die Welt zu Ende gehen, die da ihren Beginn hat einzig in der unmittelbar einwirkenden Kraft Gottes. Geziemenderweise also hat Sich Gott die Kenntnis von der Zeit des letzten Weltgerichts vorbehalten. Und diesen Grund berührt der Herr selber (Act. 1, 7.): „Es ist nicht euere Sache, zu kennen die Zeiten und die Augenblicke, welche der Vater seiner Macht vorbehalten wollte."

c) I. In der ersten Ankunft kam der Herr in verborgener Weise, nach Isai. 45.: „Wahrhaft Du bist ein verborgener Gott, Heiland, Herr des Volkes Israel." Damit Er also von den gläubigen erkannt werden könnte, mußte die Zeit seiner Ankunft vorher in bestimmter Weise offenbart sein. In der zweiten Ankunft aber wird Er allen offenbar kommen, nach Ps. 49.: „Gott wird in offenbarer Weise kommen." Da wird also kein Irrtum stattfinden können, wenn Er thatsächlich erscheinen wird.

II. Augustin antwortet (ep. 199.): „Diese Zeichen im Evangelium gehören nicht alle zur zweiten Ankunft Christi; sondern beziehen sich auch auf die Zerstörung Jerusalems und auf jene Ankunft, vermittelst deren Er täglich in der Kirche die Herzen der gläubigen heimsucht, soweit Er in uns wohnt durch den Glauben und die Liebe." Zudem können jene Zeichen, die in den Briefen oder in den Evangelien mit Rücksicht auf die zweite Ankunft Christi erwähnt werden, nicht dazu dienen, in bestimmter Weise deren Zeit zu wissen. Denn die da gekennzeichneten Gefahren bestanden auch in der Urkirche und von da an, im Verlaufe der Jahrhunderte, bald mehr bald weniger, wie ja Petrus (Act. 2.) jenes Wort Joels: „Und es wird in den letzten Tagen" auf die damalige Zeit anwendet. Also kann

die Zeit des Weltgerichts weder auf den Tag, noch auf das Jahr, noch auf tausend Jahre, wie Augustin da sagt, genau bestimmt werden. Es werden freilich jene Übel und Gefahren in den letzten Zeiten einen höheren Grad haben; aber welches dieser Grad sei, das läßt sich nicht bestimmen. So kamen auch schon in den ersten Zeiten der Kirche Irrlehrer und Verfolger, so daß man bereits glaubte, der Antichrist werde bald kommen oder sei schon da; vgl. Euseb. hist. eccl. lib. 6. c. 6.; et Hieronymus de viris illust.

III. Aus solchen Redeweisen, wie „in der jüngsten Stunde" und ähnlichen in der Schrift kann nichts geschlossen werden. Denn damit soll nicht die Kürze der Zeit angedeutet sein, sondern dieselben weisen darauf hin, daß der jetzige Stand der Welt, nämlich von Christo an und unter Christo, der letzte sei, der da dauern werde bis zum Ende der Welt. So giebt es auch, wie Augustin sagt, für das Greisenalter keine bestimmte Anzahl von Jahren; wie dies der Fall ist beim Kindes-, Jünglings- und Mannesalter. 2. Thess. 2. schließt deshalb auch ausdrücklich der Apostel jenes Verständnis seiner Worte als ein falsches aus, nach dem der Tag des Herrn schon nahe wäre.

IV. Zuerst ist der Tod ungewiß; und zweitens weiß man auch nicht, ob der letzte Tag noch zu den eigenen Lebzeiten anbrechen werde; so daß von zwei Seiten ängstliche Sorge geboten ist. Zudem ist zu berücksichtigen, daß der Mensch ja nicht für seine Person allein zu sorgen hat, sondern auch für die Familie, die Stadt, den Staat, die Kirche, für die eine bestimmte Dauer der Zeit nach Maßgabe des Lebens des Menschen nicht festgesetzt erscheint. Für Alles dies muß man Sorge tragen, damit der Tag des Herrn uns nicht unvorbereitet treffe.

Vierter Artikel.

Das Thal Josaphat als Ort des Weltgerichts.

a) Das Weltgericht wird nicht im Thale Josaphat stattfinden. Denn:

I. Die zu richtenden müssen doch alle auf der Erde stehen und nur die richtenden zu den Wolken erhoben werden. Das ganze gelobte Land aber könnte jene Menschenmenge nicht fassen, geschweige denn das Thal Josaphat allein.

II. Christus wird richten als Mensch. Also muß Er vielmehr da gerecht richten, wo Er selber ungerecht gerichtet worden ist; d. h. vor dem Prätorium des Pilatus und auf Golgatha.

III. Die Wolken bilden sich durch Ausdünstungen von der Erde her. Solche Ausdünstungen aber werden dann nicht mehr sein; denn sie kommen von irgend einer Auflösung. Also „werden die heiligen nicht in den Wolken Christo entgegengetragen werden"; und somit werden gute und böse auf der Erde stehen. Also wird ein bei weitem weiterer Platz erforderlich sein.

Auf der anderen Seite heißt es Joel 5.: „Ich werde versammeln alle Völker und sie in das Thal Josaphat führen und dort mit ihnen streiten." Und Act. 1.: „Wie ihr Ihn gesehen habt aufsteigen zum Himmel, so wird Er wiederkommen." Christus stieg aber auf vom Ölberge aus, an dessen Fuße das Thal Josaphat liegt.

b) Ich antworte, auch in diesem Punkte lasse sich nichts Gewisses be-

haupten. Jedoch ist es nach der Schrift wahrscheinlich, daß das Gericht um jenen Ort herum sein wird, von wo Er aufgestiegen ist; damit so gezeigt werde, es sei der nämliche, der herabsteigt wie der aufstieg.

c) I. Eine große Menge kann einen verhältnismäßig kleinen Platz einnehmen. Jedoch kann man um den bezeichneten Ort herum den Platz ausdehnen, soweit man will; wenn nur Christus von allen gesehen werden kann, der, von höchster Klarheit umgeben, in der Luft thronen wird weithin sichtbar.

II. Christus wird nicht in der Knechtsgestalt richten, in welcher Er ungerechterweise gerichtet worden ist; sondern in seinem glorreichen Körper, mit dem Er gen Himmel gefahren.

III. „Wolken" werden hier genannt nicht die Ausdünstungen aus Wasser und Erde; sondern ein gewisses verdichtetes Licht, welches von den Körpern der heiligen ausstrahlen wird.

Oder diese Wolken werden durch göttliche Kraft geformt werden, damit, wer aufgestiegen ist in der Wolke, auch in der Wolke herabsteige. Zudem zeigt die Wolke, weil Erquickung von ihr ausfließt, die Barmherzigkeit des Richters an.

Neunundachtzigstes Kapitel.

Die richtenden und die gerichteten.

Erster Artikel.

Es werden einzelne Menschen zusammen mit Christo richten.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Joh. 5. heißt es: „Der Vater hat alles Gericht dem Sohne gegeben, damit alle ehren den Sohn." Also nur Christo gebührt es, zu richten.

II. Die Verdienste und Mißverdienste stehen unter der Macht der Autorität Gottes allein; über sie aber wird gerichtet. Also nur Gott richtet.

III. Das Gericht vollzieht sich in rein geistiger Weise (s. oben). Daß aber den Herzen der Menschen bekannt werden die Verdienste und Mißverdienste anderer, und sonach Lohn und Strafe, geht nur Gottes Kraft an.

Auf der anderen Seite steht Matth. 19, 28.; und Isai. 3, 14.: „Der Herr wird kommen zu richten mit den Ältesten seines Volkes."

b) Ich antworte; von „Richten" werde in vielfältiger Weise gesprochen: 1. In der Weise der Verursachung, wie z. B. Matth. 12.: „Die Niniviten werden aufstehen im Gerichte mit diesem Geschlechte und werden es verdammen;" weil nämlich die Niniviten Ursache sind, daß im Vergleiche mit ihnen jemand als verurteilenswert erscheint. So ist das Urteilen gemeinsam den guten und bösen. 2. In der Weise der Erklärung und

Erläuterung; wie wir uns klar machen, daß jemand etwas thut, wenn er dem dies thuenden zustimmt; und so werden die gerechten urteilen, welche den Spruch Christi billigen, nach Sap. 3.: „Die gerechten werden die Völker ertönen.“ 3. In der Weise des Anwohnens und Beisitzens, also auf Grund der Ähnlichkeit im Richten; und so werden vollkommene Menschen Beisitzer sein, nach Matth. 19., indem Richtergewalt diesen versprochen wird wegen der Ehre des erhabenen Sitzes. 4. In der Weise, daß in vollkommenen Menschen die Beschlüsse der göttlichen Gerechtigkeit enthalten sind, von denen aus und nach denen geurteilt wird; wie das Gesetzesbuch, in dem die Gesetze enthalten, gewissermaßen richtet. Und so heißt es Matth. 16.: „Ihr werdet sitzen und urteilen.“ Danach wird in der Apokalypse (20.) gesagt: „Das Gericht saß nieder und die Bücher wurden geöffnet.“ Darüber schreibt Richard von St. Viktor (de judic. pot.): „Die der Betrachtung Gottes sich hingeben, die in den Büchern der göttlichen Weisheit täglich lesen, die wie auf Blätter in ihre Herzen schreiben, was sie mit vollem Verständnisse von der Wahrheit erfassen,“ diese werden richten; denn „was sind Anderes die Herzen der richtenden, denen Gott die Wahrheit gelehrt hat, als gewissermaßen Gesetzesbücher voll heiliger Normen?!“

Weil nun aber „Richten“ in sich einschließt eine Thätigkeit, die auf einen anderen sich richtet, so heißt „Richten“ im eigentlichen Sinne nichts Anderes wie: das Urteil über einen anderen aussprechen. Und das geschieht: 1. von seiten dessen, der die Grundautorität hat; danach ist Richten Sache Gottes allein, dessen Leitung Alles unterworfen ist; — 2. von seiten dessen, der den verhängten Urteilsspruch zur Kenntnis der anderen bringt, ihn veröffentlicht; danach werden die vollkommenen Menschen richten, insoweit sie andere zur Kenntnis der Gerechtigkeit Gottes anleiten, damit sie wissen, was gerechterweise den betreffenden Verdiensten geschuldet wird. Deshalb sagt Richard von St. Viktor: „Die Richter öffnen vor den zu richtenden die Bücher ihrer Beschlüsse, wenn sie beliebige niedere zulassen, die Herzen zu schauen, und ihnen den Sinn des Richterspruches enthüllen.“

c) I. Dies ist das Richten kraft Autorität, was nur Christo zukommt.

II. Ebenso.

III. Die heiligen können Manches anderen enthüllen, wie ja auch die höheren Engel die niederen belehren und erleuchten; oder wie die niederen die höheren befragen.

Zweiter Artikel.

Die Richtergewalt entspricht der freiwilligen Armut.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Richtergewalt ist nur den Aposteln versprochen, nach Matth. 19, 28. Nicht alle freiwillig armen aber sind Apostel.

II. Mehr ist es, Gott Opfer darbringen vom eigenen Körper her wie aus dem äußeren Besitze allein. Die Märtyrer und Jungfrauen aber opfern Gott von ihrem eigenen Körper aus, die freiwillig armen nur aus ihrem äußeren Besitze. Also kommt mit mehr Recht den ersteren die Richtergewalt zu.

III. Joh. 5. heißt es: „Moses klagt euch an, auf den ihr hofft;“ „weil sie der Stimme desselben nicht glaubten“ (Glosse). Und Joh. 12.:

„Die Worte, welche ich zu euch gesprochen, werden euch richten am jüngsten Tage.“ Also den heiligen Lehrern gebührt vielmehr die Richtergewalt.

IV. Weil Christus ungerecht verurteilt worden, hat Er es als Mensch verdient, zu richten die lebendigen und die toten; nach Joh. 5.: „Die Macht hat Er Ihm erteilt, das Gericht zu halten; weil Er der Menschensohn ist.“ Also denen, die um der Gerechtigkeit willen und somit ungerecht verfolgt und verurteilt werden, gebührt die Richtergewalt.

V. Der höhere wird nicht vom niederen gerichtet. Viele aber, die im Besitze von Reichtum lebten, waren höher im Verdienste wie freiwillig arme. Also stehen sie nicht vor dem Richterstuhle dieser letzteren.

Auf der anderen Seite heißt es Job 36, 6.: „Er rettet die gottlosen und den armen giebt Er die Gewalt zu richten.“ Und zu Matth. 19. (vos qui reliquistis omnia) erklärt die Glosse: „Die Alles verließen und Gott nachfolgten, werden Richter sein; wer aber dessen, was er erlaubterweise besaß, sich nicht recht bedient hat, wird gerichtet werden.“

b) Ich antworte; der freiwilligen Armut entspreche die Richtergewalt wegen dreierlei: 1. Die freiwillige Armut findet sich in denen, welche alles Weltliche verachten, um Christo allein anzuhängen. Also ist in ihnen keine Hinneigung, welche ihr Urteil von der Gerechtigkeit entfernen könnte; und somit sind sie geeignet zum Richten, weil sie die Gerechtigkeit der Wahrheit vor Allem lieben. 2. Die freiwillige Armut verdient diese Gewalt; denn wer sich selbst erniedrigt, wird erhöhet werden. Unter Allem aber, was vor der Welt verächtlich macht, steht die Armut oben an. 3. Die Armut bereitet vor zur oben, Art. 1., erwähnten Art und Weise, die Richtergewalt auszuüben. Denn deshalb werden die heiligen richten, weil ihr Herz voll ist der göttlichen Wahrheit, die sie somit anderen werden offenbar machen können. Auf dem Wege zur Vollkommenheit aber ist das Erste, was verlassen werden muß, der äußerliche Reichtum; denn er ist das Letzte, was man unter den sichtbaren Gütern erlangt, da das Letzte im Entstehen das Erste ist im Vergehen. Danach steht auch unter den Seligkeiten, die den Weg zur Vollkommenheit vorbereiten, an erster Stelle die Armut. Und so entspricht der Armut die richterliche Gewalt, welche den Weg öffnet zum Besitze der Seligkeit. Nicht jedoch beliebigen freiwillig armen wird die vorbenannte Richtergewalt verheißen, sondern jenen, die, um vollkommen zu werden, Alles verlassen und Christo folgen.

c) I. Darauf antwortet Augustin (20. de civ. Dei 5.): „Nicht weil Er zwölf Sitze erwähnt, dürfen wir meinen, nur zwölf Menschen werden mitrichten; sonst würde, da Mathias an die Stelle des Judas getreten ist, Paulus, der mehr arbeitete als alle, nicht haben wo er sitzen solle. Mit der Zwölfzahl wird also ausgedrückt die Gesamtheit derer, die richten, wegen der zwei Teile der Siebenzahl, welche das All ausdrückt, 3 und 4, die da, miteinander multipliziert, die Zwölfzahl ergeben.“

Oder der Herr sprach eben von den Aposteln und in ihnen zu deren Nachfolgern.

II. Die Jungfräulichkeit und das Martyrtum bereiten nicht in der Weise vor, um die Geheimnisse der göttlichen Gerechtigkeit in sich zu verwahren, wie die Armut. Und umgekehrt erstickt der äußere Reichtum mit seiner Sorge das Wort Gottes (Luk. 8.).

Oder die Armut genügt nicht für sich allein, um die Richtergewalt zu verdienen; sondern ist nur der erste Grad der Vollkommenheit und nur so aufgefaßt entspricht ihr die Richtergewalt. Also kann unter dem, wozu die

Armut gleichsam als Thüre hineinführt, auch die Jungfräulichkeit und das Martyrtum sein und andere Werke der Vollkommenheit; sie stehen aber nicht so an der Spitze wie die Armut, da das Princip einer Sache immer der bedeutendste Teil derselben ist.

III. Wer das Gesetz vorgelegt hat oder zur Tugend aufgemuntert, der wird richten in der Weise des Verursachens; denn mit Rücksicht auf seine Worte werden die anderen gerichtet werden. Somit entspricht die Richtergewalt nicht so recht eigentlich der Predigt oder der Lehre.

Oder nach einigen wird dreierlei erfordert für die Richtergewalt: 1. das Verzichten auf die Sorge für das Zeitliche, damit der Geist nicht abgezogen werde vom Betrachten der Weisheit; 2. der Zustand des Wissens und der Gerechtigkeit; 3. das Lehren oder Offenbarmachen der Gerechtigkeit anderen gegenüber; — danach also würde die Lehre das Verdienst für die Richtergewalt vollenden.

IV. Davon daß Christus ungerecht gerichtet wurde, war der Grund, daß Er sich demütigte: „Er ward geopfert, weil Er wollte“ (Isai. 53.). Und dieser Erniedrigung gebührte als verdient die Richtergewalt, kraft deren Ihm Alles unterthan ist (Phil. 2.). Also mehr gebührt die Richtergewalt jenen, die sich selbst erniedrigen, indem sie die äußeren Güter von sich weisen, derentwegen man die Menschen ehrt; als jenen, die von anderen erniedrigt werden.

V. Der niedere kann auf Grund eigener Autorität den höheren nicht richten; aber er kann es auf Grund der Autorität des vorgesetzten, wie z. B. dies bei den belegierten Richtern der Fall ist. Dies ist also nicht unzulässig, daß wie ein nebensächlicher Lohn es den freiwillig armen von Gott verliehen wird, andere zu richten und zwar auch solche, die mehr Verdienste haben und somit einen höheren Grad des wesentlichen Lohnes erhalten.

Dritter Artikel.

Zu richten kommt den Engeln nicht zu.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Matth. 25. heißt es: „Wenn der Menschensohn kommen wird und seine Engel mit Ihm;“ es ist aber die Rede vom letzten Gerichte. Also werden sie mitrichten.

II. Die Namen der Engelchöre leiten sich ab von ihren Aufgaben. „Thron“ aber will heißen: Sitz des Richters, Kanzel des Lehrers, Stuhl des Königs. Also gehört dem Engelchore der Throne die Richtergewalt zu.

III. „Die heiligen werden (nach dem Leben auf Erden) sein wie die Engel“ (Matth. 22.). Also richten die Engel ebenfalls.

Auf der anderen Seite „hat der Vater Ihm Gewalt gegeben, weil Er (Christus) der Menschensohn ist“ (Joh. 5.). Die Engel aber haben nicht teil an der menschlichen Natur. Nicht dem nämlichen gehört es zudem an, zu richten und Diener des Richters zu sein. Die Engel aber werden Diener des Weltenrichters sein, nach Matth. 13.: „Der Menschensohn wird seine Engel schicken, daß sie aus seinem Reiche alle Ärgernisse entfernen.“

b) Ich antworte; die Beisitzer müssen dem Richter gleichförmig sein. Das Gericht aber wird dem Menschensohne zugeschrieben, weil Er gemäß

seiner menschlichen Natur erscheinen wird sowohl den guten wie den bösen; während kraft der Autorität richten wird die ganze Dreieinigkeit. Also müssen die Beisitzer ebenfalls die menschliche Natur haben, damit sie von allen können gesehen werden. So kommt es den Engeln im eigentlichen Sinne nicht zu, daß sie richten. Sie werden jedoch in der Weise richten, daß sie den Spruch des Richters billigen.

c) I. Die Engel werden mit Christo kommen „als Zeugen der menschlichen Thätigkeiten, da unter ihrem Schutze die Menschen gelebt, Gutes oder Böses gethan haben" (Glosse).

II. „Throne" heißt der dritte Engelchor, weil er immerdar richtet auf Grund jenes Richtens, welches der Herr durch die gerechte Leitung des All ausübt; dieses Richten vollziehen gleichsam gemäß der Natur der Dinge die Throne und veröffentlichen es. Das Gericht aber, welches der Mensch Christus über die Menschen halten wird, erfordert Menschen als Beisitzer.

III. Mit Rücksicht auf den *wesentlichen* Lohn wird den Menschen verheißen, daß sie gleich sein werden den Engeln. Ein *nebensächlicher* Lohn kann ganz wohl Menschen gegeben werden und den Engeln nicht; wie z. B. die Krone der Jungfräulichkeit und des Martyrtums, und ähnlich die Richtergewalt.

Vierter Artikel.

Die Teufel werden den Richterspruch ausführen gegenüber den gottlosen.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. 1. Kor. 15. heißt es: „Dann wird Er entleeren alles Fürstentum und alle Gewalt und alle Kraft." Es wird also alle Vorsteherschaft aufhören. Ausführen aber den Richterspruch bedeutet eine gewisse Vorsteherschaft. Somit werden die Teufel nicht den Richterspruch nach dem jüngsten Tage ausführen.

II. Die Teufel haben mehr gesündigt wie die Menschen. Also dürfen die Teufel nicht gerechterweise die Menschen quälen.

III. Wie die Teufel zum Bösen, so leiteten die Engel zum Guten an. Den Engeln aber wird es nicht zukommen nach dem jüngsten Tage, die guten zu belohnen. Also ist es nicht Sache der Teufel, die bösen zu strafen.

Auf der anderen Seite haben durch die Sünde die Menschen sich dem Teufel unterworfen. Also ist es gerecht, daß sie ihm in der Strafe unterstehen.

b) Ich antworte; die Menschen unterwerfen sich wohl dem Teufel durch die Sünde und danach gebietet ihnen dieser gerechterweise. Aber die Sünde des Teufels selber macht, daß er ungerechterweise vorsteht. Deshalb meinen auf Grund dieses letzten Umstandes einige, die Teufel werden nicht den verdammten vorstehen; dies sei gegen die göttliche Gerechtigkeit, welche die Teufel strafen muß. Die entgegengesetzte Meinung aber scheint wahrer zu sein. Denn wie in den auserwählten eine gewisse Ordnung festgehalten werden wird, wonach die einen von den anderen erleuchtet werden, da ja die himmlischen Hierarchien in Ewigkeit bleiben; so wird eine gewisse Ordnung eingehalten werden in den Strafen, so daß die Menschen durch

die Teufel gestraft werden, damit nicht die göttliche Ordnung, wonach die Engel zwischen Gott und den Menschen vermitteln, ganz und gar zunichte werde. Wie also den guten durch die heiligen Engel Erleuchtungen von Gott her werden zu teil werden, so werden die Teufel den göttlichen Richterspruch ausführen gegenüber den gottlosen. Die Strafe der Teufel aber wird dadurch nicht im mindesten vermindert sein, da sie, indem sie andere quälen, eben damit werden selbst gequält werden; denn die Gesellschaft mit elenden vermehrt das Elend.

c) I. Jene Vorsteherschaft, von der Paulus spricht und die entleert werden wird, ist diejenige, welche sich auf die Leitung des All unter Gottes Weisheit und auf die Erreichung des letzten Endzweckes bezieht. Nach dem jüngsten Tage aber wird keine solche Vorsteherschaft sein, die zum Zwecke führt oder vom Zwecke abführt, sondern die im erreichten Gute oder in der verhängten Strafe festhält und bewahrt.

II. Die Teufel verdienen es nicht, daß sie über die Menschen einige Gewalt haben. Aber weil sich die Menschen ihnen frei unterworfen haben, verlangt dies die Ordnung der Natur, wonach die Engel zwischen Gott und den Menschen sind, daß nun die bösen in der Strafe den Teufeln unterstehen. Denn die natürlichen Güter bleiben in den Teufeln unvermindert (4. de div. nom.).

III. Die guten Engel sind nicht Ursache davon, daß die Menschen den wesentlichen Lohn der Anschauung Gottes erhalten; diesen empfangen sie von Gott unmittelbar. Von manchem nebensächlichen Lohne aber sind die guten Engel die Ursache für den Menschen; insoweit die guten von den heiligen Engeln erleuchtet werden über manche Geheimnisse in den Ratschlüssen Gottes. Und so empfangen auch die bösen ihre Hauptstrafe unmittelbar von Gott: nämlich die Ausschließung von der göttlichen Anschauung; die anderen, sinnlich fühlbaren Strafen erhalten sie vermittelst der Teufel.

Darin aber liegt der Unterschied: Der Lohn erhöht und die Strafe drückt nieder. Da also die Natur der Engel höher ist wie die menschliche, werden manche auf Grund ihrer ausgezeichneten Verdienste so weit erhoben werden, daß diese Erhöhung übersteigen wird die Natur und den Grad des Lohnes in vielen Engeln, so daß viele Engel von Menschen her werden erleuchtet werden. Kein Sünder aber wird zu jenem Grade der Bosheit kommen, welcher dem Grade der Natur im Teufel gebührt.

Fünfter Artikel.

Alle Menschen werden im Gerichte erscheinen.

a) Das scheint nicht. Denn:

I. Matth. 19. heißt es: „Ihr werdet sitzen auf zwölf Sitzen und urteilen über die zwölf Stämme Israels.“ Zu diesen Stämmen aber gehören nicht alle Menschen.

II. Ps. 1. heißt es: „Die gottlosen werden im Gerichte nicht erscheinen.“

III. Damit die Verdienste untersucht werden, erscheint jemand vor Gericht. Die Kinder aber, die vor den Jahren der Unterscheidung gestorben sind, haben keine solchen Verdienste.

Auf der anderen Seite heißt es Act. 10.: „Christus ist aufgestellt als Richter über die lebendigen und die toten." Darin sind aber alle Menschen eingeschlossen. Und Apok. 1.: „Siehe; Er kommt mit den Wolken und jedes Auge wird Ihn schauen."

b) Ich antworte, die Richtergewalt sei Christo übertragen als Lohn für die Demut, mit welcher Er das Leiden ertrug. Er aber hat sein Blut vergossen, daß es ein hinreichender Preis sei für alle; obwohl es nicht in allen seine Wirkung hat wegen des Hindernisses, das diese entgegenstellen. Also geziemt es sich, daß alle Ihn schauen, wie Er erhöht ist über alle als Richter der lebendigen und der toten.

c) I. Augustin antwortet (l. c.): „Nicht weil Er zwölf Stämme sagt, wird der dreizehnte, der Stamm Levi, nicht gerichtet werden; Er wird vielmehr alle Völker und nicht nur jenes Volk richten." Also alle Völker sind unter den zwölf Stämmen gemeint, weil sie berufen worden, an den himmlischen Verheißungen, die dem auserwählten Volke wurden, teilzunehmen.

II. Die gottlosen werden nicht aufstehen, daß sie richten. Sind aber darunter die ungläubigen verstanden, so werden sie nicht aufstehen, daß sie gerichtet werden, „weil sie schon gerichtet sind" (Joh. 2.). Alle aber werden aufstehen, um die Herrlichkeit des Richters in seiner menschlichen Natur zu schauen.

III. Um dieses letzten Zweckes willen werden auch die Kinder vor Gericht erscheinen.

Sechster Artikel.

Das Gericht über die guten.

a) Die guten werden nicht gerichtet werden. Denn:

I. Joh. 3. heißt es: „Wer an Ihn glaubt, wird nicht gerichtet."

II. Jene sind nicht selig, denen ihre Seligkeit nicht gewiß ist; woraus Augustin (11. sup. Gen. 17.) beweist, daß die Teufel niemals selig waren. Die heiligen im Himmel aber sind gewiß ihrer Seligkeit. Also brauchen sie nicht gerichtet zu werden.

III. Die Furcht widerstreitet der Seligkeit. Das letzte Gericht aber wird über die Maßen schrecklich sein. Also kann es nicht vor sich gehen, ohne daß die zu richtenden zittern, weshalb Gregor (34. moral. 7.) bemerkt: „Betrachte, wie dann das Gewissen der gottlosen erschüttert werden wird, wenn auch das Leben der gerechten in Verwirrung geraten wird." Also werden die seligen nicht gerichtet werden.

Auf der anderen Seite „müssen alle vor dem Richterstuhle Christi offenbar werden, damit jeder empfange das, was er im Körper gethan: Gutes oder Böses" (2. Kor. 5.). Deshalb wird auch jenes Gericht das „allgemeine" genannt; es begreift also alle in sich.

b) Ich antworte, zum Gerichte gehöre die Untersuchung der Verdienste und die Entgeltung in Lohn oder Strafe. Mit Bezug auf das Letztere werden alle gerichtet werden; denn auch den guten wird die Entgeltung ihrer Verdienste, der Lohn, zugesprochen werden. Mit Rücksicht auf die Untersuchung aber werden nur jene erscheinen, wo gute Verdienste mit schlechten einigermaßen vermischt sind. Wer also auf das Fundament des Glaubens aufbaut „Gold und Silber und Edelgestein" (1. Kor. 3.), d. h. sich

ganz dem göttlichen Dienſte weiht und verzichtend auf alles Weltliche nur in Beſorgnis iſt für die Ehre Gottes, alſo nur gute Verdienſte hat; — wird gerettet, und nicht gerichtet werden. Wer aber „Holz, Heu, Streu“ aufbaut, d. h. ſich mit zeitlichen Sorgen befaßt, weil er die zeitlichen Güter liebt, obgleich er nichts Chriſto vorzieht, ſondern ſich bemüht, ſeine Sünden mit Almoſen loszulöſen, der hat gute Verdienſte gemiſcht mit ſchlechten; — und ſonach wird da unterſucht d. h. geſchieden werden, ſo aber, daß dieſe in den Himmel kommen.

c) I. Weil die Strafe eine Wirkung der Gerechtigkeit, der Lohn aber eine Wirkung der Barmherzigkeit iſt; deshalb wird zuweilen im hervorragenden Sinne dem Akte oder der Ausübung der Gerechtigkeit, alſo dem Gerichte, allein die Beſtrafung zugeſchrieben; nämlich die Verdammnis, wie l. c.

II. Die Unterſuchung der Verdienſte in den auserwählten wird nicht ſtattfinden, damit die Gewißheit der Seligkeit aufgehoben werde; ſondern damit die hervorragenden Verdienſte der guten allen offenbar ſeien und ſo die Gerechtigkeit Gottes erſcheine.

III. Gregor ſpricht von den noch im ſterblichen Fleiſche befindlichen gerechten, wie aus dem Vorhergehenden ſich ergiebt. Alſo jener Schrecken richtet ſich auf die unmittelbar dem Gerichte vorhergehende Zeit.

Siebenter Artikel.

Die gottloſen vor Gericht.

a) Sie werden nicht gerichtet werden. Denn:

I. Joh. 3. heißt es: „Wer nicht glaubt, iſt ſchon gerichtet.“ Im gleichen Falle aber befinden ſich alle, die in der Todſünde ſterben; ſie ſind ihrer Verdammnis gewiß.

II. Die Stimme des Richters wird überaus ſchrecklich ſein für alle, welche durch das Gericht verurteilt werden. „Dieſe Stimme aber werden die ungläubigen nicht hören,“ heißt es bei Gregor (26. moral. 20.). Würden alſo die Sünder unter den gläubigen ſie hören, ſo würde der Unglaube den anderen zum Vorteile gereichen.

Auf der anderen Seite müſſen alle böſen gerichtet werden. Denn allen wird Strafe auferlegt werden gemäß der Schuld; wozu eine Unterſuchung gehört, alſo ein Richten.

b) Ich antworte: Soweit das Gericht in ſich begreift die Verhängung der Strafen, wird es ſich auf alle gottloſen erſtrecken. Soweit aber das Richten eine Unterſuchung einſchließt, wird es nicht die ungläubigen angehen; denn da fehlt das Fundament des Glaubens, ohne welches alle folgenden Werke der graden, auf den letzten Endzweck gerichteten Abſicht entbehren. Es beſteht da alſo keine Vermengung von guten und ſchlechten Verdienſten. Die gläubigen aber, in denen das Fundament des Glaubens bleibt, haben zum mindeſten als etwas Lobenswertes den Akt des Glaubens, der, obgleich ohne Liebe nicht verdienſtvoll, doch von ſich aus poſitive Beziehung hat zum Verdienſte. Somit iſt da Platz für eine Unterſuchung d. h. für Trennung des an ſich Guten vom Böſen. Die gläubigen alſo, die wenigſtens der Zahl nach zu den Bürgern der Stadt Gottes gehörten, werden gerichtet wie berechtigte Bürger, die ohne Unter-

suchung der Schuld nicht zum Tode verurteilt werden. Die ungläubigen werden verdammt wie Feinde, welche einfach, ohne Untersuchung, nach der Gewohnheit bei den Menschen vertrieben oder getötet werden.

c) I. Obgleich denen, die in der Todsünde sterben, ihre Verdammnis gewiß ist; so haben sie doch manches Gute, was aus sich Beziehung hat zum Verdienste. Es muß also da untersucht, d. h. es muß gezeigt werden, daß diese gerechterweise vom Himmel ausgeschlossen seien und somit nur Zählbürger der Stadt Gottes waren.

II. Die Rede, die im besonderen den gläubigen gelten soll, wird insoweit nicht hart sein. Denn Gott wird dadurch Einiges offenbaren, was in den gläubigen Ihm gefällt, während dieses selbe in den ungläubigen nicht sich findet; da „ohne Glauben es unmöglich ist, Gott zu gefallen“ (Hebr. 11.). Der Verdammungsspruch aber, der über alle ergeht, wird schrecklich sein.

Achter Artikel.

Die Engel werden im Weltgerichte nicht gerichtet werden.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. 1. Kor. 6. heißt es: „Wißt ihr nicht, daß wir die Engel richten werden?“

II. Job 40. wird gesagt: „Er (der Behemoth oder Leviathan d. h. der Teufel) wird vor aller Augen hinabgestürzt werden.“ Und Mark. 1. ruft der Teufel aus mit Bezug auf Christum: „Bist Du vor der Zeit gekommen, uns zu verderben?“ Dazu erklärt Beda: „Die Teufel erblickten den Herrn auf Erden und glaubten, sie würden nun allsogleich gerichtet werden.“ Also werden sie vorbehalten für das Weltgericht.

III. 2. Petr. 2. heißt es: „Gott hat seiner Engel nicht geschont, sondern sie der Hölle übergeben, damit sie da gequält und vorbehalten werden dem Gerichte.“

Auf der anderen Seite heißt es Joh. 16.: „Der Fürst dieser Welt ist bereits gerichtet.“ Sodann ist die Bosheit der gefallenen Engel größer wie die der noch pilgernden bösen Menschen. Manche von diesen letzteren aber werden nicht gerichtet; also auch nicht die bösen Engel. Und dasselbe gilt von den guten Engeln.

b) Ich antworte; das Gericht hat, soweit das Untersuchen in Betracht kommt, keine Tragweite auf die guten oder bösen Engel. Mit Rücksicht auf die Entgeltung ist Lohn und Strafe, je nach den Verdiensten, bereits im Beginne den Geistern zuteilgeworden, soweit es auf deren eigene persönliche Verdienste ankommt; — soweit aber erwogen wird das Gute, was die Engel den Menschen gethan haben, oder das Böse, was die Teufel unter den Menschen gewirkt; so werden die heiligen Engel nach dem Gerichte mehr Freude haben als vorher, wegen des Heiles der ihnen anvertrauten Seelen; sowie die Teufel mehr Qual haben werden ob der Verdammnis derjenigen, die von ihnen ins Elend gestürzt worden sind. Nur also indirekt wird sich das Gericht auf die Engel erstrecken, insoweit dieselben mit ihrer Wirksamkeit sich einmischten in die Schicksale der Menschen.

c) I. Paulus spricht da vom Gerichte auf Grund des Vergleichens; weil einzelne Menschen werden erhoben werden über einzelne Engel.

II. Die Teufel werden dann vor aller Blicken in die Hölle gestürzt werden; denn für beständig werden sie nun darin bleiben und nicht mehr mit der Zulassung Gottes ausgehen, um die Menschen durch Versuchungen zu üben.

Das dient auch als Antwort auf III.

Neunzigstes Kapitel.

Über die äußere Erscheinung des Weltenrichters.

Erster Artikel.

Christus wird als Mensch erscheinen, um zu richten.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Richten erfordert Autorität im Richter, die vielmehr Christus als Gott hat.

II. Ekkli. 7. heißt es: „Verlange nicht, daß du Richter seiest, wenn du nicht mit Kraft die Bande der Ungerechtigkeit zu zerreißen vermagst.“ Unüberwindliche Kraft aber wohnt Christo nur als Gott inne.

III. Joh. 5. heißt es: „Alles Gericht hat der Vater dem Sohne gegeben, damit alle den Sohn ehren, wie sie ehren den Vater.“ Eine dem Vater gleiche Ehre aber gebührt dem Sohne nicht nach der menschlichen Natur.

IV. Daniel 7. wird gesagt: „Ich schaute; und siehe, die Throne wurden aufgestellt und der Alte der Tage nahm Platz.“ Dies aber gilt von der Ewigkeit, wie Dionysius erklärt (de div. nom. 10.); also nur als Ewiger richtet der Sohn.

V. Augustin schreibt (tract. 19. in Joan.): „Durch das Wort, den Sohn Gottes, geschieht die Auferstehung der Seelen; durch das Wort, das, fleischgeworden, Menschensohn genannt wird, geschieht die Auferstehung der Leiber.“ Das Gericht aber geht mehr die Seelen an wie das Fleisch; also gebührt es mehr Christo, insoweit Er Gott ist.

Auf der anderen Seite heißt es Joh. 5.: „Gewalt hat Er Ihm (Christo) verliehen, das Gericht zu halten, weil Er (Christus) der Menschensohn ist.“

Job 36. steht: „Deine Sache ist wie die eines gottlosen gerichtet worden,“ wozu die Glosse bemerkt: „von Pilatus“; — „deshalb wirst Du Richtergewalt erhalten,“ „damit Du gerecht richtest“ (Glosse).

Richten gehört jenem an, der das Gesetz gegeben. Christus aber hat uns, als Mensch erscheinend, das Gesetz des Evangeliums gegeben. Also wird Er als Mensch erscheinend richten.

b) Ich antworte, die Richtergewalt verlange im richtenden Herrschaft. Deshalb heißt es Röm. 14.: „Wer bist du, daß du den Knecht eines anderen richtest?“ Darum also kommt es Christo zu, daß Er richte, weil

Er Herrschaft hat über die Menschen, über welche im letzten Weltgerichte gerichtet werden wird. Er aber ist nicht nur unser Herr, weil Er uns geschaffen hat, nach Ps. 99.: „Der Herr Er selbst ist Gott; denn Er hat uns gemacht und nicht wir uns"; sondern Er hat uns auch erlöst, nach Röm. 14.: „Deshalb ist Christus gestorben und ist auferstanden, damit Er über die lebendigen und die toten herrsche." Da also das Gut der Erschaffung nicht genügen würde, um das ewige Leben zu erreichen, und das Weltgericht den Zweck hat, daß die einen zum ewigen Leben zugelassen, die anderen ausgeschlossen werden; — und da Christus durch die Erlösung nicht die menschliche Kreatur allein wiederhergestellt, sondern im allgemeinen das All, insoweit alle Kreatur vollkommener geworden ist durch die Wiederherstellung der menschlichen Natur, nach Koloss. 1.: „Er hat Frieden gebracht durch das Blut seines Kreuzes nicht allein dem, was auf Erden, sondern auch dem, was im Himmel ist"; — deshalb hat der Herr durch sein Leiden es verdient, daß Er nicht allein über die Menschen, sondern über alle Kreatur richterliche Gewalt erhalte, nach Matth. ult.: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden."

c) I. Als Gott hat Christus Gewalt über alle Kreatur kraft der Erschaffung; als Mensch hat Er die Gewalt verdient, zu richten über das All, durch sein Leiden. Die erste Gewalt ist mit der göttlichen Natur gegeben und von Ewigkeit; die zweite ist untergeordnet und erworben.

II. Kraft der Gabe von der Gottheit her hat Christus auch in seiner Menschheit unüberwindliche Gewalt; denn Alles ist zu seinen Füßen gelegt (1. Kor. 15. und Hebr. 1.). Er wird also als Mensch richten, aber kraft der Gottheit.

III. Christus hätte als bloßer Mensch nicht genügt, um das Menschengeschlecht zu erlösen. Weil Er also gemäß der menschlichen Natur die Menschen erlösen und so die Richtergewalt verdienen konnte; deshalb ist offenbar, daß Er Gott ist; und somit gebührt Ihm die gleiche Ehre wie dem Vater, nicht weil Er Mensch sondern weil Er Gott ist.

IV. In dem Gesicht, das Daniel gehabt, liegt ausgedrückt die volle Ordnung in der richterlichen Gewalt. Sie ist zu allererst im Vater als dem Princip der ganzen Gottheit; und danach heißt es: „Der Alte der Tage hat Platz genommen." Vom Vater aber leitet sich ab diese Gewalt zum Sohne, sowohl insoweit Er wesensgleicher Gott ist als insoweit Er die Richtergewalt als Mensch verdient hat; und danach folgt: „Siehe; mit den Wolken des Himmels kommt Er als Menschensohn und Er gelangte bis zum Alten der Tage; und dieser gab Ihm Macht und Ehre und Herrschaft."

V. Augustin spricht gemäß einer gewissen Ähnlichkeit. Weil wir also nach der Seele das Bild Gottes sind, nach dem Körper aber derselben Gattung mit Christo; deshalb teilt er, was Christus in unseren Seelen thut, der Gottheit zu, und was Er in unserem Fleische thut oder thun wird, seinem Fleische. Insoweit aber sein Fleisch ein Werkzeug der Gottheit ist (Dam. 3. de orth. fide 15.), hat es freilich auch eine Wirkung in unseren Seelen, nach Hebr. 9.: „Sein Blut hat unsere Gewissen gereinigt von toten Werken;" und danach ist „das fleischgewordene Wort" auch Ursache von der Auferstehung unserer Seelen, somit auch Richter nicht allein der körperlichen sondern auch der geistigen Dinge.

Zweiter Artikel.

Christus wird in der glorreichen menschlichen Natur erscheinen.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Zu Joh. 19. (Videbunt, in quem) sagt Augustin (tract. 120. in Joan.): „In demselben Fleische wird Er wieder kommen, in welchem Er gekreuzigt worden."

II. Zu Matth. 24. (apparebit signum filii hominis in coelo) erklärt Chrysostomus (hom. 77. in Matth.): „Christus wird im Gericht kommen und nicht allein seine Wundmale zeigen, sondern auch den schmachvollsten Tod, den Er erlitten hat."

III. Christus soll gesehen werden von allen im Gerichte. Die glorreiche Form seiner menschlichen Natur aber könnte das Auge der gottlosen nicht schauen, da es dazu nicht im gebührenden Verhältnisse steht. Also.

IV. Die Herrlichkeit der menschlichen Natur in Christo zu sehen, wird den gerechten als Lohn verheißen (Joh. 10.): „Er wird hineingehen und herausgehen" d. h. „seine Erquickung finden in der Gottheit und in der Menschheit Christi," bemerkt Augustin (de spiritu et anima 9.). Isaias (33.) zudem sagt: „Sie werden den König sehen in seiner Herrlichkeit." Also werden die bösen nicht die Herrlichkeit des Leibes Christi schauen.

V. „In jener Form wird Christus richten, in welcher Er gerichtet worden ist, damit Er als gerechter Richter von den gottlosen gesehen werden kann;" sagt Augustin zu Joh. 5. (Sic et filius quot vult, vivificat) im Tract. 19. zu Johannes.

Auf der anderen Seite heißt es Luk. 21.: „Dann werden sie den Menschensohn kommen sehen in der Wolke mit großer Macht und Herrlichkeit."

Wer richtet, muß hervorragen vor den zu richtenden. Die auserwählten aber werden glorreiche Körper haben.

Gerichtet zu werden gehört der Ohnmacht und Schwäche an; richten ist Sache der Autorität und der Herrlichkeit. In der ersten Ankunft aber kam Christus, um gerichtet zu werden, und sonach in der äußeren Form der Ohnmacht und Schwäche. Also wird Er in der zweiten Ankunft kommen in der Form von Macht und Herrlichkeit, denn Er wird dann richten.

b) Ich antworte, Christus werde genannt „der Mittler zwischen Gott und den Menschen" (1. Tim. 2.); insoweit Er für die Menschen genugthut und für sie betet beim Vater und andererseits ihnen mitteilt das, was des Vaters ist, nach Joh. 17.: „Die Klarheit, die du mir gegeben, gab ich ihnen." Weil Er also in der ersten Ankunft kam, damit Er für uns genugthue beim Vater, erschien Er in der Form unserer Schwäche. In der zweiten Ankunft aber wird Er kommen, damit Er vollziehe die Gerechtigkeit des Vaters gegenüber den Menschen; und deshalb muß Er dann seine Herrlichkeit zeigen, die Ihm innewohnt infolge seiner Gemeinschaft mit dem Vater. Und somit wird Er da glorreich erscheinen.

c) I. Das nämliche Fleisch wird Er haben; aber in glorreicher Erscheinung.

II. Das Zeichen des Kreuzes wird erscheinen als Anzeichen der früheren Ohnmacht, die Christus aus Barmherzigkeit angenommen; damit so

um so gerechter erscheine die Verdammnis jener, die so viel Heil und Gnade vernachlässigt haben, und zumal jener, die Christum verfolgten. Die Wundmale aber werden die Anzeichen höchster Kraft sein, vermöge deren Christus durch seinen Tod über Sünde und Hölle triumphiert hat. Durch die Zeichen seines Todes wird Christus die Menschen an das erinnern, was Er für sie erlitten hat.

III. Dies steht in der Gewalt des glorreichen Körpers, daß er gesehen werde oder nicht. Christus aber wird sich sichtbar zeigen auch dem nichtverherrlichten Auge; und so wird Er von allen gesehen werden.

IV. Wie die Herrlichkeit am Freunde tröstet, so quält die Macht und der Glanz am Feinde. Und so wird der Anblick Christi den heiligen ein Lohn, den verdammten eine Qual sein. Deshalb sagt Isaias (26.): „Sie mögen sehen und zu Schanden werden, die da verfolgen dein Volk und das Feuer (des Neides) möge deine Feinde verzehren."

V. Die Natur als Form des Richters wird die nämliche sein, in welcher Christus gerichtet worden ist; aber nicht die Beschaffenheit dieser Natur.

Dritter Artikel.

Die Gottheit kann nicht von den bösen ohne Freude gesehen werden.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Die gottlosen werden Christum sehen und erkennen, daß Er Gott ist; trotzdem aber keine Freude haben.

II. Der verkehrte Wille der gottlosen widerstreitet der Menschheit Christi ebenso wie seiner Gottheit. Die erstere aber werden sie sehen und es wird dies ihnen eine Strafe sein. Also würde der Anblick der Gottheit ihnen um so mehr zur Strafe gereichen.

III. Dem Auffassen der Vernunft folgt nicht notwendig die Hinneigung im Willen. Das Schauen Gottes aber bezieht sich einzig auf die Vernunft.

IV. Was in jemandem aufgenommen wird, das wird nach der Beschaffenheit dieses aufgenommen. Sehen also die gottlosen in ihrem Elende die Gottheit, so vermehrt dies ihr Elend.

V. Wie der Sinn sich verhält zum sinnlich Wahrnehmbaren, so die Vernunft zu ihrem Gegenstande. „Dem kranken Gaumen aber ist eine Pein das Brot, welches Ergötzen dem gesunden bereitet" (7. Conf. 16.); und so verhält es sich mit allen Sinnen. Da also die Vernunft der verdammten in schlechter Verfassung ist, würde ihnen das Schauen der Gottheit mehr Pein machen wie Freude.

Auf der anderen Seite heißt es Joh. 17.: „Das ist das ewige Leben" (also die Seligkeit), „daß sie Dich sehen, den wahren Gott." Seligkeit aber ist der ganzen Wesenheit nach Freude. Also kann die Gottheit ohne Freude nicht gesehen werden.

Das Wesen der Gottheit ist das Wesen der Wahrheit. Jedem aber ist es ergötzlich, das Wahre zu sehen, da „alle Menschen von Natur nach Wissen streben" (Metaph. 1.).

„Dem Schauen der Vernunft steht keine Trauer entgegen" (1 Topic. 13.).

Da also nur durch die Vernunft die Gottheit geschaut wird, so muß dieses Schauen immer ergötzlich sein.

b) Ich antworte, in jedem Begehrbaren könne unterschieden werden das, was begehrenswert oder ergötzlich ist; und der maßgebende Grund darin, warum es begehrenswert oder ergötzlich ist. „Das nun, was bloß Sein hat, kann etwas an sich haben außer dem, was es ist; was aber nur Sein ist, dem kann nichts innewohnen außer dem, was es ist;" sagt Boëtius (de hebdom.). So kann auch, was begehrenswert ist, etwas Anderes mit sich, wie zu ihm hinzugemischt, haben; was aber der maßgebende Grund alles Begehrbaren ist, das kann nichts als begehrbar sein. Die Dinge also, die teilnehmen am Begehrbaren, können, aufgefaßt, auch nicht ergötzen. Gott aber, welcher der maßgebende Grund ist, weshalb etwas gut oder begehrbar erscheint; Er, der als das innerste Wesen der Güte dasteht, kann, geschaut oder aufgefaßt, nicht anders als ergötzen.

c) I. Die gottlosen werden erkennen, daß Christus Gott sei; nicht weil sie dessen Gottheit sehen, sondern weil sie die offenbarsten Anzeichen seiner Gottheit erkennen.

II. Die Gottheit an sich kann keiner hassen, wie niemand das Gute und noch weniger die Güte selbst hassen kann. Nur mit Rücksicht auf einzelne Wirkungen, die dem betreffenden nicht gefallen, wird Gott von den gottlosen gehaßt. Das Schauen der Gottheit an sich also kann nicht anders als ergötzen.

III. Ist etwas nicht kraft seines Wesens gut, sondern nur weil es teilnimmt am Guten, wie z. B. alle Kreaturen, so kann da immer etwas sein, was den Willen nicht bewegt. Und so wird ja Gott auf dem irdischen Pilgerwege nur durch die Kreaturen erkannt, so daß der Wille oder die Hinneigung nicht immer folgt. So ist es aber nicht, wenn Gottes Wesen geschaut wird.

IV. Die Trauer ist keine Verfassung in der Seele, sondern eine Leidenschaft. Jede Leidenschaft aber wird von einer stärkeren Ursache, die hinzutritt, fortgenommen; und nicht umgekehrt. Die verdammten also würden nicht mehr trauern, wenn sie Gott schauten.

V. Die schlechte Verfassung des Organs nimmt fort das natürliche Verhältnis desselben zum Gegenstande, der von Natur aus geeignet ist, Ergötzen zu verursachen; und deshalb wird letzteres gehindert. Die schlechte Verfassung in den verdammten aber nimmt nicht fort das natürliche Verhältnis, in dem sie stehen zur göttlichen Güte als zu ihrem natürlichen Zwecke; denn das Bild Gottes bleibt in ihnen. Also stimmt der Vergleich nicht.

Einundneunzigſtes Kapitel.

Die Welt nach dem allgemeinen Gerichte.

Erſter Artikel.

Die Welt wird erneuert werden.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Nichts iſt in der Zukunft, was nicht der Gattung nach ſchon einmal war, nach Ekkle. 1.: „Was iſt das, was geweſen iſt? Eben das, was ſein wird.“ Die Welt aber hatte nie eine andere Geſtalt wie die jetzige mit Rückſicht auf die weſentlichen Teile, nämlich die „Arten“ und die Gattungen. Alſo wird ſie niemals erneuert werden.

II. Jede Erneuerung iſt ein Anderswerden. Unmöglich aber kann ein Anderswerden der ganzen Welt ſtattfinden; denn alles Veränderte läßt ſich zurückführen auf ein Veränderndes, was nicht verändert iſt, jedoch dem Orte nach bewegt wird. Außerhalb des All aber kann ein ſolches Veränderndes nicht ſein.

III. Nach Gen. 2. „hat Gott am ſiebenten Tage geruht von allem Werke, das Er gethan“ d. i. „Er hat keine neuen Kreaturen mehr gegründet,“ wie die Ausleger der Schrift erklären. Alſo wird die Welt nie einen anderen Zuſtand haben, wie bis jetzt.

IV. Die jetzige Verfaſſung der Welt iſt dieſer natürlich. Alſo wäre eine andere ihr unnatürlich. Unnatürliches aber dauert nicht. Alſo käme nach dieſer Erneuerung wieder eine andere u. ſ. w.; was der Irrtum des Origenes iſt und des Empedokles.

V. Die Neuheit der Herrlichkeit ſoll Lohn ſein. Die vernunftloſen Kreaturen aber verdienen nichts. Alſo kann da von einem Lohne nicht die Rede ſein.

Auf der anderen Seite heißt es Iſai. 65.: „Siehe; ich ſchaffe neue Himmel und eine neue Erde; und das Frühere wird nicht mehr im Gedächtniſſe ſein.“ Und Apok. 21.: „Ich habe geſehen einen neuen Himmel und eine neue Erde; der erſte Himmel und die erſte Erde verſchwand.“

Die Wohnung muß dem Bewohner entſprechen. Da nun die Welt die Wohnung des Menſchen iſt, ſo muß ſie dem erneuerten Menſchen entſprechen.

Nach Ekkli. „liebt jedes ſinnbegabte Weſen das ihm ähnlichſeiende,“ ſo daß die Ähnlichkeit den Grund für die Liebe bildet. Der Menſch aber hat eine gewiſſe Ähnlichkeit mit der Welt, weshalb er auch als eine kleine Welt für ſich bezeichnet wird. Alſo hat der Menſch von Natur eine gewiſſe Liebe zur Welt und begehrt das Gute, was ſie enthält. Somit muß, damit dem vollendeteren Verlangen des Menſchen ein Genüge geſchehe, auch die Welt eine vollendetere werden.

b) Ich antworte, alles Körperliche ſei wegen des Menſchen gemacht. Es dient ihm deshalb auch 1. zur Erhaltung des körperlichen Lebens;

2. zum Fortschreiten in der Kenntnis Gottes, da der Mensch „vermittelst dessen was gemacht ist, anblickt das Unsichtbare Gottes," (Röm. 1.). In der erstgenannten Weise wird der Mensch nach dem Gerichte die Welt nicht mehr gebrauchen, da er unvergänglich geworden ist und somit die göttliche Kraft unmittelbar den Körper erhalten wird, wie sie die Seele verherrlicht. In der zweitgenannten Weise wird die Seele auch nicht mehr der Kreaturen bedürfen, da sie ohne weitere Vermittlung Gottes Wesen schaut.

Das leibliche Auge jedoch kann bis zu diesem Schauen nicht gelangen. Damit ihm also ein Trost werde ähnlich wie einen solchen der Seele das Schauen des göttlichen Wesens verleiht, wird es die Gottheit sehen in den körperlichen Wirkungen, in denen ganz offenbare Anzeichen der göttlichen Herrlichkeit erscheinen werden; und zumal wird es das Fleisch Christi sehen und danach die glorreichen Körper der heiligen und endlich das andere verherrlichte Körperliche. Es werden also, um solche offenbare Anzeichen göttlicher Majestät zu sein, alle diese Körper einen größeren Einfluß von der Güte Gottes aus in sich empfangen wie jetzt; der freilich die diesbezügliche Gattung nicht ändern, aber eine gewisse Vollendung der Herrlichkeit hinzufügen wird. Zu gleicher Zeit also wird die Welt erneuert und der Mensch verherrlicht werden.

c) I. Salomo spricht vom natürlichen Laufe und der natürlichen Entwicklung der Dinge, weshalb hinzugefügt wird: „Nichts ist neu unter der Sonne." Denn da die Sonne eine Kreisbewegung hat, müssen die Dinge, welche unter dem verändernden Einflusse der Sonne stehen, auch eine Kreisbewegung haben, so daß nämlich jene Dinge, die schon da waren, der Gattung nach wiederkehren, wenn auch nicht der Zahl nach (1. de gener.). Was aber zum Stande der Herrlichkeit gehört, steht nicht unter dem Einflusse der Sonne.

II. Jener Einwurf geht aus von der natürlichen einwirkenden und verändernden Ursache. Denn eine solche kann nicht eine andere, von der früheren verschiedene Verfassung zur Folge haben, wenn sie nicht selber sich jetzt in der einen und jetzt in der anderen Weise verhält. Was aber von Gott her geschieht, das geschieht auf Grund des freien Willens in Gott, welcher ohne eine Veränderung in Ihm selber wollen kann, daß zur Zeit die Welt diese und später eine andere Verfassung in sich habe. Und so wird dieses Anders-werden, von dem hier die Rede, nicht auf ein Princip bezogen, das da verändert, weil es selbst sich bewegt oder verändert; sondern auf ein gänzlich unbewegliches, unveränderliches Princip.

III. Gott hat nach dem siebenten Tage nichts gemacht, was nicht einer gewissen Ähnlichkeit nach vorhergegangen ist, sei es mit Rücksicht auf die allgemeine „Art" oder die Gattung oder wie in einem grundlegenden Samen oder mindestens wie im entfernten, zum Gehorchen geeigneten Vermögen. Die Neuheit der Welt nun ist vorhergegangen in einer entfernten Ähnlichkeit, nämlich in der Gnade und Herrlichkeit der Engel; und ebenso in dem Vermögen, was dem Stoffe eingeprägt worden, sich dem Schöpfer behufs Aufnahme der Herrlichkeit zu unterwerfen.

IV. Diese Neuheit wird nicht natürlich sein und nicht gegen die Natur, sondern über die natürlichen Kräfte, wie die Gnade und Herrlichkeit über die natürlichen Kräfte der Seele ist; und dazu wird sie vom ewig Thätigseienden kommen, der sie fortdauernd bewahren wird.

V. Nicht die Körper, aber der Mensch hat es verdient, daß dem All

jene verherrlichende Erneuerung zuteilwerde; insofern diese der Verherrlichung des Menschen dient. So verdient mancher Mensch es, daß sein Kleid geschmückt werde, während das Kleid selber diesen Schmuck in keiner Weise verdient.

Zweiter Artikel.

Die Bewegung der Himmelskörper wird aufhören.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Gen. 8. heißt es: „Alle Tage der Erde hindurch wird Winter und Sommer, Kälte und Wärme, Tag und Nacht nicht aufhören." Dieser Wechsel aber kommt von der Bewegung der Himmelskörper.

II. Jerem. 31.: „Das sagt der Herr, der die Sonne hinstellt als Leuchte des Tages, den Mond und die Sterne in höchstgeordneter Weise als Leuchten der Nacht, der das Meer durchwühlt und es toben seine Fluten: Verlieren diese Gesetze da vor mir ihre Kraft, so wird schwinden der Same Israels, daß kein Volk vor mir sei in Ewigkeit." Der Same Israels aber wird in Ewigkeit bleiben, also auch der Wechsel von Tag und Nacht ꝛc., was Alles von der Bewegung der Himmelskörper verursacht wird.

III. Die Substanz der Himmelskörper wird immer bestehen bleiben. Sie steht aber zu diesem Zwecke geschaffen da, „daß sie teilen Tag und Nacht und seien zu Zeichen und zu Zeiten, zu Tagen und zu Jahren;" was Alles nicht ohne Bewegung sein kann. Also bleibt letztere, da doch nichts zwecklos sein kann.

IV. Bei jener Erneuerung wird die Welt vervollkommnet werden. Also wird von ihr keinerlei Vollkommenheit verschwinden, wie dies die Bewegung ist für die Himmelskörper, nach 2. de coelo et mundo: „Jene Körper nehmen an der göttlichen Güte teil vermittelst der Bewegung." Also wird letztere nicht aufhören.

V. Die Sonne erleuchtet nach und nach die verschiedenen Teile der Erde vermittelst der Kreisbewegung. Hört also alle Bewegung auf, so wird ein Teil der Erdoberfläche vollständig dunkel sein, was jener Neuheit nicht entspricht.

VI. Hörte die Bewegung auf, so könnte die Ursache nur sein eine gewisse Unvollkommenheit derselben wie Beschwerde, Arbeit, Müdigkeit ꝛc. Dies ist aber nicht der Fall, da die Himmelskörper von Natur aus sich bewegen und keinen verändernden Einfluß von außen her in sich aufnehmen, also in ihrer Bewegung nicht ermüden (l. c.).

VII. Zwecklos ist ein Vermögen, das nicht bethätigt wird. In welcher Lage und Stelle ein Himmelskörper aber auch immer sei, es bleibt in ihm das Vermögen, an einer anderen Stelle oder Lage zu sein. Da dieses Vermögen also nur durch die Bewegung bethätigt werden kann, so bleibt diese bestehen.

VIII. Was von sich aus gleichmäßig sich verhält zum Einen und zum Anderen, dem kommt entweder ebenso gut Beides gleichmäßig zu oder keines. Die Sonne aber verhält sich gleichmäßig, soweit es auf dieselbe ankommt, dazu, ob sie im Osten sei oder im Westen; sonst wäre ihre Bewegung nicht immer sich selber ganz gleichförmig, da sie zu dem Orte, der ihrer Natur mehr entspräche, mit größerer Schnelligkeit hinbewegt würde. Also kommt

der Sonne es gleichmäßig zu, an beiden Orten zu sein oder an keinem von beiden. Sie kann aber an beiden nicht sein, außer nach und nach, d. h. vermittelst der Bewegung; und sie muß auch an einem Orte sein, denn sie kann nicht anders als in einem Orte ruhen. Also kommt es ihr und ebenso den übrigen Himmelskörpern zu, in beständig fortdauernder Bewegung zu sein.

IX. Die Bewegung der Himmelskörper ist die Ursache der Zeit. Mangelt sie also, so schwindet die Zeit. Dies nun kann nur geschehen im Augenblicke. Der Augenblick aber wird definiert als „der Beginn des Zukünftigen und der Abschluß des Vergangenen" (8 Physic.); und so wäre hinter dem letzten Augenblicke, der Zeit nach, wieder Zeit, was unmöglich ist. Also.

X. Die Herrlichkeit hebt nicht auf die Natur. Die Bewegung der Himmelskörper aber ist diesen natürlich. Also wird sie durch die Herrlichkeit nicht aufgehoben.

XI. Auf der anderen Seite heißt es Isai. 60.: „Deine Sonne wird nicht ferner untergehen und Dein Mond nicht mehr minder werden."

XII. Nach 2. gener. „ist die Bewegung der Himmelskörper wegen der ununterbrochenen Zeugung hier bei uns." Das Entstehen und Vergehen aber, also die Zeugung, wird aufhören, nachdem die Zahl der auserwählten voll geworden; also auch die Bewegung.

XIII. Jede Bewegung hat einen Zweck (2 Metaph.). Ist aber der Zweck erreicht, so ruht die Bewegung. Entweder also wird die Bewegung der Himmelskörper niemals ihren Zweck erreichen; und so wäre sie zwecklos; — oder sie wird einmal ruhen.

XIV. Die Ruhe steht mit Rücksicht auf den Grad des Seins höher wie die Bewegung. Denn die an sich unbeweglichen Dinge stehen Gott näher, der da völlig unbeweglich und unveränderlich ist. Die Bewegung aber der niedrigeren Körper mündet der Natur nach in die Ruhe; also muß dies um so mehr statthaben bei den höheren Körpern.

b) Ich antworte, es bestehen in diesem Punkte drei Meinungen:

1. Die erste ist die der Philosophen, welche meinen, die Bewegung der Himmelskörper werde ewig dauern. Doch dies ist gegen die Wahrheit des Glaubens, welcher eine ganz bestimmte Anzahl von auserwählten annimmt, die Gott von vornherein festgesetzt hat. Also darf die Zeugung nicht beständig fortdauern und ebenso nicht das, was in der menschlichen Zeugung seinen Zweck hat, wie die Bewegung der Himmelskörper und der Wechsel hier in den Zusammensetzungen der Elemente.

2. Andere sagen, die Bewegung der Himmelskörper werde aufhören kraft der Natur. Doch dies ist auch nicht wahr. Denn jeder von Natur bewegliche und von Natur zur Ruhe eilende Körper hat einen Ort, zu dem hin er von Natur aus bewegt wird, in dem er von Natur aus ruht und von welchem er nur zwangsweise sich entfernt. Kein solcher Ort aber kann z. B. der Sonne angewiesen werden, der es nicht in höherem Grade natürlich ist, sich dem Osten zu nähern wie dem Westen. Also wäre ihr entweder die Bewegung überhaupt nicht natürlich oder dieselbe neigt von Natur nicht zur Ruhe.

3. Deshalb meint endlich die dritte Ansicht, die Bewegung der Himmelskörper werde aufhören; nicht zwar auf Grund einer natürlichen Ursache, sondern kraft des Willens Gottes. Denn der Mensch wird der Himmelskörper nicht mehr bedürfen wegen seines körperlichen Lebens. Dazu aber dient grade die Bewegung derselben, vermittelst welcher einerseits Pflanzen

und Tiere entstehen, die dem Menschen zur Nahrung dienen, sowie auch vermittelst derselben die Menschen selbst gezeugt werden; und andererseits verursacht die Bewegung der Himmelskörper gemäßigte klimatische Verhältnisse in der Luft, was zur Gesundheit des Menschen beiträgt. Also wird als zwecklos die Bewegung der Himmelskörper aufhören, wenn der Mensch verherrlicht sein wird.

c) I. Dies ist gesagt mit Bezug auf diesen Stand der Erde, den sie jetzt einhält, wo die Bewegung der Himmelskörper ein Princip ist für das Entstehen und Vergehen der Pflanzen; weshalb da vom Säen und Ernten gesprochen wird. So lange also die Erde geeignet sein wird für Säen und Ernten, wird die Bewegung der Himmelskörper nicht aufhören.

II. Da spricht der Herr ebenfalls vom Stande des gegenwärtigen Lebens, was aus den Worten selbst hervorgeht: „Und der Same Israels wird schwinden, daß nicht ein Volk sei vor mir alle Tage;" denn der Wechsel von Tagen wird nach der Erneuerung der Welt nicht mehr sein und somit auch nicht mehr der Bestand jener Gesetze.

III. Der da angezeigte Zweck ist der nächste Zweck der Himmelskörper, ihre eigene Thätigkeit also. Diese aber wird noch weiter hingeordnet zu einem anderen Zwecke, nämlich zum Dienste der Menschen, wie aus Deut. 4. folgt: „Daß du nicht etwa deine Augen erhebest und anblickest die Sonne und den Mond und alle Gestirne am Himmel und in arger Täuschung anbetest das, was Gott dein Herr geschaffen zum Dienste aller Menschen, die unter dem Himmel sind." Mehr also muß man die Himmelskörper ansehen, insoweit sie dem Menschen dienen als allein insoweit ihre Thätigkeit die Bewegung ist. Nach der Erneuerung aber werden die Himmelskörper in anderer Weise dem verherrlichten Menschen dienen; und so werden sie nicht zwecklos sein (vgl. Art. 1.).

IV. Die Bewegung ist nur insoweit eine Vollkommenheit des Himmelskörpers, als dadurch dieser hier bei uns Ursache des Entstehens und Vergehens ist; und danach bewirkt solche Bewegung, daß der Himmelskörper gemäß der Ähnlichkeit im Verursachen an der göttlichen Güte teilnimmt. Nicht aber gehört die Bewegung zur Substanz des Himmelskörpers, die bestehen bleiben wird; und so wird mit dem Schwinden der Bewegung nichts dem Himmelskörper in der Vollendung seiner Substanz verloren gehen.

V. Alle elementaren Körper werden bereits an sich selbst einen gewissen Glanz der Herrlichkeit besitzen. Wenn auch also ein gewisser Teil der Oberfläche der Erde nicht von der Sonne her beleuchtet würde, so wäre davon doch nicht die Folge, daß dieser Teil dunkel bliebe.

VI. Zu Röm. 8. bemerkt Ambrosius: „Alle Elemente erfüllen in Arbeit ihre Aufgabe; die Sonne und der Mond durchmessen nicht ohne Arbeit den Raum. Diese Arbeit geschieht unsertwegen. Sind wir einmal in der ewigen Ruhe, so werden auch sie ruhen."

Freilich will „Arbeit" hier nicht irgend welche Müdigkeit besagen, da jene Bewegung der Himmelskörper in deren Natur liegt und nur, was zwangsweise geschieht, ermüdet. Aber „Arbeit" bezeichnet hier den Mangel an dem, nach dessen Erreichung man strebt. Weil also der Zweck jener Bewegung ist die Vervollständigung der Zahl der auserwählten, so hat dieselbe, so lange diese Zahl noch nicht vervollständigt worden, ihren Zweck noch nicht erreicht; und so wird einer gewissen Ähnlichkeit nach von einer „Arbeit" gesprochen, wie ein Mensch arbeitet, weil er noch nicht hat, was er erstrebt.

Oder es kann dies bezogen werden auf das Verlangen nach der künftigen Erneuerung, welche die Welt von der göttlichen Vorsehung her erwartet.

VII. Dem Himmelskörper wohnt kein Vermögen inne, welches vollendet würde durch den Ort oder welches bestände um dieses Zweckes willen, der da ist: an einem gewissen bestimmten Orte sein. Vielmehr verhält sich der Himmelskörper zu einem bestimmten Orte, wie die Kraft des Künstlers sich dazu verhält, ob er dieses oder jenes Haus — immer nach demselben Plane und in derselben Weise — herstelle. Macht er eines nicht, so hat er deshalb seine Kraft nicht vergebens oder zwecklos. Ähnlich nun bleibt das Vermögen eines Himmelskörpers nicht unvollendet oder zwecklos, nach welchem er an einem anderen Orte sein kann als da wo er ist.

VIII. Obgleich die Sonne wie ähnlich jeder Himmelskörper von sich aus sich gleichmäßig unterschiedslos verhält zu jeder Lage, die möglich ist, so verhält sie sich doch, wird das Außenliegende berücksichtigt, nicht gleichmäßig unterschiedslos zu jeder Lage; sondern sie ist in der einen Lage mit Rücksicht auf Manches günstiger wie in einer anderen, wie z. B. mit Rücksicht auf uns die Lage der Sonne besser und günstiger ist am Tage als in der Nacht. Es ist also wahrscheinlich, daß, da die ganze Erneuerung der Welt um des Menschen willen geschieht, die Himmelskörper die beste Lage einnehmen werden mit Rücksicht auf unsere Wohnung, die Erde.

Oder es werden nach einigen die Himmelskörper in jener Lage ruhen, in welcher sie gemacht worden sind; sonst würde ein gewisser Teil ihrer Kreisbewegung, nämlich bis zu dem Punkte hin, von wo sie angefangen haben, unausgeführt bleiben. Doch scheint dieser Grund nicht zukömmlich. Denn da es eine gewisse Bewegung der Himmelskörper giebt, die eine Zeitepoche von sechsunddreißigtausend Jahren hindurch dauert, so würde daraus folgen, die Welt müßte so lange stehen; und so würde man wissen, wann das Weltende stattfinden werde. Denn mit Wahrscheinlichkeit können die Astronomen berechnen, in welcher Lage die Himmelskörper gemacht worden, wenn die Jahre gezählt werden, die vom Anfange der Welt an verflossen sind; und so könnte man wissen, in wie vielen Jahren diese Lage wiederkehren wird. Die Zeit des Weltendes aber ist allen unbekannt.

IX. Die Zeit wird ein Ende haben und wird der letzte Augenblick nicht mehr der Beginn von Zukünftigem sein. Die angeführte Definition wird vom Augenblicke gegeben, insoweit er innerhalb der fortlaufenden Zeit sich findet.

X. Die Bewegung der Himmelskörper ist nicht in dem Sinne „natürlich", als ob sie ein Teil der betreffenden Natur sei wie die natürlichen Principien der Natur dies sind; z. B. Form und Stoff. Sie hat auch nicht in sich das wirksam thätige Princip, nämlich in der Natur des betreffenden Körpers, sondern das empfangende, aufnehmende. Das thätig wirksam thätige Princip für die Bewegung der Himmelskörper nämlich ist eine geistige Substanz (1. de coel. et mund.). Also kann diese Bewegung ganz gut und ohne weiteres dem Himmelskörper genommen werden durch die Neuheit der Herrlichkeit, ohne daß, wenn sie verschwindet, die Natur des Himmelskörpers etwas einbüßte.

Die zwei letzten Gründe scheinen zu schließen, daß mit Naturnotwendigkeit die Bewegung der Himmelskörper einmal aufhören wird. Deshalb wird auch auf sie geantwortet.

XIII. Die Bewegung hört auf, nachdem das Beabsichtigte erreicht ist;

wenn dieses eine Wirkung der Bewegung ist; nicht aber wenn es die Bewegung nur begleitet. Das durch die Bewegung der Himmelskörper Beabsichtigte aber, um dessentwillen sie also stattfindet, begleitet die Bewegung; dies ist nämlich die Nachahmung der göttlichen Güte im Verursachen hier bei uns auf Erden. Also braucht, wenn dieses erreicht ist, die Bewegung nicht aufzuhören.

XIV. Die Unbeweglichkeit an sich schlechthin steht wohl höher im Sein wie die Bewegung. Kann aber die Bewegung zu einer vollkommeneren Teilnahme an der göttlichen Güte führen, so steht sie höher im Sein wie die Unbeweglichkeit, welche dies nicht kann. So könnte ein niederes Element, wie die Erde, ganz gut unbeweglich sein; und doch setzt Gott als der höchste im Sein höhere Körper wie dieses niedere Element in Bewegung. Und so könnte auch die Bewegung der Himmelskörper ohne Ende sein; möchte auch die Bewegung der niederen Körper in Ruhe enden.

Dritter Artikel.

Die Himmelskörper werden heller strahlen bei der Erneuerung der Welt.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Welt wird durch Feuer gereinigt werden; irdisches Feuer aber reicht nicht bis zu den Himmelskörpern.

II. Wie durch die Bewegung, so sind die Himmelskörper Ursache des Entstehens und Vergehens auch durch das Licht. Da also beim Aufhören des Entstehens und Vergehens hier unten die Bewegung der Himmelskörper aufhören wird; so wird das Licht gleichfalls aufhören.

III. Sollen bei Erneuerung des Menschen auch die Himmelskörper erneuert werden, so mußten sie bei der Verschlechterung des Menschen ebenso verschlechtert werden. Dies ist aber nicht wahrscheinlich, da diese Körper in ihrer Substanz unveränderlich sind.

IV. Sind sie damals wirklich verschlechtert worden, so geschah dies bis zu demselben Grade, in welchem sie werden bei der Verherrlichung des Menschen erneuert werden. Nun heißt es Isai. 30.: „Das Licht des Mondes wird sein wie das der Sonne.“ Also war im Stande der Unschuld das Licht des Mondes wie jetzt das der Sonne; und somit war damals, soweit der Mond leuchtete, Tageshelle. Doch dies ist gegen Gen. 1.: „Der Mond ward gemacht, daß er der Nacht vorstehe.“ Es sind also bei der Sünde des Menschen die Himmelslichter in ihrem Glanze nicht vermindert worden; und so wird bei der Verherrlichung desselben ihr Glanz kein erhöhter sein.

V. Die Helle der himmlischen Lichtkörper dient dem Gebrauche des Menschen gleichwie die anderen Kreaturen. Nach der Auferstehung aber wird die Sonnenhelle nicht mehr dem Menschen dienen, nach Isai. 60.: „Es wird da nicht weiterhin die Sonne sein, damit sie am Tage leuchte; und der Glanz des Mondes wird nicht in der Nacht strahlen.“ Und Apok. 21.: „Jene Stadt bedarf der Sonne nicht und des Mondes, daß sie darin leuchten.“

VI. Ein weiser Künstler stellt nicht großartig mächtige Werkzeuge her, um ein winziges Kunstwerk zu vollenden. Der Mensch ist aber ein höchst winziges Wesen im Vergleiche zur ungeheuren Masse der Himmelskörper.

Vielmehr ist die ganze Erde nach der Ausdrucksweise der Astronomen wie ein Pünktchen im Vergleiche zum All der Himmelskörper. Da also Gott der allerweiseste Künstler ist, deshalb scheint es nicht, daß dies Alles um des Menschen willen geschaffen worden; und so ist die obere Welt bei seinem Falle nicht schlechter geworden und wird bei seiner Verherrlichung nicht glänzender werden.

Auf der anderen Seite heißt es bei Isai. 60.: „Das Licht des Mondes wird sein wie das Licht der Sonne; und das Licht der Sonne siebenfach so groß."

Die ganze Welt wird erneuert werden zu einem besseren Zustande hin; die Himmelskörper aber stellen von der Welt den vorzüglichsten Teil vor. Also werden auch sie zu einem besseren Stande hin erneuert werden. Und da dies nicht geschehen kann außer durch größeren Lichtglanz, so werden sie heller strahlen.

„Jegliche Kreatur, die da seufzt und wie in Geburtswehen ist, erwartet die Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes," heißt es Röm. 8. Dazu gehören aber die Himmelskörper, wie Ambrosius oben erklärte. Also warten sie auf die Herrlichkeit der auserwählten. Sie würden aber nicht warten, wenn ihnen nichts zuwüchse. Da sie also durch ihren Glanz vorzugsweise geschmückt dastehen, wird ihnen nichts Anderes zuwachsen wie vermehrter Glanz.

b) Ich antworte, zu diesem Zwecke werde die Welt erneuert, daß der Mensch darin wie mit sinnlichen Augen auf Grund offenbarster Anzeichen seinen Gott betrachte. Nun führt die Kreatur zumal zu Gottes Kenntnis auf Grund ihrer Form und Schönheit, so daß es im Buche der Weisheit heißt (13, 5.): „Von der Pracht der Form in der Kreatur aus konnte der Schöpfer von diesem Allen erkannt werden." Die Schönheit der Himmelskörper aber besteht vorzugsweise im Lichte, nach Ekkli. 43.: „Die Schönheit des Himmels ist der Glanz der Sterne; der Herr in der Höhe erleuchtet die Welt." Besonders also der Glanz der Himmelskörper wird heller strahlen. Der Grad und Umfang der Vermehrung dieses Glanzes freilich ist nur dem bekannt, der ihn herstellen wird.

c) I. Das Feuer wird nicht die Neugestaltung verursachen, sondern nur vorbereiten dazu; indem es reinigen wird vom Schmutze der Sünde und von aller unreinen Vermengung. Dies aber wird sich in den Himmelskörpern nicht finden. Also sind dieselben zwar nicht zu reinigen, wohl aber von seiten Gottes zu erneuern.

II. Die Bewegung schließt für das betreffende Bewegliche keine Vollendung ein, sondern ist vielmehr die Thätigkeit des Unfertigen; nur insoweit kann damit eine Vollendung verbunden sein als der betreffenden Bewegung eine verursachende Kraft innewohnt. Das Licht aber gehört zur Vollendung eines Körpers, soweit dieser auch in seiner Substanz betrachtet wird. Nachdem also die Himmelskörper aufgehört haben werden, das Entstehen und Vergehen zu verursachen, wird deren heller Glanz bleiben; nicht aber die Bewegung.

III. Zu Isai. 30. (Erit lux lunae) sagt die Glosse: „Alles ist um des Menschen willen gemacht; es ist in seinem Falle verschlechtert worden und das Licht von Sonne und Mond ward vermindert." Manche verstehen dies von einer wirklichen Verminderung dieses Lichts. Und dem würde nicht entgegenstehen, daß die Himmelskörper ihrer Natur nach unwandelbar sind; denn jene Veränderung wäre von der göttlichen Kraft ausgegangen.

Andere jedoch behaupten mit mehr Wahrscheinlichkeit, das fragliche Licht sei nicht an und für sich in seinem Leuchten vermindert worden, sondern nur mit Rücksicht auf den Gebrauch des Menschen, der nicht mehr so viel Wohlthaten vom Lichte der Himmelskörper her empfängt nach seinem Falle wie vorher. In dieser Weise wird ja Genes. 3. auch gesagt: „Verflucht sei die Erde in deinem Werke . . .; Disteln und Dornen soll sie dir tragen;" die Erde nämlich würde auch ohnedies Disteln und Dornen hervorgebracht haben, aber nicht dem Menschen zur Strafe. Es folgt bei dieser letzteren Meinung durchaus nicht, wenn nämlich das Licht seiner Substanz nach beim Falle des Menschen nicht vermindert worden ist, daß es auch nicht in Wirklichkeit zu vermehren sei bei der Verherrlichung des Menschen. Denn die Sünde hat nicht den Stand der Welt geändert, da ja der Mensch nach wie vor ein Sinnesleben gehabt hat, welches der durch die Bewegung der Himmelskörper hervorgebrachten Änderung des Bestehens und Vergehens im Bereiche des irdischen Körperlichen bedarf. Die Verherrlichung des Menschen aber verändert den ganzen Stand der körperlichen Natur; und somit ist da kein Vergleich am Platze.

IV. Jene Minderung war wohl nicht gemäß der substantiellen Wirklichkeit des Lichtes, sondern gemäß der Wirkung; daß nämlich, obgleich der Mond nicht Tag gemacht hätte durch sein Leuchten, doch so viel Wohlthaten der Mensch ohne die Sünde vom Lichte des Mondes gehabt hätte, wie er jetzt hat vom Lichte der Sonne. Nach der Auferstehung aber wird überall auf Erden helles Licht sein, ausgenommen in der Mitte, im Centrum der Erde, wo die Hölle sein wird. Denn der Mond wird leuchten wie die Sonne, so daß in Wirklichkeit sein Glanz wird vermehrt sein. Die Sonne aber wird siebenfach mehr leuchten wie jetzt; und die glorreichen Körper siebenfach mehr wie die Sonne; obgleich dies durch keine Schriftstelle oder sonstige Autorität zu erhärten ist.

V. Es kann etwas 1. dem Menschen zum Gebrauche dienen, weil er dessen bedarf; und so wird keine Kreatur ihm notwendig sein; denn Gott allein wird dem Menschen vollauf genügen. Das besagen jene zwei Stellen. Es kann 2. etwas dem Menschen zum Gebrauche dienen, damit daraus dem Menschen eine gewisse höhere Vollendung erwachse; und so wird der Mensch dann sich der Kreaturen bedienen, nicht jedoch als ob sie notwendig wären für die Erreichung des Zweckes wie jetzt.

VI. Dies ist der Grund des Rabbi Moses (3. dux errantium 14), der durchaus nicht zulassen will, daß die Welt um des Menschen willen gemacht sei. Darum meint er auch, all das, was im Alten Testamente über die Erneuerung der Welt gesagt sei, müsse im figürlichen Sinne verstanden werden. So sage man bei jemandem, seine Sonne verfinstere sich, weil er in großer Trauer sich befindet, so daß er nicht weiß, wohin er sich wenden soll (in welchem Sinne auch oft die heilige Schrift spricht); und im umgekehrten Falle werde gesagt, die Sonne gehe für jemanden auf oder leuchte hell, wenn jemand aus der Trauer zu großer Freude kommt; es sei ihm dann die Welt wie neu. Doch dies Alles widerstreitet den Erläuterungen der heiligen. Deshalb ist auf den Einwurf zu erwidern: Wie sehr auch immer die Himmelskörper in ihrem Umfange den menschlichen Leib überragen, so überragt durch seine vernünftige Seele der Mensch weit mehr die Himmelskörper wie diese seinen Leib. Also können die Himmelskörper ganz gut um des Menschen willen gemacht sein; so aber, daß der Hauptzweck von Allem Gott ist.

Vierter Artikel.

Die Elemente werden dadurch erneuert werden, daß sie einen gewissen Glanz empfangen.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Wie das Licht im eigentlichen Sinne eine thätig wirksame Eigenschaft des Himmelskörpers ist, so sind das Warme und Kalte, das Feuchte und Nasse die den Elementen eigens zukommenden Eigenschaften. Wie also die Himmelskörper erneuert werden durch Vermehrung der Helle, so müssen die Elemente erneuert werden durch die Stärkung in der Kraft ihrer thätig wirksamen und empfangenden oder leidenden Eigenschaften.

II. Das Dichte und Dünne sind Eigenschaften der Elemente, die nicht verloren gehen werden bei jener Erneuerung. Die Dünne und die Dichte aber scheinen der Helligkeit zu widerstehen. Denn einerseits ist die Luft dem nicht zugänglich, daß sie Helle in sich aufnehme und festhalte, eben wegen ihrer Dünne; und andererseits ist die Erde zu dicht, so daß sie gar nicht die Lichtstrahlen durchläßt. Also werden die Elemente keine größere Helle oder Klarheit tragen.

III. Die verdammten werden mitten in der Erde sein. Sie werden aber äußerliche und innerliche Finsternisse erleiden. Die Erde also wird keinen Glanz erhalten bei jener Erneuerung.

IV. Die vervielfältigte Helligkeit vervielfacht in den Elementen die Wärme. Also würde bei der gemachten Annahme auch die Wärme in den Elementen eine erhöhte sein und so würden sie ihre eigenen natürlichen Eigenschaften verlieren, die ja immer einem gewissen Maße entsprechen; was absurd ist.

V. Das Beste des All, welches in dem guten Verhalten und in der Harmonie der Teile besteht, steht höher wie das Beste einer besonderen einzelnen Natur. Wenn nun eine Kreatur höher erhoben wird, so fällt das Beste des Ganzen fort; denn es bleibt nicht die frühere Harmonie. Wenn also die Elementarkörper, welche nach dem Grade ihrer Natur, den sie im All festhalten, der Helle nicht teilhaft sein sollen, eine solche empfangen; so wird dadurch vielmehr die Vollendung des All zu Grunde gerichtet wie aufgebaut.

Auf der anderen Seite heißt es Apok. 21.: „Ich habe einen neuen Himmel gesehen und eine neue Erde." Nun aber wird der Himmel erneuert werden durch höheren Glanz. Also wird dies ebenso mit der Erde geschehen.

Die niederen Körper dienen ebenso dem Gebrauche des Menschen wie die höheren. Die körperliche Natur aber wird ihren Lohn erhalten wegen der dem Menschen geleisteten Dienste (Röm. 8.). Also werden auch die niederen Körper in hellem Glanze strahlen.

Der Leib des Menschen ist aus den irdischen Elementen zusammengesetzt. Dieser Leib aber wird verherrlicht werden durch strahlenden Glanz; also auch die Elemente in ihm und somit, da dem Ganzen das zukommt was den Teilen, die Natur der Elemente im allgemeinen.

b) Ich antworte; wie die Beziehung ist der himmlischen Geister zu denen auf Erden, zu den menschlichen Seelen; so sei auch die Beziehung

der himmlischen Körper zu den irdischen. Da also die körperliche Kreatur gemacht ist wegen der geistigen und durch diese geleitet wird; muß das Körperliche in ähnlicher Verfassung sich finden wie das Geistige. In jener letzten Vollendung aber werden die Seelen, „sein wie die höheren Geister, die Engel" (Matth. 22.); nämlich mit Rücksicht auf die hauptsächliche Vollendung des hauptsächlichen Teiles. Da also die niederen Körper mit den höheren nur übereinkommen in der Natur des Lichtes und des Durchscheinenden (2. de anima), so werden die niederen Körper vorzugsweise vollendet werden gemäß der Helle und Klarheit. Alle Elemente also werden mit einem gewissen hellen Glanze bekleidet werden; nicht aber gleichmäßig, sondern je nach ihrer Seinsweise. Denn, so sagt man, die Erde wird an ihrer Oberfläche durchscheinend sein wie Glas, das Wasser wie Krystall, die Luft wie die Sonne, das Feuer wie Sternensubstanz.

c) I. Die Erneuerung der Welt dient dazu, daß der Mensch, auch mit den Sinnen im Körper, gewisse offenbare Anzeichen der Gottheit betrachte. Unter den Sinnen aber ist der geistigere und durchdringendere das Gesicht. Also mit Rücksicht auf die für das Sehvermögen thätig wirksamen Eigenschaften, deren Princip das Licht ist, müssen die niederen Körper zu allererst vervollkommnet werden. Die Eigenschaften der irdischen Elemente nun gehören dem Tastsinne an, der am meisten stofflich ist; und deren Übermaß im Gegenstande ist vielmehr lästig und betrübend wie ergötzend. Dagegen ist das Übermaß im Lichte immer ergötzend, wenn das Licht in keinem Gegensatze steht zur Schwäche des stofflichen Organs des Auges; was dann nicht statthaben wird.

II. Die Luft wird nicht hell sein, als ob von ihr Strahlen ausgingen, sondern wie etwas Durchscheinendes, was erleuchtet ist. Die Erde hat wohl infolge ihrer Dichtigkeit von Natur Finsternis an sich, also Mangel an Licht; Gottes Kraft aber wird sie, ohne die natürliche Dichtigkeit fortzunehmen, mit Helle und Klarheit auf der Oberfläche umkleiden.

III. Wo die Hölle ist, wird die Erde nicht durch helle Klarheit verherrlicht sein. Anstatt dessen aber wird dieser Teil der Erde vernünftige Seelen als Bewohner haben, Teufel und Menschen, welche wohl auf Grund der Schuld schwach sein werden, jedoch auf Grund der Würde ihrer vernünftigen Natur höher stehen werden wie jegliche körperliche Eigenschaft.

Oder man kann sagen: Obwohl die ganze Erde wird verherrlicht sein, werden doch die verdammten in den äußeren Finsternissen sein; weil das Feuer der Hölle, das mit Rücksicht auf Manches ihnen leuchten wird, mit Rücksicht auf Anderes dies nicht thun wird.

IV. Jene helle Klarheit wird da auf Erden sich so finden, wie sie jetzt in den Himmelskörpern ist; wo sie nicht warm macht. Denn die irdischen Körper werden da äußerem Einflusse unzugänglich d. h. insoweit unveränderlich sein, wie jetzt die Himmelskörper.

V. Alle Teile insgesamt werden im Verhältnisse zu einander verherrlicht werden, so daß die Harmonie des All bleiben wird.

Fünfter Artikel.

Pflanzen und Tiere werden nicht bleiben.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Die Pflanzen und Tiere dienen zum Schmucke der irdischen Elemente.

II. Wie die Elemente, so dienen auch Pflanzen und Tiere dem Gebrauche des Menschen; werden also ebensogut verherrlicht werden.

III. Die Pflanzen, Tiere und Mineralien gehören zur Vollendung des All; dieses darf aber bei der Erneuerung nicht unvollendet bleiben.

IV. Die Pflanzen und Tiere stehen wesentlich höher im Sein wie die Elemente; also müssen sie eher verherrlicht werden wie diese letzteren.

V. Das natürliche Begehren darf nicht unerfüllt bleiben. Von Natur aber verlangen Pflanzen und Tiere, immer zu dauern wenigstens der Gattung wenn auch nicht dem Einzelwesen nach; weshalb sie ja weiter fortgepflanzt werden.

Auf der anderen Seite müßten Pflanzen und Tiere, sollen sie nach der Auferstehung fortbestehen, entweder alle insgesamt fortbestehen oder nur einige. Im ersten Falle müßten alle gestorbenen Tiere wieder auferstehen wie die toten Menschen; was nicht gesagt werden kann, da die Seele der Tiere nicht fortbesteht nach dem Tode, sondern zu Nichts wird, wie die Dreiecksform, wenn der Stoff zerstört worden; und somit nicht der Zahl nach ein und dasselbe Tier auferstehen kann. Sollen aber nicht alle beständig bleiben, sondern nur einige, so besteht kein weiterer Grund für die einen wie für die anderen; und so wird keines beständig bleiben. Nun bleibt, was nach der Auferstehung in der Welt bestehen bleibt, beständig bestehen; denn alles Vergehen und Entstehen hört auf. Also werden überhaupt gar keine Pflanzen oder Tiere nach der Auferstehung sein.

Nach 2. de gener. wird in Pflanzen und Tieren u. dgl. die Beständigkeit der Gattung nur gewahrt vermittelst der ununterbrochenen Fortsetzung der Bewegung der Himmelskörper. Da nun diese aufhören wird, so hört auch die Beständigkeit dieser Gattungen auf.

Schwindet der Zweck, so hört auch das Zweckdienliche auf. Die Tiere und Pflanzen aber sind dazu gemacht, damit das Leben des Menschen erhalten werde, nach Gen. 6.: „Wie die grünenden Kräuter so gebe ich euch alles Fleisch.“ Also müssen beim Aufhören des sinnlich vergänglichen Lebens im Menschen auch die Pflanzen und Tiere aufhören. Da nun nach der Auferstehung das sinnlich vergängliche Leben des Menschen aufhört, so daß der Mensch keinerlei Nahrung mehr für die Erhaltung seines Leibes bedürfen wird, so hört damit selbstverständlich auch das Leben von Tieren und Pflanzen auf.

b) Ich antworte; da die Erneuerung der Welt wegen des Menschen geschieht, so müsse sie dem Menschen gleichförmig sein. Der Mensch aber wird vom Stande der Vergänglichkeit übergehen in den der Unvergänglichkeit, nach 1. Kor. 15.: „Dieses Vergängliche wird anlegen das Gewand der Unvergänglichkeit.“ In der Weise wird also die Welt erneuert werden, daß mit Entfernung alles Vergehens sie im Stande ewig fortdauernder Ruhe verbleibe. Nichts nun kann zu diesem Stande Beziehung haben, was nicht Beziehung hat zur Unvergänglichkeit. Dies aber sind nur die Himmelskörper,

die Elemente und die Menſchen. Denn die Himmelskörper ſind gemäß ihrer Natur durchaus unvergänglich, ſowohl als Ganzes wie in ihren Teilen. Die Elemente ſind unvergänglich als Ganzes für ſich, nicht aber inſoweit ſie Teile werden in der Zuſammenſetzung. Die Menſchen vergehen zwar als Ganzes und in ihren Teilen von ſeiten des Stoffes; der formale Teil jedoch, nämlich die Seele, iſt unvergänglich. Die Tiere aber und die Pflanzen und die Mineralien und alle ſonſtigen gemiſchten oder zuſammengeſetzten Körper vergehen dem Ganzen und den Teilen nach, von ſeiten des Stoffes und von ſeiten der bildenden Weſensform; und ſo haben ſie in keiner Weiſe Beziehung zur Unvergänglichkeit, werden alſo nicht beſtehen bleiben nach der Erneuerung der Welt.

c) I. Dieſe Körper dienen als Schmuck der Elemente, inſoweit die thätig wirkſamen und empfangenden allgemeinen Eigenſchaften, welche in den Elementen ſich finden, zu beſonderen, aufs Einzelne gerichteten Thätigkeiten beſtimmt werden. Alſo in der wechſelſeitigen Beziehung des Thätigſeins und Leidens dienen ſie den Elementen zum Schmucke. Dieſe Beziehung aber gerade bleibt nicht in den Elementen nach der Auferſtehung; alſo braucht es auch keiner Tiere und Pflanzen u. dgl. mehr.

II. Inſoweit ſagt man, es würden einige Körper ihren Lohn finden, als der Menſch es verdiente, daß ſie erneuert werden; weil ſie nämlich Beziehung haben zum Stande der Unvergänglichkeit, in welchem der Menſch ſein wird. Nicht werden ſie belohnt, als ob ſie es verdient hätten durch ihren Dienſt; entbehren ſie doch des freien Willens. Pflanzen und Tiere aber haben keine Beziehung zur Erneuerung der Unvergänglichkeit. Alſo hat der Menſch es nicht verdient, daß ſie erneuert würden; da niemand weder für ſich ſelbſt noch anderen etwas verdienen kann, wozu gar keine Fähigkeit oder Beziehung da iſt.

III. Es giebt eine Vollendung des All gemäß dem Stande der jetzigen Veränderlichkeit; und eine andere gemäß dem Stande der Herrlichkeit; — wie auch im Menſchen eine Vollendung der Natur war gemäß dem Stande der Unſchuld und eine ſein wird gemäß der Herrlichkeit. Zur Vollendung nun im Stande der jetzigen Veränderlichkeit gehören Pflanzen und Tiere; nicht aber zur anderen Vollendung.

IV. Hier kommt die Beziehung zur Unvergänglichkeit in Betracht; und da ſtehen die Elemente höher; — mögen auch ſonſt Pflanzen und Tiere höher ſtehen.

V. Das natürliche Begehren der Pflanzen und Tiere nach Beſtändigkeit darf nur berückſichtigt werden gemäß der Beziehung zur Bewegung der Himmelskörper, daß ſie nämlich ſo lange andauern wie dieſe Bewegung andauern wird. Denn kein Begehren kann verwirklicht werden, wonach dieſe Verwirklichung andauere über die betreffende Urſache hinaus. Wenn alſo beim Aufhören der Bewegung am Himmel die Pflanzen und Tiere in ihren Gattungen nicht bleiben; ſo iſt davon nicht die Folge, daß das natürliche Begehren eitel und leer ſei.

Zweiundneunzigstes Kapitel.

Nun kommt das an die Reihe behandelt zu werden, was die heiligen nach dem Weltgerichte betrifft und zwar: 1. Ihr Anschauen des göttlichen Wesens, worin in erster Linie ihre Seligkeit besteht; — 2. ihre Wohnungen; — 3. wie sie sich zu den verdammten verhalten; — 4. die in der Seligkeit enthaltenen Gaben; — 5. die aureolae oder Krönchen, die ihnen zum Schmucke dienen. Also:

Die Anschauung Gottes von seiten der Heiligen.

Erster Artikel.

Die menschliche Vernunft kann dazu gelangen, Gott kraft des göttlichen Wesens zu schauen.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Joh. 1. heißt es: „Gott hat noch keiner je geschaut," wozu Chrysostomus bemerkt: „Auch nicht die himmlischen Vernunftkräfte, die rein dem Wesen nach Vernunft sind (die Cherubim und Seraphim selber), konnten jemals Gott den Herrn schauen, wie Er ist." Den Menschen aber wird Matth. 22. nur versprochen, „sie würden wie die Engel d. h. gleich den Engeln im Himmel sein."

II. Dionysius schließt 1. de div. nom. folgendermaßen: „Die Kenntnis erstreckt sich nur auf das, was existiert. Alles Existierende aber ist begrenzt, da es innerhalb einer Art eingeschlossen erscheint. Also ist Gott, der unbegrenzt ist, über alles Existierende." Also ist Er auch über alle Kenntnis.

III. Dionysius zeigt (1. de myst. theol.), die vollkommenste Art und Weise, sich mit Gott zu verbinden, bestehe darin, daß unsere Vernunft mit Ihm verbunden sei wie mit etwas Unbekanntem. Was aber kraft seines Wesens gesehen wird, ist nichts Unbekanntes. Also unmöglich kann unsere Vernunft Gott schauen kraft des göttlichen Wesens.

IV. Dionysius schreibt an Cajus: „Das über Alles erhabene und alles Licht bedeckende Dunkel Gottes ist vor jeder Kenntnis verborgen; und wenn jemand, der Gott gesehen, verstanden hat, was er gesehen; dann hat er nicht Gott gesehen, sondern etwas, was zu Gott gehört oder von Ihm ist."

V. Dionysius schreibt an Dorotheus: „Unsichtbar ist Gott wegen seiner allüberragenden Liebe." Wie aber die Liebe Gottes überragt die geschaffene Vernunft auf dem Pilgerwege, so auch überragt sie dieselbe im ewigen Heim. Also ist Gott auch im Himmel unsichtbar.

VI. Da das Erkennbare die Vollendung ist der Vernunft, so muß zwischen dem erkennbaren Gegenstande und der Vernunft ebenso ein gewisses Verhältnis bestehen wie zwischen dem Sichtbaren und dem Auge. Das Wesen Gottes aber und unsere Vernunft sind unendlich weit voneinander

entfernt, so daß da kein Verhältnis besteht. Also kann unsere Vernunft nie Gott vermittelst seines Wesens schauen.

VII. Mehr ist Gott von unserer Vernunft entfernt wie das vernünftig Erkennbare vom Sinne. Der Sinn aber kann in keiner Weise dazu gelangen, eine vernünftige Kreatur geistig zu schauen. Also kann unsere Vernunft um so weniger Gott schauen kraft des göttlichen Wesens.

VIII. Versteht die geschaffene Vernunft etwas, so ist sie durch die Ähnlichkeit des erkannten Gegenstandes, nämlich durch die diesem entsprechende Idee geformt, die das Princip des Erkennens ist wie die Wärme das Princip des Erwärmens ist. Soll also unsere Vernunft Gott verstehen, so ist dies nur vermittelst einer Ähnlichkeit möglich, welche in der Vernunft formend und vollendend wirkt. Dies kann nun nicht das göttliche Wesen sein; denn so würde dieselbe ein einiges Sein bilden mit unserer Vernunft, wie aus der Form und dem Geformten ein Sein wird; das Wesen Gottes aber ist verschieden von unserer Vernunft dem Sein und Wesen nach. Stellt jedoch Gott eine solche Ähnlichkeit in unserer Vernunft her und formt Er in dieser Weise unsere Vernunft, so ist diese Ähnlichkeit oder Form etwas Geschaffenes und kann somit nur, wie die Wirkung zur Ursache, zur Kenntnis Gottes führen. Nur also in dieser Weise ist eine Kenntnis Gottes für unsere Vernunft möglich. Da dies aber kein Schauen ist kraft des göttlichen Wesens, so kann unsere Vernunft Gott nicht schauen durch sein Wesen.

IX. Die göttliche Wesenheit steht unserer Vernunft mehr fern wie was auch immer für ein Engel oder eine Vernunftkraft. „Daß aber ein solcher Engel oder eine solch reine Vernunftkraft in unserer Vernunft sich findet, will nicht sagen, das Wesen dieses Engels oder dieser Vernunftkraft sei in uns; denn da wäre ja unser diesbezügliches Erkennen nicht etwas zu unserem Wesen Hinzutretendes, ein Accidens, sondern selber Substanz“ (Avicenna tract. 3. Metaph. 8.). Also nur durch etwas, was Gott uns einprägt, kann Er von uns erkannt werden. Dieses aber ist unendlich weit entfernt vom göttlichen Wesen, da es ein ganz anderes inneres Wesen oder eine demgemäße Form ist; viel weiter als wenn die Form oder Gestalt von etwas Weißem in unserem Auge wegen eines Fehlers im Organ die Form oder Gestalt von etwas Schwarzem annähme. Also kann unsere Vernunft nicht das Wesen Gottes schauen.

X. „In den stofflosen Wesen ist ein und dasselbe das verstehende und das Verstandene“ (3. de anima). Da nun Gott im höchsten Grade stofflos ist und unsere Vernunft nicht dazu gelangen kann, daß sie ein ungeschaffenes Wesen sei; so kann sie auch nicht Gottes Wesen schauen.

XI. Was durch sein Wesen erkannt wird, von dem weiß man, was es ist. Von Gott aber kann man nach Dionysius (7. de div. nom.) und Damascenus (1. de orth. fide 4.) nur wissen, was Er nicht ist.

XII. Alles Unendliche ist insoweit unbekannt. Gott aber ist im höchsten Grade unendlich.

XIII. „Kraft seiner Natur ist Gott unsichtbar,“ sagt Augustin (ep. 147.). Was aber Gott von Natur aus zukommt, kann sich nie anders verhalten.

XIV. Was in der einen Weise ist und in einer anderen Weise erkannt wird, das erkennt man nicht, insoweit es Sein hat. Gott aber ist nach seiner Weise und wird von den seligen erkannt in deren Weise. Also wird Er nicht kraft seines Wesens gesehen.

XV. Gott wird im Himmel durch Vermittlung von etwas gesehen,

nach Ps. 35.: „In Deinem Lichte werden wir Licht sehen;" — also nicht durch Sich selbst.

XVI. Gott ist im Himmel von Angesicht zu Angesicht zu sehen. Einen Menschen aber, den wir so sehen, sehen wir vermittelst einer Ähnlichkeit. Also.

Auf der anderen Seite „sehen wir hier durch einen Spiegel im Rätsel; dort aber von Angesicht zu Angesicht" (1. Kor. 13.); und damit stellt der Apostel das Schauen durch ein Gleichnis oder durch eine Ähnlichkeit in Gegensatz zum Schauen kraft des Wesens. Also durch sein Wesen sehen die heiligen Gott.

1. Joh. 3. heißt es: „Wenn Er erscheinen wird, werden wir Ihm ähnlich sein; denn wir werden Ihn sehen, wie Er ist;" d. h. kraft seines Wesens.

Zu 1. Kor. 15.: „Wenn Er die Herrschaft übergeben haben wird Gott dem Vater" bemerkt die Glosse: „Wo (im Himmel) das Wesen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes von den heiligen wird gesehen werden, was nur denen, die reinen Herzens sind, gestattet wird; es ist dies die höchste Seligkeit."

Joh. 14. heißt es: „Wenn jemand mich liebt, wird er von meinem Vater geliebt werden; und ich werde ihn lieben und mich selbst ihm offenbar machen." Was sich aber offenbar macht, dessen Wesen wird gesehen.

Zu Exod. 33.: „Kein Mensch wird mich sehen und leben" erklärt Gregor (18. moral. 18.): „Sehr unrecht haben diejenigen, welche meinen, in jener Seligkeit werde wohl Gott in seiner Klarheit gesehen werden; nicht aber in seiner Natur; — denn nichts Anderes ist seine Klarheit als eben seine Natur."

Das gemeinsame Verlangen der heiligen kann nicht eitel und leer sein. Dieses Verlangen geht aber dahin, daß sie Gott vermittelst seines Wesens schauen. So heißt es Exod. 33.: „Zeige mir Deine Herrlichkeit;" Ps. 72.: „Zeige Dein Antlitz und wir werden heil sein;" und Joh. 14.: „Zeige uns den Vater, dies genügt uns." Also werden die heiligen Gottes Wesen schauen.

b) Ich antworte, unser Glaube bestimme, der letzte Endzweck unseres Lebens sei die Anschauung Gottes; — die Philosophen aber setzten das letzte Glück des Menschen darein, daß er die stofflosen Vernunftkräfte verstehe. Und so besteht auf beiden Seiten dieselbe Schwierigkeit und dieselbe Verschiedenheit in den Ansichten. Denn manche Philosophen nahmen an, unsere erkennende Vernunft könne nie dazu gelangen, daß sie die vom Stoffe ihrem Wesen nach getrennten Substanzen verstehe; wie z. B. Alpharabius thut am Ende seiner Ethik, obgleich er nach Averrhoes (3. de anima, comm. 36.) in seinem Buche über die Vernunft das Gegenteil behauptet hatte. Und ähnlich nahmen einige Theologen an, die Vernunft könne nie dazu gelangen, daß sie Gott vermittelst und kraft seines Wesens schaue. Auf beiden Seiten ist maßgebend die Schwierigkeit, wie unsere Vernunft, die so weit absteht vom Wesen Gottes und der stofflosen Substanzen, eins werden könne mit der ungeschaffenen Wesenheit; da ja das thatsächliche Verstehen gewissermaßen eine Einheit ist mit dem thatsächlich Verstandenen. Deshalb ruft Chrysostomus aus (hom. 14. in Joan.): „Wie soll das Erschaffene sehen das Ungeschaffene?"

Und diese Schwierigkeit ist noch bei weitem größer für jene, welche diejenige Vernunft, die erkennt, also die mögliche (intellectus possibilis), von

einem körperlichen Organe abhängig machen und annehmen, dieselbe entstehe und vergehe mit dem Menschen. Jedoch ist es ganz zweifellos, daß die seligen das göttliche Wesen schauen werden. Das Gegenteil widerstreitet 1. der heiligen Schrift, wie Augustin nachweist (ep. 145. cap. 7. de videndo Deo). Und 2. ist das geistige Verstehen die dem Menschen als Menschen eigenste Thätigkeit, so daß danach für den Menschen seine Seligkeit bestimmt werden muß, insoweit diese, die vernünftige Thätigkeit, im Menschen vollendet ist. Da nun die Vollendung des verstehenden als eines solchen ist das geistig Verstandene, so muß, wenn in der höchst vollendeten Thätigkeit der Vernunft der Mensch nicht dazu gelangt, das göttliche Wesen zu schauen, sondern dazu, etwas Anderes zu schauen, man offenbar sagen, daß nicht Gott, sondern dieses Andere den Menschen beselige. Und da jedes Wesen seine letzte Vollendung findet in der Verbindung mit seinem Princip, so würde folgen, daß etwas Anderes sei das den Menschen wirkend hervorbringende Princip und nicht Gott; was bei uns etwas Absurdes ist. Und so finden auch die Philosophen, welche annehmen, daß die Menschenseelen ausfließen von den stofflosen Substanzen, es absurd, daß die Menschen am Ende diese Substanzen nicht verstehen könnten. Müssen also die Philosophen annehmen, daß der Mensch schließlich dazu gelangt, die stofflosen, rein geistigen Substanzen kraft deren Wesenheit zu sehen; — so müssen wir behaupten, daß unsere Vernunft dahin gelangen könne, Gott zu schauen kraft seines Wesens. Nur das „Wie" müssen wir noch erörtern.

1. Alpharabius und Avempace nun meinen, daß unsere Vernunft deshalb bereits dazu gelange, das Wesen der stofflosen Substanzen zu sehen, weil sie überhaupt etwas geistig verstehe. Um das zu zeigen, gehen sie in zweifacher Weise vor: a) Wie die allgemeine Natur der Gattung nur deshalb in den Einzelwesen Verschiedenheit zuläßt, weil und inwieweit sie mit den Principien für das Einzelsein verbunden wird; so läßt die von mir und dir verstandene oder aufgefaßte entsprechende Form oder Idee nur deshalb in mir und dir Verschiedenheit zu, weil und insoweit sie mit verschiedenen Formen der Einbildungskraft verbunden erscheint. Trennt also die Vernunft die aufgefaßte allgemeine Form von den Formen der auf das Beschränkte gerichteten Einbildungskraft, so bleibt das allgemeine Wesen der betreffenden Substanz zurück, welches von allen gleichmäßig aufgefaßt wird und also ein und dasselbe ist bei allen; und dies ist das Wesen der vom Stoffe getrennt existierenden Substanz. Dadurch also daß unsere Vernunft bei Allem, was sie versteht, das Allgemeine möglichst loslöst von dem Besonderen, Beschränkten, versteht sie das Wesen der stofflosen Substanz, welches diesem Allgemeinen ähnlich ist. b) Unsere Vernunft ist von Natur geeignet, von allem Erkennbaren, was eine Wesenheit in sich schließt, diese Wesenheit loszuschälen. Wenn also jene Wesenheit, welche durch die Vernunft von diesem Einzelnen, Besonderen, was eine Wesenheit in sich schließt, losgelöst oder abstrahiert wird, eine Wesenheit ist, die keine weitere Wesenheit in sich schließt, von der also keine weitere, mehr allgemeine, Wesenheit losgelöst werden kann, so versteht die Vernunft, indem sie diese Wesenheit versteht, das Wesen der entsprechenden stofflosen Substanz; denn die stofflosen Substanzen sind eben fürsichbestehende Wesenheiten selber und nicht etwas, was Wesenheit nur einschließt, „da das Wesen des Einfachen das Einfache selber ist" (Avicenna, 3 Metaph. 8.). Schließt aber die losgelöste Wesenheit eine andere Wesenheit in sich ein, nachdem sie vom sinnlich Wahrnehmbaren, Besonderen losgelöst worden, so muß man die eingeschlossene

Wesenheit wieder loslösen oder abstrahieren; bis man, da es kein Vorgehen ins Endlose giebt, zu einer kommt, die unabhängig ist und sonach mit der betreffenden stofflosen Substanz zusammenfällt.

Doch dies Alles genügt nicht. Denn 1. ist eine so durch die Vernunft losgelöste Wesenheit nicht derselben Art im Sein wie die stofflosen Substanzen; dadurch also daß jemand eine solche Wesenheit versteht, versteht er noch nicht das Wesen der stofflosen Substanz. Dies gilt zumal von der göttlichen Substanz, welche im höchsten Grade etwas Anderes ist als das Ergebnis einer Vernunftarbeit, nämlich des Abstrahierens des Allgemeinen vom Besonderen. Davon aber noch abgesehen würde man 2. immerhin doch die stofflose Substanz nur erkennen gemäß der am meisten entfernten Art, nämlich nach der Art „Substanz". Dies ist aber eine unvollkommene Kenntnis; denn sie lehrt nichts über das der einzelnen stofflosen Substanz Eigene, sie von allem Anderen Unterscheidende. Denn wer den Menschen nur kennt als sinnbegabtes Wesen, der erkennt ihn nur nach einer gewissen Seite hin und nur als etwas, was Vermögen hat, zum menschlichen Sein hin weiter bestimmt zu werden; und noch weniger erkennt er den Menschen als solchen, wenn er nichts Anderes von ihm weiß, als daß er eine Substanz ist. So also Gott erkennen heißt Ihn sehr unvollkommen erkennen und zwar nicht kraft des Gott eigenen Wesens, sondern auf Grund der Wirkungen und wie im Spiegel.

c) Deshalb giebt Avicenna (l. c.) eine andere Art und Weise an, wie die Vernunft in uns mit den stofflosen Substanzen verbunden wird. Sie werden nämlich verstanden vermittelst gewisser Ähnlichkeiten, welche wir aber nicht von ihnen loslösen, da diese Substanzen ja stofflos sind, also nicht durch den Stoff Einzelsein haben, von dem das eigentliche Wesen losgelöst werden müßte, sondern welche sie uns einprägen als Erkenntnisformen. Doch auch dies ist nicht hinreichend, zumal für uns mit Bezug auf die Anschauung Gottes. Denn da solche Erkenntnisformen in unsere Vernunft aufgenommen werden nach unserer Seinsweise, so wird die Ähnlichkeit des göttlichen Wesens sich nach der Beschaffenheit unserer Vernunft richten. Die Beschaffenheit unserer Vernunft aber ist so, daß sie nur in mangelhafter Weise die göttliche Ähnlichkeit in sich aufzunehmen vermag.

Und zwar kann diese Weise eine mangelhafte sein, 1. weil Unähnlichkeit herrscht mit Rücksicht auf die vollendete Wiedergabe des Wesens, dessen Form in die Vernunft eingeprägt worden, wenn auch der Charakter der Wesensgattung durchscheint; wie z. B. etwas in geringem Grade Weißes darstellen kann als Ähnlichkeit das, was in hohem Grade weiß ist. Dann kann 2. die Ähnlichkeit gar nicht reichen bis zur Darstellung des Charakters der Wesensgattung, sondern nur bis zur Darstellung der „Art"; wie Ähnlichkeit ist zwischen dem Citronfarbenen und dem Weißen in der Farbe. Es kann 3. noch weiter die Ähnlichkeit nur gelangen bis zur Darstellung eines gewissen Verhältnisses oder einer Analogie; wie das Weiße dem Menschen ähnlich ist, weil Beides ein Sein hat. Und in dieser letzten Weise ist mangelhaft alle Ähnlichkeit, welche in Geschaffenem ist mit Rücksicht auf die göttliche Wesenheit. Denn damit das Sehvermögen erkenne das Weiße, muß im Auge sein die Ähnlichkeit mit dem Weißen dem Wesenscharakter der Gattung nach; wenn auch das thatsächliche Sein der weißen Farbe außen nicht dieselbe Art und Weise der Existenz hat wie das im Auge. Und ebenso, soll die Vernunft eine Wesenheit erkennen, so muß in der Vernunft sein die Ähnlichkeit mit dieser Wesenheit dem Wesenscharakter der Gattung nach;

obgleich die Weise des thatsächlichen Seins auf beiden Seiten, außen und innen, nicht die nämliche ist; denn nur insoweit die Form in der Vernunft oder im Sinn etwas gemeinsam hat mit der außenbestehenden ist sie Princip für die Erkenntnis, nicht insoweit ein thatsächlich von Allem getrenntes Sein außen ist und der Erkenntnisakt ebenfalls sein eigenes getrenntes thatsächliches Sein hat. Da nun Gott sein thatsächliches Sein dem Wesen nach ist, so kann sein Wesen durch keine Ähnlichkeit in einer geschaffenen Vernunft aufgenommen werden, so daß es unmittelbar gesehen würde. Und darum meinten einige, die göttliche Wesenheit werde nicht selber gesehen werden, sondern ein gewisser Glanz oder eine gewisse Klarheit derselben.

d) Deshalb muß man zu einer dritten Art und Weise der Verbindung seine Zuflucht nehmen. Dieselbe haben Alexander und Averrhoës (3. de anima, comm. 5 et 36.) angenommen. Jene Form also, durch welche die Vernunft vollendet wird, daß sie die stofflosen Substanzen sehe, ist keine losgelöste, von zusammengesetzten Dingen abstrahierte; sie ist auch nicht eingeprägt von der stofflosen Substanz aus in unsere Vernunft. Vielmehr ist es die stofflose Substanz selber, welche mit uns verbunden wird, so daß sie dasteht als das, was verstanden wird, und als das, wodurch verstanden wird. Mag es sich nun mit den anderen stofflosen Substanzen verhalten wie auch immer es wolle, diese Art und Weise müssen wir annehmen mit Rücksicht auf das Schauen Gottes. Es darf damit freilich nicht verstanden werden, als ob das göttliche Wesen selber die Erkenntnisform und somit das Princip des Erkennens in uns würde oder daß aus ihm und unserer Vernunft, wie im Bereiche der Natur aus Stoff und Form, schlechthin etwas Eines sich ergebe. Vielmehr ist das Verhältnis des göttlichen Wesens zu unserer Vernunft wie das einer Form, die getrennt besteht, zum Stoffe. Denn wann zwei Dinge, von denen das eine vollendeter ist wie das andere, zusammen aufgenommen werden in ein und demselben, so besteht da zwischen dem mehr Vollkommenen und minder Vollkommenen ein Verhältnis wie zwischen der Vollendung einer Form und der Bestimmbarkeit in einem Stoffe; wie z. B. das Licht und die Farbe aufgenommen werden im Durchscheinenden, wo sich das Licht verhält zur Farbe wie die Form zum Stoffe. Wenn also in der Seele selber aufgenommen wird das der Vernunft dienende Erkenntnislicht und die darin wohnende göttliche Wesenheit, so wird sich die göttliche Wesenheit, wenn auch nicht in der nämlichen Weise verhalten zu unserer Vernunft wie eine getrennt bestehende bestimmende Form zum Stoffe. Erklären wir dies weiter.

Wie nämlich im Bereiche des Natürlichen aus der bestimmenden Form, wodurch etwas Sein hat, und dem Stoffe ein einheitliches Sein hervorgeht; so ergiebt sich im Bereiche des Erkennens aus der Erkenntnisform, wodurch erkannt wird, und der Vernunft selber ein einheitlicher Erkenntnisakt. Im Bereiche des Natürlichen aber kann etwas getrennt Fürsichbestehendes, falls zu ihm als Teil der Stoff gehört, nicht bestimmende Form im Stoffe sein; denn es kann nicht geschehen, daß Stoff (und solcher gehört ja zu dem betreffenden Fürsichbestehenden als Teil wie gesagt) bestimmende Form für etwas Anderes sei. Ist aber dieses Fürsichbestehende nicht mit Stoff verbunden, sondern rein und nur Form, so steht dem nichts entgegen, daß sie Form werde für das Sein des Stoffes; wie ja dieses an unserer Seele klar ist, welche Form unseres Leibes ist, d. h. welche das ist „wodurch das Zusammengesetzte Sein hat." Bei der Vernunft nun muß man

das Vernunftvermögen nehmen für den bestimmbaren Stoff und die bestimmende Idee als die Form; die thatsächlich erkennende Vernunft wäre dann wie das aus Beidem Zusammengesetzte. Besteht also ein Wesen, welches rein Vernunft ist und nichts Anderes mit sich hat wie das, was in ihr vernünftig erkennbar ist; so kann ein solches fürsichbestehendes Wesen, soweit es auf dasselbe ankommt, Erkenntnisform sein, kraft deren die Vernunft versteht. Jegliches Ding aber ist vernünftig erkennbar gemäß dem, was es an *thatsächlichem* Sein hat, und nicht gemäß dem, was an *Vermögen*, etwas zu werden im Bereiche des Seins oder des Erkennens, ihm innewohnt (9 Metaph.). Dies wird bereits dadurch angezeigt, daß man die erkennbare Form loslösen muß vom Stoffe, der dem ganzen Wesen nach nur Vermögen ist um etwas zu werden, und von allen stofflichen Eigentümlichkeiten. Da also das göttliche Wesen nur thatsächliches Sein ist und keinerlei Vermögen etwas zu werden in sich hat, so kann sie Form sein, wodurch die Vernunft versteht; und dies wird die selige Anschauung sein. Deshalb sagt Petrus Lombardus (2. d. 1.), die Einigung von Leib und Seele sei ein gewisses Beispiel jener seligen Einigung, kraft deren der Geist mit Gott verbunden wird.

c) I. Diese Stelle wird dahin erklärt: 1. Es handelt sich da um das *körperliche* Schauen, vermittelst dessen niemand Gott kraft dessen Wesens sehen wird; 2. Chrysostomus spricht von denen, die noch im sterblichen Leibe sind; 3. er schließt das voll erschöpfende Begreifen mit Rücksicht auf das göttliche Wesen aus (vgl. Aug. ep. 147.). Und dieses Letztere meint der heilige Chrysostomus offenbar. Denn er fügt hinzu: „Der Evangelist spricht hier von jener Kenntnis, wie sie der Vater vom Sohne hat; denn er will daraus, daß *der Sohn, der im Busen des Vaters ist, selber erzählt hat*, also aus dem vollen Begreifen, was der Sohn rücksichtlich des göttlichen Wesens hat, beweisen, daß der Sohn Gott sei."

II. Gott überragt durch seine Kenntnis, wodurch Er erkennt, ebenso alle Kenntnis, wie Er durch sein unendliches Sein alles beschränkte, bestimmte Sein überragt. Wie sich also unsere Kenntnis zu unserem geschaffenen Wesen verhält, so verhält sich die Kenntnis Gottes zu seinem unendlichen Wesen. Zur Kenntnis nun gehört zweierlei: der erkennende und das, wodurch erkannt wird. Jenes Schauen aber, wodurch wir Gott kraft seines Wesens sehen werden, ist ein und dasselbe mit jenem, wodurch Gott Sich selbst sieht, soweit das in Betracht kommt, was gesehen wird; denn wie Er Sich sieht kraft seines Wesens, so werden wir Ihn sehen kraft seines Wesens. Der Unterschied besteht auf seiten des erkennenden; nämlich auf seiten der menschlichen und der göttlichen Vernunft. Denn das, was erkannt wird, folgt der Erkenntnisform, *durch die wir erkennen*; wie wir durch die Form des Steines den Stein erkennen. Die wirksame Kraft aber oder der Umfang im Erkennen folgt der Beschaffenheit und der Kraft der Vernunft, *welche* erkennt; wie jener, der ein schärferes Auge hat, besser sieht. In jenem Schauen also werden wir das Gleiche erkennen, was Gott erkennt; nicht aber mit der gleichen wirksamen Kraft.

III. Dionysius spricht vom Erkennen hier auf Erden, wo wir Gott erkennen vermittelst einer geschaffenen Form. Keine solche Form aber, welche, wie auch immer, von unserer Vernunft aufgefaßt wird, gelangt dazu, daß sie die Kenntnis des göttlichen Wesens vermittelt: „Gott entzieht Sich jeglicher Erkenntnisform in unserer Vernunft," sagt Augustin (l. c.). Hier auf Erden also erkennen wir Gott am vollkommensten, wenn wir wissen, Er sei

über Alles erhaben, was unsere Vernunft auffassen kann; und somit werden wir am besten mit Ihm als mit etwas Unbekanntem verbunden. Im Himmel aber werden wir mit Ihm durch sein Wesen verbunden werden; und somit wird Er uns etwas Bekanntes sein.

IV. „Gott ist Licht" heißt es Joh. 1. Das Leuchten aber ist nichts Anderes wie die Einprägung des Lichtes in etwas Erleuchtetes. Weil also die göttliche Wesenheit wesentlich anders ist wie alle Ähnlichkeit, welche von ihr in die geschaffene Vernunft eingeprägt wird, so „bedeckt das göttliche Dunkel alles Leuchten in unserer Vernunft"; denn die göttliche Wesenheit, die Dionysius wegen des Übermaßes von Klarheit „Dunkel" nennt, weil keine Form, die unserer Vernunft eingeprägt wäre, sie erreicht, ist all unserer Kenntnis verborgen; und doch ist sie überaus reines Licht an und für sich, Dunkel nur für uns. Wer also unter denen auch, die Gott schauen, etwas in seiner Vernunft durch eine eigene Form erkennt und erfaßt, der sieht dadurch nicht Gott, sondern Wirkungen Gottes.

V. Die helle Klarheit Gottes überragt zwar alle jetzige Erkenntnisform, durch welche unsere Vernunft erkennt; sie überragt aber nicht das göttliche Wesen, das da im Himmel anstatt einer Erkenntnisform für uns sein wird. Jetzt also ist Gott für uns unsichtbar, dann wird Er sichtbar sein.

VI. Obgleich zwischen Endlichem und Unendlichem kein bestimmtes Verhältnis bestehen kann, weil das Übermaß des Unendlichen über das Endliche nicht gemessen werden kann, so kann doch eine gewisse Ähnlichkeit mit einem Verhältnis, eine Verhältnismäßigkeit also, bestehen; denn wie das Endliche einem gewissen Endlichen gleich ist, so das Unendliche dem Unendlichen. Damit nun etwas ganz uno gar erkannt werde, muß ein ganz bestimmtes Verhältnis sich finden zwischen dem erkennenden und dem Erkannten; denn die Kraft des erkennenden muß gleich sein der Erkennbarkeit des Erkannten, Gleichheit aber ist ein ganz bestimmtes Verhältnis. Bisweilen jedoch überragt die Erkennbarkeit des Gegenstandes in ihrem ganzen Umfange die Kraft des erkennenden, wie wenn wir Gott erkennen oder umgekehrt wenn Gott die Kreaturen erkennt. Und dann bedarf es keiner bestimmten Art von Verhältnis, sondern nur einer gewissen Verhältnismäßigkeit; daß nämlich, wie der erkennende sich zum Erkennen verhält, so das Erkennbare dazu daß es erkannt werde. Und solche Verhältnismäßigkeit genügt für die Kenntnis des Unendlichen von seiten des Endlichen.

Oder man kann sagen, „Verhältnis" bezeichne im eigentlichen Sinne die Beziehung des einen Umfanges zum anderen gemäß einem ganz bestimmten Übermaße oder gemäß der Gleichheit. Dann aber ist dieser Ausdruck übertragen zur Bezeichnung beliebiger Beziehungen des Einen zum Anderen; und danach sagen wir, der Stoff stehe in einem gewissen Verhältnisse zur bestimmenden Form. In dieser letzteren Weise besteht eine Beziehung unserer Vernunft zum Wesen Gottes; daß sie nämlich dieses erkenne, wenn auch nicht vollerschöpfend begreife.

VII. Es giebt eine doppelte Ähnlichkeit und Entfernung. Die eine ist gemäß der Natur; und so ist Gott der geschaffenen Vernunft mehr fern, wie das vernünftig Erkennbare dem Sinne. Die andere ist gemäß einer gewissen Verhältnismäßigkeit; und so ist das Gegenteil der Fall. Denn die Vernunft steht im Verhältnisse dazu, etwas Stoffloses zu erkennen; nicht jedoch der Sinn. Diese zweite Ähnlichkeit aber ist hier erfordert, nicht die erste; denn die Vernunft z. B., die einen Stein erkennt, ist gemäß dem Sein ihrer Natur nicht ähnlich dem Steine in dessen natürlichem oder

wirklichem Sein. So faßt auch das Sehvermögen auf, daß der Honig gelblich ist und daß die Galle gelblich ist; nicht aber daß der Honig süß ist. Denn der Honig und die gelbe Farbe sind einander ähnlicher mit Rücksicht auf das Auge, wie der Honig und das Süße.

VIII. In der Anschauung Gottes wird die göttliche Wesenheit anstatt der Erkenntnisform der Vernunft sein, wodurch diese versteht. Deshalb wird die göttliche Wesenheit und die Vernunft nicht schlechthin eins; sondern insoweit der Akt nur des Erkennens in Betracht kommt.

IX. Die Meinung Avicennas (s. oben 2.) teilen wir nicht; ebensowenig viele andere Philosophen. Will jedoch Avicenna damit nur sagen, daß die stofflosen Substanzen von uns erkannt werden vermittelst des Zustandes der Wissenschaft und durch Ähnlichkeiten anderer Dinge; daß somit die Wissenschaft in uns nicht Substanz sei, sondern etwas zum Wesen Hinzutretendes, ein Accidens; so mag er nicht unrecht haben. Es muß jedoch mit Rücksicht auf die Anschauung Gottes bemerkt werden, daß wohl das göttliche Wesen uns mehr fern steht wie die Substanz eines geschaffenen reinen Geistes, daß es aber andererseits mehr Erkennbarkeit besitzt; denn es ist reinste Thatsächlichkeit und hat keinerlei Vermögen, um etwas zu werden, was bei den stofflosen geschaffenen Substanzen nicht der Fall ist. Und zudem wird jene Erkenntnis, durch die wir Gott kraft des göttlichen Wesens sehen werden, von dem aus, was gesehen wird, keine Eigenschaft, d. h. nicht etwas zur menschlichen Substanz Hinzutretendes, kein Accidens sein; sondern dies wird nur statthaben von dem Akte des erkennenden aus, der nicht die Substanz des erkennenden sein wird.

X. Die vom Stoffe getrennte Substanz erkennt sich und Anderes; und nach beiden Seiten hin bewahrheitet sich die angeführte Stelle. Denn da die Substanz oder das Wesen eines solchen reinen Geistes selber an und für sich etwas ohne weiteres vernünftig Erkennbares ist, weil eben vom Stoffe getrennt, so folgt, daß, insofern eine solche Substanz sich selbst versteht, durchaus Ein und dasselbe ist der erkennende und das Erkannte. Denn diese Substanz erkennt sich nicht durch eine vom Stoffe losgelöste Idee, wie wir die stofflichen Dinge verstehen. Soweit aber die stofflose Substanz Anderes erkennt, wird das thatsächlich Verstandene insoweit das thatsächlich Erkannte, als die bestimmende Form im Verstandenen wird die bestimmende Form in der Vernunft, insofern nämlich diese thatsächlich den Erkenntnisakt setzt; nicht aber wird das Wesen selber des verstandenen Gegenstandes, wie es außen besteht, das Wesen der verstehenden Vernunft (Avicenna 6. de Natural.). Es bleibt nämlich das einige Wesen der Vernunft das eine nämliche unter zwei Erkenntnisformen, von denen die eine nach der anderen kommt; etwa wie der Urstoff, die materia prima, als bloßes unbeschränktes Vermögen um etwas Thatsächliches zu werden der eine nämliche bleibt unter verschiedenen, einander folgenden Wesensformen. Also folgt dies in keiner Weise, daß unsere Vernunft dadurch daß sie das Wesen Gottes erkennt dieses Wesen wird; sondern daß letzteres zu der Vernunft im Verhältnisse des Vollendenden steht.

XI. Diese und ähnliche Stellen sprechen von der Kenntnis Gottes hier auf Erden.

XII. Das Endelose, also was eines Endes oder Endzweckes ermangelt, wird als Solches nicht gekannt; denn es wird „unendlich" genannt, weil ihm die vollendende, bethätigende Form fehlt, von der gerade die Kenntnis ausgeht, die man von einem Dinge hat. Dieses Endlose also

läßt sich zurückführen auf das Vermögen des Stoffes, das den Mangel an einer ausreichend und erschöpfend bethätigenden Wesensform hat und somit endlos etwas Anderes werden kann. Das Unendliche aber, welches von sich ein Ende oder eine Grenze von außen her leugnet oder ausschließt, das infinitum negativum und nicht privativum, wird eben in dieser Weise benannt, weil ihm das Vermögen des Stoffes, etwas Anderes noch zu werden und so von außen her begrenzt zu sein, fehlt. Dieses Unendliche also besagt die Abwesenheit alles Vermögens, um weiteres zu werden, somit reinste Thatsächlichkeit; und ist somit im höchsten Grade etwas Erkennbares. Dieses Unendliche ist Gott.

XIII. Augustin spricht vom körperlichen Sehen, von dem aus Gott nie erreicht werden wird. Denn er schickt voraus: „Wie wir diese sichtbaren Dinge vor uns sehen, so wird Gott von niemandem gesehen und kann Er nicht gesehen werden; denn Er ist von Natur unsichtbar und unvergänglich." Wie aber von Natur Gott im höchsten Grade Sein ist, so ist Er von Natur im höchsten Grade vernünftig erkennbar. Und daß Er zuweilen von uns nicht erkannt wird, kommt vom Mangel in unserer Vernunft her. Daß Er also von unserer Vernunft erkannt wird, nachdem Er vorher nicht geschaut worden; kommt nicht daher, daß Er sich ändert, sondern daß wir vollendet werden.

XIV. Gott wird gesehen von den heiligen im Himmel „wie Er ist", insoweit die heiligen sehen werden, daß Gott diese Seinsweise hat, welche Er besitzt. In der Weise des Erkennens wird die göttliche Vernunft eine unendlich größere, wirksamere Kraft haben, Sich zu durchdringen, wie die geschaffene; soweit das ungeschaffene Wesen über dem Geschaffenen steht.

XV. Ein dreifaches Mittel findet sich beim körperlichen Sehen und beim vernünftigen Sehen: 1. Das Licht selber im allgemeinen, auf Grund dessen gesehen wird; ohne daß sich kraft desselben das Sehen auf einen bestimmten besonderen Gegenstand richtet: also das körperliche Licht für das körperliche Sehen; und das Licht der einwirkenden Vernunft für das vernünftige Sehen. 2. Das Mittel, wodurch gesehen wird; wodurch nämlich das Sehen auf einen bestimmten besonderen Gegenstand hinbezogen wird; dies ist die Form des Gegenstandes im entsprechenden Vermögen wie die Form des Steines als Lichtbild im Auge, als Idee in der Vernunft. 3. Das dritte Mittel ist Jenes, worin gesehen wird, d. i. durch dessen Anblick die Sehkraft zur Kenntnis von etwas Anderem geführt wird; wie der Spiegel darstellt, was in demselben sich abspiegelt, das Bild zum Urbilde führt, die Wirkung zur Kenntnis der Ursache. Also wird im Himmel nicht sein, mit Rücksicht auf die Anschauung Gottes, das dritte Mittel; denn Gott wird da nicht durch etwas Anderes, sondern allein durch Sich selbst gesehen werden; nicht im Spiegel. Es wird da nicht sein das zweite Mittel; denn die Wesenheit Gottes selbst wird dies sein, wodurch Gott gesehen wird und nicht eine Ähnlichkeit in der Vernunft. Das erste Mittel aber wird bleiben; und zwar so weit wird das Licht der Vernunft erhoben werden, daß sie imstande sein wird, mit der Wesenheit Gottes als dem unmittelbaren Erkenntnisgegenstande verbunden zu werden. Von diesem Mittel aber kommt es nicht, daß man von einer vermittelten Kenntnis spricht; denn es findet sich nicht zwischen dem erkennenden und dem Erkannten, sondern ist Jenes, was dem erkennenden die Kraft giebt, um zu erkennen.

XVI. Die körperlichen Kreaturen werden eigentlich nie unmittelbar geschaut; denn ihr Wesen kann, weil stofflich, nicht ohne weiteres gekannt,

sondern muß erst durch die Ähnlichkeit mit der Form erkennbar gemacht werden. Man spricht da von einem unmittelbaren Sehen, wenn ihre eigene Ähnlichkeit in der Sehkraft ist und sie nicht durch die Ähnlichkeit mit einem anderen Dinge, also kraft doppelter Vermittlung gesehen werden. Gott aber kann in seinem durch und durch von sich aus erkennbaren Wesen mit der geschaffenen Vernunft verbunden werden. Er wird also nicht unmittelbar geschaut, wenn Er nicht kraft seines Wesens geschaut wird. Und dieses letztere Schauen heißt „von Angesicht zu Angesicht schauen". Zudem kann wohl die Ähnlichkeit mit dem körperlichen Gegenstande im Auge zur direkten Kenntnis dieses Gegenstandes führen; — keine Ähnlichkeit aber kann zur Kenntnis Gottes, wie Er in seinem Wesen ist, hinführen. Deshalb ist da kein Vergleich.

Zweiter Artikel.

Die heiligen werden nach der Auferstehung Gott nicht mit körperlichen Augen sehen.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Das verherrlichte Auge hat mehr Kraft wie ein nicht-verherrlichtes. Job aber sagt Kap. 42.: „Mit dem Ohre meines Hörens habe ich Dich gehört; nun aber sieht Dich mein Auge." Also um so mehr wird ein verherrlichtes Auge Gott sehen.

II. Job 19. heißt es: „In meinem Fleische werde ich Gott meinen Heiland sehen."

III. Augustin schreibt (22. de civ. Dei 23.) von den Augen der verherrlichten Leiber: „Eine überfließendere Kraft wird den Augen jener innewohnen; nicht damit sie schärfer sehen wie Adler und Schlangen, sondern damit sie Anderes als Körperliches sehen; — denn sie werden Unkörperliches sehen." Wer aber Unkörperliches sehen kann, der kann auch mit der nämlichen Kraft Gott sehen.

IV. Ein unkörperliches Auge kann Körperliches sehen; also auch umgekehrt.

V. Gregor erklärt (5. moral. 26.): „Der Mensch, welcher, wenn er das Gebot Gottes hätte behüten wollen, mit seinem Fleische geistig geworden wäre, ist durch die Sünde auch mit seinem Geiste fleischlich geworden .... Weil er aber mit dem Geiste fleischlich geworden, denkt er nur an das, was er in die Seele hineinzieht vermittelst der Bilder von Körpern." Wenn er also geistig geworden sein wird (nach der Auferstehung), wird er mit dem Fleische Geistiges schauen können.

VI. Der Mensch wird von Gott allein her beseligt; nicht aber mit Rücksicht auf die Seele sondern auch mit Rücksicht auf den Leib. Nicht also mit der Vernunft allein, sondern auch mit dem Fleische wird er Gott schauen.

VII. Gott wird durch sein Wesen gegenwärtig sein in der Vernunft und demgemäß auch im Sinne, da „Er Alles in Allem sein wird" (1. Kor. 15.). Wie Er also von der Vernunft geschaut werden wird, weil das göttliche Wesen mit ihr verbunden sein wird; so auch vom Sinne.

Auf der anderen Seite sagt Ambrosius (1. Luk.): „Nicht mit den körperlichen Augen muß man Gott suchen; weder vom Gefühle noch vom Sehvermögen wird Er festgehalten."

Zu Isai. 6. erklärt der heilige Hieronymus: „Nicht allein werden die Augen des Fleisches nicht die Gottheit des Vaters schauen; sondern auch nicht die des Sohnes und des heiligen Geistes. Nur die Augen des Geistes können dies, von denen geschrieben steht: Selig sind, die reinen Herzens sind."

Hieronymus schreibt (Aug. ep. 147.): „Ein unkörperliches Wesen wird durch körperliche Augen nicht geschaut."

Augustin bemerkt (ep. 147.): „Gott den Herrn sieht niemand wie Er ist, weder in diesem Leben noch im Leben der Engel, in der Weise wie dieses Sichtbare von körperlichem Sehvermögen geschaut wird."

„Demgemäß ist der Mensch nach dem Bilde Gottes gemacht, daß er Gott schauen kann" sagt Augustin (14. de Trin. 4.). Das Bild Gottes aber ist im Geiste, nicht im Sinne.

b) Ich antworte; es kann mit dem körperlichen Sinne etwas erfaßt werden entweder an und für sich, kraft seines innerlichen Wesens, oder nebensächlich, per accidens, kraft eines äußerlichen Umstandes. An sich wird vom Sinne wahrgenommen das, was seinem Wesen nach geeignet ist, wirkenden Einfluß auf den körperlichen Sinn auszuüben. Und in dieser letzten Weise hat jeder Sinn den ihm eigens entsprechenden einwirkenden Gegenstand, wie das Gehör den Ton, das Auge die Farbe. Weil aber jeder Sinn sich eines körperlichen Organs bedient, so üben alle sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände einen wirksamen Einfluß auf den Sinn aus gemäß ihrer Größe und der dementsprechenden wirkenden Kraft; denn alles Einwirkende wird aufgenommen gemäß der Seinsbeschaffenheit des Leidenden oder Bestimmbaren. Demangemessen also nennt man die Größe des einwirkenden Moments und Alles, was dies begleitet, wie Bewegung, Ruhe, Zahl und dergleichen: das gemeinsam sinnlich Wahrnehmbare, was dann auch an und für sich oder direkt einwirkt auf den Sinn.

Nebensächlich oder auf Grund eines äußerlichen Umstandes aber wird sinnlich wahrgenommen, was den Sinn nicht wirksam beeinflußt, insoweit er Sinn ist und nicht insoweit er gerade dieser Sinn ist; — sondern insofern mit dem so Einwirkenden und Beeinflussenden etwas äußerlich verbunden erscheint, wie z. B. daß das Sichtbare oder Große hier Sokrates ist oder ein Freund oder dgl., was an und für sich oder dem Wesen nach Beziehung hat, als Allgemeines betrachtet, zur Vernunft, aber als in besonderen Verhältnissen befindlich, zur sinnlichen Denkkraft im Menschen, zum Instinkt in den Tieren. Dergleichen nimmt der äußere Sinn wahr, wenn auch nur nebensächlich, wann von dem aus, was an und für sich oder direkt wahrgenommen wird, die auf solchen Gegenstand ihrer Natur nach gerichtete Auffassungskraft dies sogleich und ohne Zweifel und ohne irgend welches Schließen in sich aufnimmt; wie wir z. B. sehen, daß jemand lebt, wenn wir ihn sprechen hören. Verhält sich dies aber anders, so sagt man nicht, der Sinn nehme das, auch nicht in nebensächlicher Weise, wahr.

Gott nun kann als direkter Gegenstand oder an und für sich vom körperlichen Sinne keineswegs wahrgenommen werden, weder hier noch im Himmel. Denn wird vom Sinne entfernt das, was ihm, insoweit er Sinn ist, zukommt, so ist kein Sinn mehr da; und wenn vom Gesicht entfernt wird das, was ihm, insoweit es Gesicht oder Sehvermögen ist, zukommt, so ist nicht mehr von einem Sehen die Rede. Da nun der Sinn im allgemeinen, als Sinn, die Größe wahrnimmt, und das Auge als Auge die Farbe, so kann das Auge nichts wahrnehmen, was weder Größe noch Farbe hat;

außer etwa im übertragenen Sinne. Da also der Sinn im allgemeinen, und im besonderen das Sehvermögen, den nämlichen Wesenscharakter hat im glorreichen wie im nicht-verherrlichten Körper; so kann das göttliche Wesen nicht der direkte oder an und für sich Gegenstand des Sehvermögens sein. In nebensächlicher Weise aber wird das Auge Gottes Wesen erreichen können; denn einerseits wird das Auge so reiche Herrlichkeit in den glorreichen Leibern und zumal am Leibe Christi sehen und andererseits wird die Vernunft so klar Gottes Wesenheit schauen, daß in den körperlich gesehenen Dingen Gott wird aufgefaßt werden wie beim Sprechen jemandes man auffaßt das Leben desselben. Unsere Vernunft wird freilich dann Gott nicht sehen auf Grund der Kreaturen, jedoch wird sie Ihn sehen in den körperlich geschauten Kreaturen. Deshalb sagt Augustin (ult. de civ. Dei 29.): „Glaublich ist es, wir werden dann so sehen die weltlichen Körper des neuen Himmels und der neuen Erde, daß wir zugleich Gott überall als einen gegenwärtigen sehen mit durchleuchtendster Klarheit, wie alles Körperliche seiner Leitung unterliegt; nicht etwa wie wir jetzt aus dem Sichtbaren zur Kenntnis der unsichtbaren Dinge Gottes emporsteigen, sondern wie wir, sobald wir Menschen anblicken, nicht mehr glauben, daß sie leben, sondern sie als lebende Menschen sehen."

c) I. Job spricht vom geistigen Auge, wie es Epheſ. 1. heißt: „Haben wir als erleuchtete die Augen unseres Herzens."

II. Im Fleische werden wir sein; jedoch mit dem Geiste Gott schauen.

III. Augustin spricht da in untersuchender Weise; und entscheidet dann wie oben gesagt worden.

IV. Jede Kenntnis vollzieht sich durch irgend ein Loslösen vom Stoffe. Je mehr also eine körperliche Form vom Stoffe losgelöst wird, desto mehr ist sie Princip für das Erkennen. Daher kommt es, daß eine Form, soweit sie im Stoffe thatsächliches Sein hat, in keiner Weise Princip des Erkennens ist; soweit sie im Sinne sich findet, ist sie es einigermaßen; mehr vollkommen aber in der Vernunft. Also kann ein geistiges Auge, von dem entfernt ist das Hindernis für das Erkennen, einen körperlichen Gegenstand sehen; daraus aber folgt nicht, daß ein körperliches Auge, in welchem die Erkenntniskraft mangelhaft und unvollkommen ist, weil es am Stoffe teil hat, im eigentlichen Sinne Unkörperliches erkennen kann.

V. Der fleischlich gewordene Geist kann allerdings nur das denken, was er von den Sinnen empfangen; aber er denkt es in unstofflicher Weise. Ähnlich muß der Sinn das, was er erfaßt, in körperlicher Weise erfassen; also kann er das nicht erkennen, was in körperlicher Weise nicht erfaßt zu werden vermag.

VI. Die Seligkeit geht den Menschen an, insoweit er Mensch ist. Dies ist er aber vielmehr mit Rücksicht auf die Seele wie mit Rücksicht auf den Körper; letzterer gehört zum Menschen, nur insoweit er vollendet ist durch die Seele. Also besteht die Seligkeit in erster Linie in der Thätigkeit der Seele und von da aus geht sie auf den Körper über (vgl. Kap. 85, Art. 1.). Eine gewisse Seligkeit aber des Körpers wird darin bestehen, daß er in den sichtbaren Kreaturen Gott sehen wird und zumal im Leibe Christi.

VII. Die Vernunft ist geistiger Kenntnis fähig, nicht aber das körperliche Auge. Also die Vernunft wird zu erkennen vermögen die göttliche Wesenheit, die mit ihr verbunden sein wird, nicht aber das körperliche Auge.

Dritter Artikel.

Die Gott ſchauenden werden nicht Alles ſehen, was Gott ſieht.

a) Dagegen ſagt:

I. Iſidor (de summo bono 12.): „Die heiligen Engel wiſſen im Worte Gottes Alles, bevor es geſchieht.“

II. Gregor (4. dial. 33.): „Was ſollen jene nicht wiſſen, die Jenen ſchauen, der Alles weiß?!“

III. Ariſtoteles (3. de anima): „Wer das Höchſte ſchaut, erkennt um ſo leichter das Geringere.“ Die heiligen aber ſchauen das Höchſte, das göttliche Weſen; alſo um ſo mehr alles Andere.

IV. Gregor (2. dial. 35.): „Der Seele, die Gott ſchaut, wird eng d. h. gering jede Kreatur.“ Alſo nichts überragt in den Kreaturen ſolche Erkenntniskraft.

V. Ariſtoteles (3. de anima): „Die mögliche Vernunft,“ alſo jene, welche den Erkenntnisakt vollzieht, „iſt jenes Vermögen, wodurch der Menſch (im Bereiche des Erkennens) Alles werden kann, d. h. Alles erkennen kann.“ Erkennt alſo der Menſch in der Seligkeit etwas nicht, ſo bleibt ihm noch die Möglichkeit, dies zu erkennen; und ſomit iſt ſeine Vernunft nicht endgültig vollendet und bethätigt.

VI. Das Wort Gottes iſt der Spiegel aller Kreatur. Die heiligen aber ſehen das Wort Gottes. Alſo.

VII. Prov. 10. heißt es: „Ihr Verlangen wird den gerechten erfüllt werden.“ Von Natur aber bereits „verlangt der Menſch Alles zu wiſſen“ und dieſes Verlangen darf nicht leer bleiben.

VIII. Unwiſſenheit iſt eine Strafe; die aber ſchließt der Himmel aus.

IX. Die Seligkeit iſt zuerſt in der Seele und auf Grund davon im Körper. Die Körper aber werden nach Phil. 3. gleichförmig ſein dem Leibe Chriſti; alſo weit mehr wird die Seele gleichförmig ſein der Seele Chriſti. Dieſe aber wußte Alles; alſo auch die heiligen werden Alles wiſſen.

X. Wie der Sinn, ſo weiß die Vernunft Alles, durch deſſen Ähnlichkeit ſie vollendet wird. Das göttliche Weſen aber, durch welches die Vernunft in der Seligkeit vollendet wird, enthält die ausdrücklichſte Ähnlichkeit von Allem als der maßgebendſte Grund. Alſo erkennt die Seele da Alles.

XI. „Wäre die einwirkende Vernunft die beſtimmende Form der möglichen, erkennenden Vernunft, ſo würden wir Alles verſtehen“ (Averrhoës, 3. de anima, comm. 36.). Die göttliche Weſenheit aber iſt eine weit vollendetere Form wie jetzt die einwirkende Vernunft in uns.

XII. Weil die niederen Engel jetzt nicht Alles erkennen, werden ſie über das ihnen Unbekannte erleuchtet von den höheren. Nach dem Weltgerichte aber wird kein ſolches Erleuchten mehr ſtattfinden, da dann jede Vorſteherſchaft aufhören wird. Alſo wenigſtens dann werden die ſeligen Alles erkennen.

Dionyſius ſagt (6. de eccl. hier.): „Die höheren Engel reinigen die niederen von der Unkenntnis.“ Die letzteren aber ſchauen das göttliche Weſen. Wer alſo das Weſen Gottes ſieht, kann etwas nicht wiſſen.

Christus allein hatte den Geist „nicht nach einem gewissen beschränkenden Maße." Er allein also erkennt schlechthin Alles im Worte und „Alles ist in seine Hand gegeben" (Joh. 3.).

Je vollkommener ein Princip gekannt wird, desto mehrere Wirkungen desselben werden erkannt. Die einen heiligen aber erkennen vollkommener wie die anderen das Wesen Gottes, der das Princip von Allem ist; also wissen die einen Mehreres wie die anderen.

b) Ich antworte; Gott sehe, indem er seine Wesenheit schaut, Alles was ist und war und sein wird; und dies nennt man „die Kenntnis des Schauens" (notitia visionis), weil Gott nach der Ähnlichkeit mit dem körperlichen Schauen dies Alles als Ihm gegenwärtig schaut. Er erkennt zudem Alles, was Er thun kann, wenn Er es auch niemals thut; sonst würde Er nicht in vollkommener Weise seine Macht und somit nicht vollkommen sein Wesen kennen, wenn nicht die Gegenstände, auf welche diese Macht sich erstreckt, Er kännte; — dies nennt man die notitia simplicis intelligentiae, also das Wissen des einfachen Verständnisses. Unmöglich aber kann eine geschaffene Vernunft, indem sie das göttliche Wesen sieht, erkennen Alles, was Gott machen kann. Denn je vollkommener jemand ein Princip durchdringt, desto Mehreres erkennt er in demselben; wie jemand, der scharfsinniger ist, in einem Beweisprincip mehr Schlußfolgerungen sieht wie ein anderer, der nicht so scharfsinnig ist. Da also der Umfang der göttlichen Macht ermessen wird nach dem, was Gott kann, so würde, wenn eine Vernunft im göttlichen Wesen Alles erkännte, was Gott kann, dieser Vernunft der nämliche Umfang der Vollkommenheit im Erkennen innewohnen, wie der göttlichen Macht im Hervorbringen ihrer Wirkungen; — und so würde die göttliche Wesenheit von einer geschaffenen Vernunft voll erschöpfend begriffen werden, was unmöglich ist.

Soweit aber Jenes in Betracht kommt, was Gott weiß mit der „Kenntnis des Schauens", also alles Jenes, was wirklich einmal thatsächliches Sein gewinnt, so giebt es eine geschaffene Vernunft, die all dies kennt, nämlich die Christi als Menschen. Mit Rücksicht auf die heiligen sagen manche, sie sähen Alles, was Gott sieht durch die „Kenntnis des Schauens". Doch dies widerstreitet der Autorität der heiligen Väter und der Schrift, nach denen die heiligen Engel Manches nicht wissen, trotzdem sie alle das göttliche Wesen schauen. Es ist auch nicht notwendig, daß jemand, der eine verursachende Kraft kennt, Alles wisse, was diese Kraft leisten kann; vorausgesetzt daß er dieselbe nicht voll begreift; was keiner geschaffenen Vernunft zukommt. Der eine also unter denen, die das Wesen Gottes schauen, weiß mehr wie der andere dem Grade gemäß daß er klarer dieses Wesen sieht; und so kann da einer den anderen belehren. Das Wissen der Engel und heiligen kann somit vermehrt werden bis zum Tage des Weltgerichts, wie auch Anderes, was zu dem nebensächlichen Lohne gehört. Nachher wird dieses Wissen nicht mehr zunehmen, denn es handelt sich da um den letzten Stand der Welt; und ist es möglich, daß nach der Auferstehung die heiligen Alles wissen werden, was Gott mit der „Kenntnis des Schauens" weiß.

c) I. Isidor spricht von der „Kenntnis des Schauens" in Gott. Und auch betreffs dieser sagt er nicht, daß alle Engel Alles erkennen, sondern vielleicht manche; und auch jene, die wirklich dies erkennen, erkennen nicht vollkommen Alles. So können zwei ein und dieselbe Sache wissen; aber der eine weiß mehr Gründe, Beziehungen, Eigentümlichkeiten derselben wie der

andere. Deshalb heißt es 4. de div. nom.: „Die niederen Engel werden belehrt von den höheren über die maßgebenden Gründe der Dinge."

II. Von seiten des göttlichen Wesens ist das Mittel geboten, Alles zu wissen. Daß nicht Alles gewußt wird, kommt von der Mangelhaftigkeit unserer Vernunft, welche das Wesen Gottes nicht voll begreift.

III. Die geschaffene Vernunft sieht die göttliche Wesenheit nicht nach deren Seins- und Verständnisweise, sondern nach der ihrigen, die endlich und begrenzt ist. Ihre wirkende Kraft aber müßte bis ins Unendliche erhöht werden, wenn sie sollte schlechthin Alles erkennen.

IV. Die Mangelhaftigkeit der Kenntnis geht nicht nur davon aus, daß ein Übermaß oder ein Mangel im Erkennbaren ist; sondern auch davon, daß mit der Vernunft nicht verbunden erscheint das, was Maß und Richtschnur des Erkennbaren ist. So sieht das Auge deshalb nicht immer den Stein, weil der innere wesentlich maßgebende Grund im Steine, welcher dessen Sein begründet und regelt, nicht mit dem Auge verbunden ist. Nun wird allerdings mit der Vernunft dessen, der Gott sieht, das göttliche Wesen verbunden, welches das Maß und die Richtschnur, den maßgebenden Grund für alle Dinge in sich enthält. Es wird aber nicht verbunden, insoweit es solch maßgebender Grund für alle Dinge ist, sondern nur insoweit es das Maß und die Richtschnur für einige in sich enthält. Und deren sind dann um so mehrere, je klarer und vollkommener das göttliche Wesen gesehen wird.

V. Es wird ein Vermögen, das einer mehrseitigen Vollendung fähig ist, nicht unvollendet genannt, wenn es die Schlußvollendung erhalten hat. Jede Kenntnis aber, durch welche die geschaffene Vernunft vollendet wird, hat diesen Zweck, daß Gott erkannt werde. Wenn also auch eine geschaffene Vernunft nichts Anderes kännte wie Gott, so wäre sie endgültig vollendet. Deshalb sagt Augustin (5. conf. 4.): „Unglückselig der Mensch, der da weiß alles Andere, Dich aber nicht kennt; selig, wer Dich kennt, obgleich er Jenes nicht weiß. Wer aber Dich und zugleich Jenes kennt, ist deshalb nicht seliger, sondern wegen Deiner allein ist er selig."

VI. Jener Spiegel ist etwas Freiwilliges. Er zeigt sich jenem, wem er will; und er zeigt, was er will. Es ist da nichts Materielles, dem Zwange Unterliegendes. Zudem wird im materiellen Spiegel sowohl der Spiegel wie die Dinge darin in der eigenen Form gesehen. Im ewigen Spiegel aber wird etwas kraft der Form des Spiegels selber gesehen; wie etwa die Wirkung gesehen wird durch die ihr entsprechende Ähnlichkeit in der Ursache. Wer also den ewigen Spiegel sieht, der sieht nur dann Alles in ihm, wenn er die göttliche Ursächlichkeit erschöpfend begreift.

VII. Das Verlangen der heiligen nach Wissen wird dadurch allein erfüllt daß sie Gott sehen; wie ihr Verlangen nach allem Guten dadurch allein erfüllt wird, daß sie Gott, den Urborn aller Güte, besitzen: „Zeige uns den Vater und es genügt," heißt es deshalb Joh. 14.

VIII. Die Unkenntnis dessen, was man wissen soll und muß, ist ein positiver Mangel und somit eine Strafe; — diese wird im Himmel nicht sein. Manches aber nicht wissen, ist keine Strafe, sondern folgt unserer Geschöpflichkeit. So ist es ein gewisser Mangel im Papst Linus, daß er nicht zum Grade der Herrlichkeit gelangt ist, den Petrus einnimmt.

IX. Unser Körper wird ähnlich sein, nicht gleich dem Körper Christi in der Herrlichkeit; und so wird die Seele Vieles wissen, aber nicht Alles wie Christus.

X. Die göttliche Wesenheit ist der maßgebende Grund von allem Erkennbaren; aber nicht insoweit wird sie mit der geschöpflichen Vernunft verbunden als sie der maßgebende Grund von Allem ist.

XI. Die einwirkende Vernunft steht im gebührenden natürlichen Verhältnisse zur „möglichen", in uns erkennenden Vernunft; wie auch das Vermögen des Stoffes im gebührenden Verhältnisse steht zur entsprechenden einwirkenden natürlichen Ursache. Also Alles, was der Stoff werden oder die „mögliche" Vernunft erkennen kann, dazu hat die einwirkende Vernunft oder die natürliche einwirkende Ursache die nötige Kraft. Wäre somit die einwirkende Vernunft die Erkenntnisform in der „möglichen", so wäre es notwendig, daß die „mögliche" Vernunft Alles erkenne, worauf sich erstreckt die einwirkende Kraft der Vernunft. Die göttliche Wesenheit aber ist nicht in dieser Weise Erkenntnisform in der Vernunft, daß da ein naturgemäß abgemessenes Verhältnis bestände. Und somit stimmt der Vergleich nicht.

XII. Nach der Auferstehung, wo Alles abgeschlossen sein wird, können die heiligen wohl Alles wissen, was Gott der „Kenntnis des Schauens" nach weiß; so aber, daß nicht gerade alle Alles im göttlichen Wesen erkennen. In diesem wird der eine um so mehr erkennen, je klarer er das göttliche Wesen erkennt. Die Seele Christi aber, die schlechthin Alles sieht im Wesen des Wortes, was Gott „der Kenntnis des Schauens" nach weiß, wird über das, was sie mehr erkennt, die anderen Seelen erleuchten. Deshalb heißt es Apok. 21.: „Die Klarheit Gottes erleuchtet die Stadt Jerusalem und deren Licht ist das Lamm." Und die höheren werden fortfahren, die niederen zu erleuchten nach Dan. 12.: „Die da zur Gerechtigkeit erziehen viele, werden wie die Sterne leuchten in Ewigkeit." Die Vorsteherschaft wird aufhören mit Rücksicht auf das, was unsere Leitung und Führung angeht.

Dreiundneunzigstes Kapitel.

Über die Wohnungen der Heiligen.

Erster Artikel.

Die Seligkeit der heiligen wird größer sein nach dem Gerichte wie vorher.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die von dem Körper getrennte Seele ist Gott gleichförmiger wie die im Körper. Also wird die Seligkeit vor dem Gerichte größer sein.

II. Die geeinigte Kraft ist größer wie die auf Vieles zerstreute. Ohne den Körper aber ist die Kraft der Seele geeinigter und kann somit mehr Seligkeit genießen als zusammen mit dem Körper.

III. Die Seligkeit besteht im Schauen der Vernunft, die ohne körperliches Organ erkennt. Also wird der hinzutretende Körper den Erkenntnisakt nicht erhöhen.

IV. Nichts kann größer sein wie das Unendliche; und so macht etwas Endliches dem Unendlichen hinzugefügt dieses nicht größer. Die Seele aber hat vor der Auferstehung des Leibes Freude über ein unendliches Gut; und nach derselben tritt höchstens hinzu die Freude über die Verherrlichung des Körpers, also etwas Endliches. Somit wird diese Freude nicht größer.

Auf der anderen Seite bemerkt zu Apok. 6. (Vidi subtus altare) die Glosse: „Nun sind die Seelen der heiligen unter dem Altare, d. h. in minderer Würde, als sie nachher sein werden." Zudem wird das Elend der verdammten nach der Auferstehung größer sein, weil Seele und Leib gestraft werden wird; also verhält es sich entsprechend ebenso mit der Herrlichkeit des Lohnes der seligen.

b) Ich antworte, 1. die Seligkeit der heiligen nach der Auferstehung werde sich offenbar auf Mehreres ausdehnen, nämlich auch auf den Leib; 2. werde die Freude der Seele umfangreicher sein, nämlich sich über das eigene Gut hin verbreiten und über das Gut des Körpers. Und es kann 3. gesagt werden, daß auch der innere Grad der Seligkeit in der Seele selber vermehrt werden wird. Denn a) fügt die Verbindung mit dem Leibe etwas zur Seligkeit der Seele hinzu, insoweit der Leib von Natur es hat, von der Seele aus vollendet d. h. bethätigt zu werden, jeder Teil aber, wie die Seele das ist als formal vollendender Teil im Menschen, seine Vollendung findet im Ganzen; so daß die Seele in ihrem natürlichen Sein vollendeter ist im Ganzen oder verbunden mit dem Körper, wie als getrennt bestehender Teil. Die Verbindung mit dem Körper hat b) hier auf Erden die vollendete Thätigkeit der Seele mannigfach gehindert; nach Sap. 9.: „Der Körper, der da vergeht, beschwert die Seele, die an Vieles denkt." Dieses Hindernis aber wird der Körper nicht mehr bieten. Also wird die Seele, in solch einem Körper befindlich, schlechthin vollendeter sein, wie getrennt bestehend. Je vollendeter aber das Sein eines Wesens ist, desto vollendeter ist sein Wirken. Also wird die Thätigkeit der mit dem Leibe verbundenen Seele eine vollendetere sein im Leibe wie getrennt vom Leibe, da eben dieser durchaus dem Geiste unterthan sein wird. Denn wie die Thätigkeit der vom vergänglichen Körper getrennten Seele vollendeter ist als die der mit solchem Körper verbundenen Seele; so ist die Thätigkeit der Seele im glorreichen Körper, die also in aller Macht sich entfaltet, vollendeter wie die der Seele ohne den Körper. Deshalb begehrt die Seele als formal vollendender Teil des Menschen von Natur die Verbindung mit dem Leibe, also das Bestehen des Ganzen; und wegen dieses Begehrens, das von ihrer Unvollendung ausgeht, entwickelt ihre auf Gott gerichtete Thätigkeit nicht ihre volle Kraft. Und dies drückt Augustin (12. sup. Gen. ad litt. 35.) mit den Worten aus: „Infolge des Begehrens nach dem Körper wird die Seele aufgehalten, daß sie nicht in voller Kraft sich auf Gott richte."

c) I. Die mit dem Leibe verbundene Seele ist Gott ähnlicher als wenn sie vom selben getrennt ist; denn sie hat ein vollkommeneres Sein. So ist auch das Herz, dessen Vollendung in der zum Leben notwendigen Bewegung besteht, Gott ähnlicher, wenn es in Bewegung ist, als wenn es stille steht; obgleich Gott niemals in Bewegung ist.

II. Eine Kraft, deren Natur darin besteht, im Körper sich zu be-

thätigen, ist stärker, im Körper befindlich, wie außerhalb desselben; obgleich an sich betrachtet, eine vom Stoffe getrennte Kraft mächtiger ist.

III. Freilich bedarf die Seele zum Erkenntnisakte keines körperlichen Organs. Aber die Verbindung mit dem Körper wird insoweit beitragen zur Vollendung der Thätigkeit des Erkennens als infolge dessen die Seele im glorreichen Körper in ihrer Natur vollendeter und somit auch in ihrer Thätigkeit wirksamer sein wird. Und danach wird das Gute des Körpers wie ein Werkzeug mitwirken zu jener Thätigkeit, in welcher die Seligkeit besteht; wie nach 1 Ethic. 8. die äußerlichen Güter mitwirken in der Weise eines Werkzeugs zum Glücke in diesem Leben.

IV. Das Begrenzte zum Unendlichen hinzugefügt macht nicht etwas Größeres, aber macht doch, daß etwas mehr ist. Denn das Begrenzte und Unbegrenzte sind zwei, während das Unbegrenzte nur Eines ist. Also wird die Seligkeit zuvörderst ausgedehnter sein und sich auf Seele und Leib erstrecken. Zudem wird die Herrlichkeit des Leibes beitragen, daß mit mehr Kraft sich die Seele in ihrer Thätigkeit auf Gott richte. Denn je mehr der Natur entsprechend und deshalb vollendeter eine Thätigkeit ist, desto größer ist die daraus sich ergebende Freude (8 Ethic. 10.).

Zweiter Artikel.

Die Grade der Seligkeit werden Wohnungen genannt.

a) Dies ist nicht zukömmlich. Denn:

I. Die Seligkeit ist Lohn. So etwas liegt aber im Ausdrucke „Wohnung" nicht.

II. „Wohnung" bezieht sich auf den körperlichen Ort. An einem solchen sind aber die seligen nicht in der Weise, daß sie von da her ihre Seligkeit erhalten; vielmehr ist ein solcher Ort für sie Gott allein, der reinste Geist. Also wäre selbst nach diesem Verständnisse eines geistigen Ortes im Himmel doch nur ein Ort.

III. Wie im Himmel so besteht im Fegfeuer (und früher in der Vorhölle) eine Verschiedenheit in den Verdiensten. Sollten also danach verschiedene Wohnungen sein, so müßten auch im Fegfeuer (und früher in der Vorhölle) verschiedene Wohnungen bestehen. Doch davon ist keine Rede. Also giebt es auch im Himmel keine verschiedenen Wohnungen.

Auf der anderen Seite heißt es Joh. 4.: „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen," was Augustin auf die verschiedenen Grade des Lohnes der seligen bezieht (tract. 67. in Joan.). Zudem wird der Himmel mit einer Stadt verglichen; da aber ist immer eine Verschiedenheit in den Wohnungen.

b) Ich antworte; die Bewegung von Ort zu Ort sei die erste aller Bewegungen und deshalb leiten sich von der örtlichen Bewegung, Entfernung u. dgl. die Namen ab zu den anderen Arten von Bewegungen und entsprechenden Thätigkeiten. Das Ende nun der örtlichen Bewegung ist ein Ort; und ist das Bewegliche da angelangt, so ruht es und bleibt da. Und danach wird die Erreichung des Endzwecks von seiten des Willens und Begehrens als ein Bleiben, ein Wohnen, ein Ruhen bezeichnet. Die verschiedenen Weisen also, den Zweck zu erreichen, werden danach „Wohnungen" genannt; wo man nämlich ausruht. Und so entspricht die Einheit

des Hauses im Ganzen der einen Seligkeit in Gott; und die verschiedenen Grade, in denen man diese eine einige Seligkeit besitzt, werden „Wohnungen" genannt. So ist es ein und derselbe Ort, nämlich die Höhe, wohin die leichten Körper aufsteigen; je leichter jedoch ein Körper ist, desto näher kommt er der Höhe und danach bestehen da verschiedene Orte des Bleibens oder Wohnens nach der Verschiedenheit in der Beschaffenheit des Leichten.

c) I. „Wohnung" schließt ein die Ruhe und somit den Endzweck; also den Lohn.

II. Ein einziger Ort ist da; aber es sind verschiedene Grade, ihm nahezukommen.

III. Weder die im Fegfeuer noch die in der Vorhölle sind oder waren an ihrem Endzwecke angelangt, also in der Ruhe; und so ist da von bleibenden Wohnungen nicht die Rede. Nur im Himmel und in der Hölle werden demgemäß verschiedene Wohnungen unterschieden.

Dritter Artikel.

Die Verschiedenheit im Grade der heiligen Liebe macht die verschiedenen Wohnungen aus.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Matth. 25.: „Er gab einem jeden nach der ihm eigenen Kraft." Das aber ist die natürliche Kraft. Also die Gaben der Gnade und Herrlichkeit richten sich in ihren verschiedenen Graden nach der Verschiedenheit in der natürlichen Kraft.

II. Ps. 61. heißt es: „Nach seinen Werken wirst Du jedem vergelten." Es wird aber vergolten das bestimmte Maß der Seligkeit. Also nach den Werken richtet sich die Verschiedenheit im Grade der Seligkeit und somit in den Wohnungen.

III. Der Lohn gebührt der Thätigkeit und nicht einem Zustande: „Nicht die am stärksten sind, werden gekrönt, sondern die da streiten," heißt es 1 Ethic. 8.; und 2. Tim. 2.: „Nicht wird gekrönt werden, wer nicht rechtmäßig gekämpft hat." Also nach den Werken werden die Grade der Seligkeit unterschieden.

Auf der anderen Seite wird jener seliger sein, der mehr mit Gott verbunden ist. Dies aber bewirkt die Liebe: nämlich die Verbindung mit Gott. Zudem entspricht die Seligkeit im allgemeinen der Liebe, so daß sie eben auf Grund der heiligen Liebe gegeben wird; also wer mehr Liebe hat, erhält eine höhere Stufe der Seligkeit.

b) Ich antworte; das Princip für die Unterscheidung der Grade in der Seligkeit ist ein entfernteres und ein näheres. Das entferntere ist die verschiedene Verfassung in den heiligen, woraus die Verschiedenheit der Vollendung in ihnen entspringt für die Thätigkeit oder den Akt der Seligkeit; das nähere Princip ist das Verdienst, kraft dessen sie eine solche Seligkeit erreicht haben. In der ersten Weise werden die himmlischen Wohnungen unterschieden gemäß dem Zustande der Liebe, welche die heiligen im Himmel haben; desto fähiger nämlich wird jemand sein, um die Seligkeit in sich aufzunehmen und Gottes Klarheit zu schauen, je vollendeter er in der Liebe sein wird. In der zweitgenannten Weise werden die himmlischen Woh-

nungen unterſchieden gemäß der heiligen Liebe, welche die heiligen als Erdenpilger hatten. Denn unſere Thätigkeit iſt nicht als ſolche verdienſtlich, ſondern auf Grund des Zuſtandes der Tugend, der ſie trägt und formt. Da nun für alle Thätigkeiten und alle Tugenden die Kraft des Verdienſtvollen von der Liebe herrührt, welche zum Gegenſtande den letzten Endzweck ſelber hat, ſo hängt die Verſchiedenheit im Verdienſte ganz und gar ab von den verſchiedenen Graden der heiligen Liebe; und ſomit unterſcheidet die Liebe auf Erden in der Weiſe des Verdienſtes.

c) I. Die „Kraft“ ſteht hier für die natürliche Kraft oder Tugend, die da zuſammen iſt mit dem Bemühen, um Gnade zu haben. Solche Kraft wird alſo wie das beſtimmbare Materialmoment ſein, wie eine gewiſſe innere Verfaſſung, die für die Aufnahme der Gnade und der Herrlichkeit vorbereitet. Die heilige Liebe aber iſt formal beſtimmenderweiſe als vollendend die Urſache des Verdienſtes für die Herrlichkeit. Alſo wird vielmehr der Unterſchied in den Graden der Seligkeit von ihr aus beſtimmt als von der beſagten Kraft.

II. Die Werke werden nur belohnt, inſoweit ſie von der heiligen Liebe ausgehen.

III. Die heilige Liebe iſt nicht das Verdienſt ſelber, wohl aber das Princip und das ganze Maß des Verdienſtes im Thätigſein. Von ſeiten des Werkes aus, in ſeiner Subſtanz betrachtet, kann nun ein Quell des Verdienſtes hergenommen werden für den nebenſächlichen Lohn, vermöge deſſen eine Freude beſteht über ein geſchaffenes Gut. Der weſentliche Lohn aber hängt ganz von der Liebe ab.

Vierundneunzigſtes Kapitel.

Das Verhalten der heiligen zu den verdammten.

Erſter Artikel.

Die heiligen im Himmel werden die Peinen der verdammten ſehen.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Weiter iſt die Entfernung der heiligen von den verdammten wie von den Erdenpilgern. Die heiligen aber „wiſſen nicht im Himmel, was ihre Kinder auf Erden machen“, wie Auguſtin ſagt (de cura pro mort. 13 et 15. ad Isai. 19. Abraham nescivit nos). Alſo ſehen ſie um ſo weniger die Peinen der verdammten.

II. Die Vollendung des Schauens hängt ab vom Adel des Geſchauten: „Die vollendetſte Thätigkeit des Sehens richtet ſich auf das Schönſte;“ ſagt Ariſtoteles (10 Ethic. 4.). Alſo trägt die Häßlichkeit des Geſchauten bei zur Unvollendung des Schauens; und ſomit werden die heiligen nicht das Häßliche der Peinen der verdammten ſehen, da ihr Schauen vollendet iſt.

Auf der anderen Seite heißt es Isai. ult.: „Sie werden ausgehen und werden sehen die Leichname der Männer, die gegen Mich gesündigt haben," wozu die Glosse bemerkt: „Die auserwählten werden ausgehen mit ihrem vernünftigen Verständnisse oder auf Grund offenen Schauens, damit sie zum Lobpreise Gottes mehr entzündet werden."

b) Ich antworte, den heiligen dürfe nichts entzogen werden, was zur Vollendung ihrer Seligkeit gehört. Die nebeneinander gestellten Gegensätze aber erklären und beleuchten sich gegenseitig. Damit also den heiligen ihre Seligkeit mehr gefalle und sie dafür Gott ausdrücklicher danksagen, wird es ihnen verliehen werden, daß sie die Peinen der gottlosen vollkommen schauen.

c) I. Augustin spricht von dem der Natur nach Möglichen; weshalb Gregor von den heiligen sagt (12. moral. 14.): „Auf die heiligen findet dies keine Anwendung (nämlich daß sie nicht erkennen werden, ob ihre Kinder in Ehre oder Schande sind (Job 14, 21.); denn da sie innerlich besitzen die Klarheit Gottes, darf man nicht voraussetzen, sie wüßten etwas nicht von dem, was außen vorgeht."

II. Die Schönheit des Geschauten trägt wohl bei zur Vollkommenheit des Schauens; die Häßlichkeit des Geschauten aber kann bestehen ohne Unvollendung des Schauens. Denn die Wesenheiten der Dinge, durch welche der Gegensatz in den Dingen außen erkannt wird, finden sich innerhalb der Seele in keinem Gegensatze zueinander. Deshalb sieht auch Gott, der Alles in vollkommenster Weise sieht, alles Schöne und Häßliche.

Zweiter Artikel.

Die heiligen werden kein Mitleid haben mit den Peinen der verdammten.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Das Mitleid kommt von der heiligen Liebe; diese aber haben die heiligen.

II. Gott selber hat Mitleid, weshalb Er barmherzig, d. h. arm im Herzen wegen des Leidens anderer, genannt wird.

Auf der anderen Seite wird der mitleidige teilhaft des Leides anderer. Im Himmel aber ist kein Leid.

b) Ich antworte: Da in den heiligen keinerlei Leidenschaft im niederen Teile sein wird, die nicht ihren Grund hätte in der Auswahl der Vernunft, so kann nur dementsprechend Mitleid in ihnen sein. In dieser Weise nun entsteht Mitleid, insoweit man das Leid im anderen entfernen will. Da nun die Sünder in diesem Leben, ohne daß die Gerechtigkeit Gottes darunter leidet, vom Stande des Elends hinübergelangen können in den Stand des Friedens, so können Gott, die Engel und die heiligen gemäß dem Wählen ihrer Vernunft (und nur so ist in Gott und den Engeln Mitleid) Mitleid haben mit dem Elende der Sünder. In der Ewigkeit aber ist ein solcher Wechsel nicht mehr möglich. Also können nach der rechten, geraden Vernunft die heiligen nicht mehr Mitleid haben mit den Sündern.

c) I. Die heiligen können im Himmel nicht mehr wollen die Entfernung des Elends von den verdammten; dies wäre gegen die Gerechtigkeit des Herrn.

II. Gott wird „barmherzig" genannt, insoweit Er jenen beisteht, die nach der Ordnung seiner Weisheit und Güte vom Elende zu befreien sind. Der verdammten also erbarmt Er Sich nicht, außer etwa insoweit Er weniger straft als sie verdient haben.

Dritter Artikel.

Die heiligen werden sich freuen an den Peinen der verdammten.

a) Dies werden sie sicherlich nicht. Denn:

I. Die Freude am Elende des nächsten geht von Haß aus, der in den heiligen nicht ist.

II. Die heiligen werden Gott gleichförmig sein, der sich nicht ergötzt an unseren Peinen.

III. Was im Erdenpilger tadelhaft ist, kann im Himmelsbürger nicht lobwert sein. Der erstere aber sündigt, wenn er an dem Leide der anderen seine Freude hat.

Auf der anderen Seite heißt es Ps. 57.: „Der gerechte wird sich freuen, wenn er die Rache sehen wird;" und Isai. ult.: „Sie werden zur Sättigung (also zur Freude) der Anschauung dienen allem Fleische."

b) Ich antworte, die heiligen werden sich nicht an den Peinen der verdammten, in sich allein betrachtet, freuen; jedoch auf Grund dessen, was damit verbunden ist, d. h. über die darin erscheinende Gerechtigkeit und ihre eigene Befreiung von solchen Peinen. Letzteres also wird an und für sich die Freude der heiligen hervorrufen; die Peinen werden dies nur, weil sie von außen her, auf Grund der begangenen Sünden nämlich, damit verbunden sind, per accidens.

c) I. Die Freude über das Leid der anderen, an sich betrachtet, ist Haß. Man kann sich jedoch darüber freuen mit Rücksicht auf etwas Anderes, was damit verbunden ist. So kann man sich über das eigene Leid freuen, weil es Anlaß giebt, das ewige Leben zu verdienen, nach Jak. 1.: „Erachtet es als reinste Freude, wenn ihr in viele Trübsal fallet."

II. Gott ergötzt sich an den Strafen, insoweit sie geregelt sind durch seine Gerechtigkeit.

III. Auch der Erdenpilger kann sich lobenswerterweise am Leide anderer ergötzen mit Rücksicht auf etwas damit Verbundenes. Und doch besteht zwischen ihm und dem Himmelsbürger ein Unterschied. Denn im ersteren erstehen häufig leidenschaftliche Bewegungen, die dem Urteile der Vernunft zuvorkommen; und deshalb muß der Erdenpilger in höherem Grade achtgeben und unterscheiden, mögen auch solche Bewegungen an sich gut sein und eine gute Verfassung im Geiste anzeigen können, wie z. B. die der Barmherzigkeit, der Scham, der Reue. Im Himmelsbürger aber kann keine Leidenschaft erstehen vor und unabhängig von dem Urteile der Vernunft.

Fünfundneunzigstes Kapitel.

Über die Gaben der heiligen (dotes).

Erster Artikel.

Den heiligen kommen einige besondere Gaben zu.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Gaben in dem Sinne, wie dies hier verstanden wird (dos), werden für gewöhnlich dem Bräutigam zu teil und werden von der Braut gegeben, um die Lasten der Ehe zu tragen. Die heiligen aber treten als Glieder der Kirche vielmehr an die Stelle der Braut; und Christus ist der Bräutigam. Also dürfen solche Gaben (dotes) nicht den heiligen zukommen.

II. Solche Gaben werden vom Vater der Braut gegeben (nach den Gesetzen). Hier ist es aber der Vater des Bräutigams, Christi, „von dem alle beste Gabe und alles vollkommene Geschenk kommt als vom Vater des Lichts“ (Jak. 1.).

III. In der geistigen Ehe sind keine Lasten, um derentwillen in der fleischlichen eine Morgengabe gegeben wird.

IV. Die geistige Ehe zwischen Christo und der Seele wird durch den Glauben, also hier auf Erden, geschlossen. Somit gebühren den heiligen als Erdenpilgern solche Gaben.

V. Solche Gaben bestehen in äußerlichen Gütern; die Seligkeit aber in innerlichen.

Auf der anderen Seite heißt es Ephes. 5.: „Dieses Sakrament ist groß, ich sage in Christo und in der Kirche;“ wonach die geistige Ehe bezeichnet wird durch die fleischliche. In der letzteren aber wird die mit einer Morgengabe bedachte Braut in das Haus des Bräutigams geführt. Wenn also die heiligen Seelen als Bräute Christi in dessen himmlisches Haus geführt werden, kommt es zu, daß sie gewisse (Morgen-)Gaben erhalten.

Die Morgengaben in der fleischlichen Ehe dienen zum Troste und zur Erleichterung der Ehe. Die geistige Ehe aber ist weit ergötzlicher wie die fleischliche. Also sind da um so mehr entsprechende Gaben anzuweisen.

Der Schmuck der Bräute gehört zur Morgengabe. Die heiligen Seelen aber werden geschmückt in die ewigen Wohnungen geführt, nach Isai. 60.: „Er hat mich bekleidet mit den Gewändern des Heiles . . .“ wie eine Braut, die geschmückt ist mit Edelsteinen.

b) Ich antworte, ohne Zweifel werden den heiligen Seelen beim Hinübergange einige Gaben von Gott verliehen, mit denen sie geschmückt werden; und um diese handelt es sich hier. Die körperliche Morgengabe oder Mitgift nun dient dazu, die Braut zu schmücken und dem Manne Beistand zu leisten, daß er seine Frau und die etwaigen Kinder genügend ernähren, resp. erziehen kann; trotzdem aber gehört diese Gabe unverlierbar der Braut, so daß sie, wenn die Ehe getrennt wird, zu ihr zurückkehrt.

Nun meinen einige, hier bei den heiligen werde der Name „Gabe“ (dos) nicht hergenommen von der Ähnlichkeit mit einer fleischlichen Ehe; sondern hätte nur die Bedeutung von Geschenk, wie Ovidius (de arte amandi I. vers. 598.) dieses Wort „dos“ gebraucht. Jedoch nehmen wir dies nicht an. Denn immer wird gemäß der ursprünglichen Bedeutung ein Ausdruck weiter ausgedehnt. Die ursprüngliche Bedeutung der dos oder Morgengabe bezieht sich aber auf die fleischliche Ehe. Also muß nach der Ähnlichkeit mit dieser deren Bedeutung hier bestimmt werden.

Andere meinen, es stehe hier „Gabe“ für den Schmuck der Braut, den ihr der Bräutigam giebt, nach Gen. 34.: „Vermehret die Morgengabe und fordert Geschenke;“ und Exod. 22.: „Wenn jemand eine Jungfrau verführt und mit ihr fleischlich zusammengewesen ist, so soll er ihr die Morgengabe geben und sie zur Frau nehmen.“ Danach würde der Schmuck, den Christus den heiligen Seelen giebt beim Hinübergehen in das himmlische Vaterland, „dos“ oder Morgengabe genannt werden.

Doch dies ist gegen die Bedeutung der Morgengabe, wie sie im Recht sich findet, wonach von seiten der Braut diese Gabe dem Bräutigam gegeben wird mit Rücksicht auf die Lasten der Ehe. Was der Bräutigam der Braut giebt, nennt man „Hochzeitsgeschenk“; wie aus 3. Kön. 9, 16. ersehen werden kann, wo der Pharao „Gazer erobert und die Stadt giebt seiner Tochter als Mitgift oder Morgengabe für die Heirat mit Salomo.“ Zuweilen aber kommt es vor, daß der Bräutigam dem Vater der Braut die Mittel giebt, damit dieser seiner Tochter eine Morgengabe gebe. Und zwar geschieht dies entweder wegen überaus großer Liebe zur Braut; wie wir lesen von Hemor, dem Vater des Sichem (vgl. oben Gen. 34.), der dem Jakob die Mitgift geben wollte für seine Tochter, damit dieser sie als Braut dem Sichem gebe, weil dieser sein Sohn das Mädchen so sehr liebte; — oder es geschieht zur Strafe, wie die in der zweiten oben angeführten Stelle.

Also heißt Morgengabe oder Mitgift eigentlich das, was von jenen auf seiten der Braut gegeben wird jenen auf seiten des Bräutigams um der Erleichterung der ehelichen Lasten willen.

c) I. Das Eigentum der Morgengabe bleibt der Braut; nur der Gebrauch oder die Nutznießung wird dem Bräutigam überlassen. Und so dient zwar der Schmuck, welchen die heilige Kirche in ihren Gliedern durch die geistige Ehe mit Christo empfängt, der Ehre und dem Ruhme des Bräutigams, Christi; — aber geschmückt damit, also als Eigentümerin, erscheint die Kirche in ihren betreffenden Gliedern.

II. Der Vater des Bräutigams, Christi, ist der Vater als erste Person in der Gottheit; — der Vater der Braut ist Gott als dreieiniger; denn alle Wirkungen in den Kreaturen gehören der ganzen Dreieinigkeit an. Die hier behandelten Gaben der Mitgift für die Braut also werden, eigentlich zu sprechen, der Braut gegeben vom Vater des Bräutigams. Diese Übertragung nun, obgleich sie von allen drei heiligen Personen ausgeht, kann den einzelnen Personen appropriiert oder zugeeignet werden: 1. Der Person des Vaters als der gebenden, denn Ihm wohnt die Autorität in erster Quelle inne und Ihm kommt die Vaterschaft zu rücksichtlich der Kreatur, so daß der himmlische Vater der Vater sowohl des Bräutigams wie der Braut ist; — 2. der Person des Sohnes; insoweit um seinetwillen und durch Ihn gegeben wird; — 3. der Person des heiligen Geistes; insoweit in Ihm und auf Grund des heiligen Geistes gegeben wird, da die Liebe der maßgebende Grund alles Gebens ist.

III. Die Morgengabe in der fleischlichen Ehe dient an und für sich zum Troste der Ehe; nebensächlich entfernt sie die Hindernisse für eine trostreiche Ehe. So macht die Gnade an und für sich gerecht; und nebensächlich entfernt sie das Hindernis der Gnade: die Sünden. In der geistigen Ehe haben die entsprechenden Gaben nur den Zweck, der ihnen an und für sich zukommt; sie vermehren in hohem Grade die Freude. Lasten sind da nicht.

IV. Die Mitgift pflegt zugeteilt zu werden, wenn die Ehe geschlossen und die Braut in das Haus des Bräutigams geführt wird. „Während wir nun hier auf Erden sind, pilgern wir fern vom Herrn" (2. Kor. 5.). Also nur der Schmuck, der den heiligen gegeben wird beim Hinübergehen in das Vaterhaus des Bräutigams, wird „Gabe" genannt.

V. Der innere Glanz der Seele wird für die geistige Ehe (Ps. 44, 14.) erfordert; der äußere des Leibes für die fleischliche Ehe. Und danach sind andere Morgengaben in der einen wie in der anderen.

Zweiter Artikel.

Diese dos oder (Morgen-)Gabe ist nicht dasselbe wie die Seligkeit.

a) Dies scheint aber. Denn:

I. Sie wird definiert als: „Der Schmuck des Leibes und der Seele, der in der ewigen Seligkeit beständig fortdauert." Die Seligkeit aber ist ein Schmuck der Seele.

II. Durch diese (Morgen-) Gabe wird in der geistigen Ehe die Braut und der Bräutigam in Freude und Trost verbunden. Derartig aber ist die Seligkeit.

III. „Das Schauen ist die ganze Substanz der Seligkeit", sagt Augustin (1. de Trin. 8.). Das Schauen aber wird als solche „Gabe" angeführt.

IV. Das Genießen macht selig. Genießen aber ist eine solche „Gabe"; also macht letztere selig und ist somit die Seligkeit.

V. „Die Seligkeit ist jener Stand, der auf Grund der Vereinigung aller Güter vollendet ist," sagt Boëtius (3. de cons. pros. 2.). Dieser Stand aber der seligen wird gebildet durch solche „Gaben".

Auf der anderen Seite wird die „Gabe" ohne Verdienst verliehen, die Seligkeit aber nicht; sind der „Gaben" mehrere, die Seligkeit ist nur eine; werden „Gaben" auch dem Körper verliehen, die Seligkeit ist dem Wesen nach in der vernünftigen Seele (10 Ethic. 7.).

b) Ich antworte: 1. Die einen sind der Ansicht, Seligkeit und „Gabe" sei dasselbe, nur werde bei der „Gabe" mitaufgefaßt eine geistige Ehe zwischen der heiligen Seele und dem Herrn. Doch dagegen steht, daß die Seligkeit im Thätigsein besteht, nicht aber die „Gabe", die vielmehr ein Zustand oder eine Eigenschaft ist. 2. Die Seligkeit ist das vollendete Thätigsein selber; — die „Gaben" sind Verfassungen, Zustände oder sonstige Eigenschaften der Seele, welche zum Zwecke haben dieses vollendete Thätigsein; sind also vielmehr Mittel zum Zwecke wie Teile desselben.

c) I. Die Seligkeit ist kein Schmuck der Seele, sondern geht als Thätigsein davon aus. Die „Gabe" ist ein Schmuck und Glanz der Seele.

II. Die Seligkeit ist die Verbindung selber der Seele mit dem „Worte"; die Zustände bestimmen dazu hin.

III. Das Schauen als Thätigsein ist die Seligkeit; — als Zustand, von dem dieses Thätigsein ausgeht oder der damit verbundene Glanz ist die „Gabe“ des Schauens. Die letztere also ist Princip der Seligkeit, nicht aber die Seligkeit selber.

IV. Ebenso.

V. Die Seligkeit sammelt alle Güter; nicht als ob letztere die Teile der Seligkeit wären, sondern als aus ihnen irgendwie sich ergebend.

Dritter Artikel.

Christo kommt es nicht zu, solche „Gaben“ zu besitzen.

a) Dies kommt Ihm wohl zu. Denn:

I. Die heiligen sollen als Glieder Christo gleichförmig werden, nach Phil. 3, 21.

II. In Christo findet eine Ihm allein eigene geistige Ehe statt, nämlich die Verbindung der zwei Naturen. Also hat Er „Gaben“.

III. Augustin sagt (3. de doctr. christ. 31.): „Wegen der Einheit, die besteht zwischen dem Haupte und den Gliedern des mystischen Leibes, nennt sich Christus ebenfalls manchmal Braut und nicht einzig Bräutigam;“ was aus Isai. 61. hervorgeht: „Wie ein mit der Krone geschmückter Bräutigam und wie eine mit Edelgestein geschmückte Braut.“ Also kommt es Ihm zu, „Gaben“ zu besitzen.

IV. Den Gliedern der Kirche als der Braut gebührt eine Morgengabe. Christus ist aber ein solches Glied, nach 1. Kor. 12.: „Ihr seid der Leib Christi und Glied vom Gliede“ „d. i. von Christo“ (Glosse).

V. Christus muß ein vollkommenes Anschauen, Genießen und Ergötzen haben; dies Alles aber gehört zu den „Gaben“.

Auf der anderen Seite ist für Bräutigam und Braut eine Unterscheidung in den Personen erfordert. In Christo aber ist nichts der Person nach Verschiedenes vom Sohne Gottes, welcher der Bräutigam ist; nach Joh. 3.: „Wer eine Braut hat, ist Bräutigam.“ Da also die Morgengabe der Braut zukommt, so hat Christus keine dergleichen Gaben. Zudem giebt Christus und verleiht diese „Gaben“; also empfängt Er deren nicht.

b) Ich antworte: 1. Einige meinen, in Christo sei a) eine Einigung in der Zustimmung, kraft deren Er mit Gott durch die Liebe verbunden ist; b) eine Einigung in der Würde, kraft deren Er seiner ganzen Person nach in zwei Naturen Gott ist, c) eine Einigung, die Ihn mit der Kirche verbindet. Nach den beiden ersten Arten Einigung nun, sagen sie, käme es Christo zu, „Gaben“ zu besitzen als Mitgift oder Morgengabe. Mit Rücksicht auf die dritte sei Er selber die hervorragendste Gabe, trage jedoch nicht den Charakter einer Mitgift oder Morgengabe; denn da sei Er Bräutigam und nicht Braut, während es doch der Braut zukäme, die Mitgift zu geben. Doch ist dies nicht zukömmlich. Denn jene Verbindung, kraft deren Christus, als Gott, mit dem Vater durch die Liebe vereint ist, wird nicht als geistige Ehe bezeichnet; weil da kein Unterworfensein sich findet, wie dies das Verhältnis von Braut und Bräutigam voraussetzt. Ähnlich kann die andere Verbindung, welche durch die göttliche Person mit der menschlichen Natur hergestellt wird und insoweit da eine Übereinstimmung des beiderseitigen Willens besteht, nicht als geistige Ehe bezeichnet werden, für welche

eine Morgengabe bezeichnet würde, wegen dreierlei: a) weil zwischen der Braut und dem Bräutigam, insoweit durch diese Verbindung eine Mitgift oder Morgengabe bedingt wird, Übereinstimmung in der Natur sein muß; was hier nicht statthat; — b) weil die Personen unterschieden sein müssen, in Christo aber ist nur eine einzige Person; — und c) weil der Braut es gebührt, eine Morgengabe zu bringen, wenn sie in das Haus des Bräutigams hinübergeführt wird; die menschliche Natur aber in Christo, der es zugehören würde, Braut zu sein, insoweit sie aus einer nicht mit dem ewigen Worte verbundenen eine mit Ihm verbundene würde, bestand niemals, ohne mit dem Worte zu persönlicher Einheit verbunden zu sein.

Also muß gesagt werden 2. mit anderen, daß es gar nicht Christo zukommt, solche „Gaben" zu besitzen; oder 3. nicht in eigentlicher Weise, wie dieselben von den heiligen ausgesagt werden. Jedoch besaß Christus in hervorragendster Weise Alles, was diese „Gaben" in sich enthalten; wenn Er sie auch nicht unter diesem Gesichtspunkte besaß.

c) I. Diese Gleichförmigkeit besteht mit Rücksicht auf das, was in den „Gaben" enthalten ist; nicht unter dem charakteristischen Gesichtspunkte von „Gaben".

II. Die menschliche Natur in Christo wird manchmal als „dem Worte angetraut" bezeichnet wegen der Untrennbarkeit dieser Verbindung und weil sie dem Worte unterthan ist und von Ihm regiert wird; nicht als ob da eine wahre geistige Ehe wäre, da der Unterschied in den Personen fehlt.

III. Christus wird als „Braut" bezeichnet; insofern unter seinem Namen die Kirche bezeichnet wird, die mit Ihm aufs innigste geistig verbunden ist. Und so kann Er auch „Gaben" besitzen; nämlich Er stellt dann die Kirche vor.

IV. Wird als Kirche nur der Leib bezeichnet zum Unterschiede vom Haupte, Christus, so ist Christus nicht Glied der Kirche, sondern ihr lebenspendendes Haupt. Wird aber als Kirche bezeichnet Alles zusammen: Haupt und Glieder; so wird Christus „Glied" genannt, weil Er eine eigene, von den anderen getrennte Aufgabe hat: nämlich den anderen Gliedern Leben zu spenden. Doch ist diese Bezeichnung keine eigentliche. Denn unter einem Gliede versteht man immer ein Teilgut, während Christus alles Gut für die Kirche in sich enthält; und nicht ist es etwas Größeres: Christus und die anderen, wie Christus allein. Bei dieser Bezeichnungsweise aber ist unter der Kirche zu verstehen: Der Bräutigam und die Braut, soweit aus ihnen durch die geistige Verbindung eine Einheit hergestellt erscheint. Keineswegs also, auch wenn man Christum als ein Glied der Kirche bezeichnen will, kann man Ihn als ein Glied der Braut hinstellen; und so gebührt es Ihm nicht, „Gaben" zu besitzen.

V. Dies alles kommt Christo zu als enthalten in den „Gaben"; nicht aber unter dem Gesichtspunkte von „Gaben".

Vierter Artikel.

Die „Gaben" in den Engeln.

a) Den Engeln gebühren solche „Gaben". Denn:

I. Zu Hohel. 6. (Una est columba) sagt die Glosse: „Nur eine Kirche giebt es und zu ihr gehören Engel und Menschen." Die Kirche

aber ist die Braut Christi, der es gebührt, „Gaben“ zu besitzen. Also haben deren die Engel.

II. Zu Luk. 12. (Et vos similes exspectantibus) bemerkt die Glosse: „Zur Hochzeit begab sich der Herr, als Er nach der Auferstehung als neuer Mensch die Menge der Engel mit Sich verbunden hat.“ Also ist letztere die Braut Christi.

III. Die geistige Ehe ist eine geistige Verbindung, die zwischen Gott und den Engeln ebenso besteht wie zwischen Gott und den Menschen. Also.

IV. Die geistige Ehe erfordert einen geistigen Bräutigam und eine geistige Braut. Christo aber als dem höchsten Geiste sind gleichförmiger in ihrer Natur die Engel wie die Menschen. Also ist da noch in höherem Grade eine geistige Ehe gegeben.

V. Größere Ähnlichkeit muß herrschen zwischen dem Haupte und den Gliedern wie zwischen dem Bräutigam und der Braut. Die Ähnlichkeit Christi mit den Engeln aber genügt, daß Er als Haupt der Engel bezeichnet werde. Also.

Auf der anderen Seite nennt Origenes (sup. Cant. in princ. Prol.) die Engel „Brautführer des Bräutigams“. Da also „Gaben“ nur der Braut gebühren, so kommen sie den Engeln nicht zu. Christus hat Sich zudem die Kirche verlobt durch seine Menschwerdung und sein Leiden; weshalb figürlich es Exod. 4. heißt: „Ein Bräutigam durch Blut bist Du mir.“ Also gehören die Engel nicht zur Kirche, soweit diese als Braut bezeichnet wird.

b) Ich antworte, das, was die „Gaben“ enthalten, komme zweifellos den Engeln wie den Menschen zu; jedoch gebührt es den Engeln nicht in so hohem Grade wie den Menschen unter dem Gesichtspunkte der Morgengabe oder Mitgift. Denn für das Verhältnis von Braut und Bräutigam ist erfordert die Übereinstimmung in der Natur, daß sie nämlich der gleichen Gattungsnatur angehören; und Christus hat wohl die menschliche Natur angenommen und „ist uns gleich geworden“ (Phil. 2.), nicht aber die Engelnatur.

c) I. Die Engel gehören nicht zur Kirche als Glieder, insoweit diese auf Grund der Gleichförmigkeit in der Natur Braut Christi ist.

II. Jenes „Verloben“ steht im weiteren Sinne für „Einigung“; denn es fehlt für den eigentlichen Sinn die Gleichförmigkeit der Natur.

III. Zum vollkommenen Charakter einer geistigen Ehe muß noch zur geistigen Verbindung hinzutreten die Gleichförmigkeit in der Natur.

IV. Die Einheit der Gattungsnatur giebt hier den Ausschlag; nicht die allgemeine Geistnatur, in welcher Gott zudem unendlich weit von den Engeln absteht.

V. Auch „Haupt der Engel“ wird Christus nicht im eigentlichen Sinne genannt, soweit da die Einheit und Gleichförmigkeit von Haupt und Gliedern in der Gattungsnatur in Betracht kommt. Doch ist hier zu bemerken, daß das Haupt und die Glieder wohl Teile ein und desselben Einzelwesens sind, jedoch die Teile eines Körpers an sich einzeln betrachtet nicht unter sich der gleichen Natur sind; — denn die Hand an sich hat ein anderes Gattungswesen wie das Haupt. Also ist zwischen Haupt und Gliedern nur ein gewisses verhältnismäßiges Übereinkommen erfordert, insoweit da Eines dem Andern dient und Eines vom Andern empfängt. Und so kann besser von Christo als dem Haupte wie als dem Bräutigam der Engel gesprochen werden.

Fünfter Artikel.

Die Aufzählung dieser „Gaben".

a) Unzulässigerweise werden deren drei aufgezählt: Schauen, Lieben und Genießen. Denn:

I. Gemäß dem vernünftigen Geiste wird die Seele mit Gott verbunden; also gemäß dem Gedächtnisse, dem Verständnisse und dem Willen. Es fehlt somit da eine „Gabe", die dem Gedächtnisse entspräche.

II. Die „Gaben" in der Seligkeit sollen den Tugenden hier auf Erden entsprechen. Nun entsprechen Lieben und Genießen der Liebe, Schauen dem Glauben; nichts aber der Hoffnung.

III. Gottes genießen wir durch die Liebe und das Schauen; denn „wir genießen Jenes, was wir um seiner selbst willen, nicht wegen etwas Anderem lieben," sagt Augustin (I. de doctr. christ. 4.). Genießen also ist keine andere Gabe wie Schauen und Lieben.

IV. „So lauft, daß ihr es ergreifet," heißt es 1. Kor. 9. Also das „Ergreifen" der Seligkeit muß als eine „Gabe" angesetzt werden.

V. „Weisheit, Freundschaft, Eintracht, Macht, Ehre, Sicherheit, Freude gehören zur Seligkeit der Seele," sagt Anselm (de similitud. c. 48.). Also dies müssen die „Gaben" sein.

VI. Augustin giebt sie noch anders an (ult. de civ. Dei ult.): „Gott wird in jener Seligkeit ohne Ende gesehen, ohne Überdruß geliebt, ohne Ermüdung gelobt werden."

VII. Boëtius setzt an (3. de consol. prosa 10.): „Das Genügen", was der Reichtum verspricht; „die Annehmlichkeit", die das Vergnügen verspricht; „den Ruhm", den die Ehre verspricht; „die Sicherheit", welche die Macht verspricht; „die Hochachtung", welche die Würde verheißt. Und so sind die fraglichen „Gaben" nicht die oben genannten.

b) Ich antworte, alle nehmen drei solcher Gaben an; aber sie nennen dieselben in verschiedener Weise. Die einen nennen sie: Schauen, Lieben, Genießen; die anderen: Schauen, Ergreifen, Lieben; andere wieder: Schauen, Ergötzen, Ergreifen. Im Grunde genommen sagen alle dasselbe. Denn diese „Gaben" werden angenommen als etwas der Seele Innewohnendes und zum Thätigsein der Seligkeit Hingeordnetes. In diesem Thätigsein nun ist zweierlei erfordert: das Schauen als die Substanz, und das Ergötzen als die Vollendung. Ein Schauen aber bereitet Ergötzen entweder vom Gegenstande her, insoweit das Geschaute ergötzlich ist, oder vom Schauen selber her, insoweit dieses selber ergötzlich ist; wie die Übel, die wir schauen, uns nicht ergötzen, aber das Schauen selber ist ergötzlich. Das selige Schauen nun muß von allen Seiten her ergötzlich sein. Damit es also als Schauen selber ergötzlich sei, muß es der Natur des schauenden angemessen gemacht worden sein durch einen Zustand; — und damit das Geschaute ergötzlich sei, muß sowohl der Gegenstand selber zukömmlich als auch muß er verbunden sein mit dem schauenden.

Danach nun besteht 1. die „Gabe" des Schauens, als der Zustand, von dem das thatsächliche Schauen ausgeht; — 2. das Lieben oder das Genießen mit Rücksicht auf die Zukömmlichkeit im Gegenstande; das Lieben bezeichnet dann die Hinneigung des Willens, das Genießen die Wirkung; —

3. das Ergreifen (comprehensio) mit Rücksicht darauf daß die Verbindung des an sich zukömmlichen Gegenstandes mit dem schauenden hergestellt ist; andere nennen dies „Genießen", soweit wir Gott uns gegenwärtig haben und in uns selber festhalten.

Das Schauen entspricht dem Glauben; das Ergreifen oder Genießen entspricht der Hoffnung; das Ergötzen oder Genießen, wie dies andere nehmen, entspricht der heiligen Liebe. Denn das vollkommene Genießen schließt Beides in sich ein: das Ergötzen und das Ergreifen. Andere teilen das Schauen dem vernünftigen Teile der Seele zu; das Ergötzen rechnen sie zur Begehrkraft; das Genießen, als durch einen Sieg errungen, zu der Abwehrkraft. Dies aber kann nur gemäß einer gewissen Zueignung gesagt werden; denn an und für sich sind diese „Gaben" im vernünftigen Teile der Seele.

c) I. Das Gedächtnis und das Verständnis haben nur ein einziges Thätigsein, denn das Verstehen ist eben die Thätigkeit des Gedächtnisses; oder, wenn unter dem Verständnisse ein Vermögen verstanden wird, so geht nur vermittelst des Verstehens das Gedächtnis zu seiner Thätigkeit über, da die Aufgabe des Gedächtnisses darin besteht, die Kenntnis festzuhalten. Demgemäß entspricht dem Gedächtnisse und dem Verständnisse in jedem Falle nur ein Zustand; nämlich die Kenntnis; — und danach ist die „Gabe" des Schauens.

II. Die Hoffnung, die ja ihrem Wesen nach den gehofften Gegenstand nicht hat und deshalb betrübt wegen der Entfernung des geliebten Gutes, bleibt nicht im ewigen Heim; ihr folgt das „Ergreifen".

III. Das Genießen, insoweit es das Ergreifen einschließt, unterscheidet sich vom Lieben und Schauen; in anderer Weise aber wie das Lieben vom Schauen. Denn Lieben und Schauen besagen zwei verschiedene Zustände, von denen der eine zum Willen gehört, der andere zur Vernunft. Das Genießen oder Ergreifen aber besagt keinen von diesen beiden unterschiedenen Zustand, sondern die Entfernung der Hindernisse, welche bewirkten, daß der Geist nicht mit Gott als mit etwas Gegenwärtigem verbunden werden konnte. Und dies geschieht, indem der Zustand selber der Herrlichkeit die Seele von allem Mangel befreit; ebenso wie er dieselbe fähig macht, geistig zu erkennen ohne Phantasiebilder und den Körper zu beherrschen und zu Ähnlichem. Dadurch werden ausgeschlossen die Hindernisse, die jetzt es machen, daß wir pilgern fern von Gott.

IV. Oben beantwortet.

V. Die „Gaben" im eigentlichen Sinne sind die unmittelbaren Principien jenes Thätigseins, worin die vollkommene Seligkeit, also die Verbindung der Seele mit Christo, besteht. Was aber Anselmus aufzählt, das begleitet die Seligkeit oder folgt ihr; und bezieht sich nicht nur auf den Bräutigam Christus, mit Bezug auf den nur die Weisheit da gesetzt ist, sondern auch auf andere und zwar a) auf die gleichstehenden, mit Bezug auf die Anselmus die Freundschaft ansetzt als Einigung des Verlangens selber und die Eintracht mit Rücksicht auf die Übereinstimmung im Handeln; — b) auf die untergebenen, mit Bezug auf die Anselmus die Macht ansetzt, vermöge deren die vorgesetzten für die niedrigeren sorgen, und die Ehre, welche die letzteren den ersteren erweisen; — c) mit Bezug auf die eigene Person, wofür die Sicherheit steht mit Rücksicht auf die Entfernung des Übels und die Freude mit Rücksicht auf die Erreichung des Guten.

VI. Auch das Lob, wovon Auguſtin ſpricht, iſt keine Vorbereitung für die Seligkeit, ſondern folgt vielmehr derſelben; denn eben weil die Seele mit Gott verbunden iſt, lobt ſie Ihn.

VII. Jene fünf Dinge ſind Bedingungen, ohne die eine vollkommene Seligkeit nicht ſein kann; nicht aber Principien, alſo Vorbereitungen für die ſelige Thätigkeit. Denn letztere hat aus ſich Alles, was von den Menſchen erſtrebt wird; ſie geht nicht aus dieſem hervor. Dieſe fünf Dinge nun ſind Alles das, was von den Menſchen erſtrebt wird, alſo: 1. Freiheit vom Übel oder Sicherheit; 2. Erreichung des zukömmlichen Gutes, oder Annehmlichkeit; 3. Beſitz des genügenden Gutes oder das Genügen; 4. Offenbarmachung des Guten, oder Ruhm, ſoweit das Gute in einem viele kennen; 5. Hochachtung, ſoweit ein Zeichen beſteht der Anerkennung des Guten der Tugend in jemandem.

Sechsundneunzigſtes Kapitel.

Über die verſchiedenen Arten des Glorien- oder Heiligenſcheins.

Erſter Artikel.

Der Glorienſchein iſt etwas Anderes wie die Glorie oder das Weſentliche der Seligkeit.

a) Der Glorienſchein iſt nicht verſchieden von der Glorie; die aureola iſt alſo dasſelbe wie die aurea. Denn:

I. Der weſentliche Lohn iſt die Seligkeit. Dieſe aber iſt „ein Stand, der durch die Vereinigung aller Güter vollendet iſt.“ Alſo iſt da der Glorienſchein eingeſchloſſen.

II. Das „Mehr oder Minder“ ändert nichts am Charakter der Weſensgattung. Jene aber, welche die Gebote und die Räte beobachten, werden belohnt wie jene, welche nur die Gebote halten; und nicht in etwas Anderem ſcheint der Unterſchied zu beſtehen, als daß der Lohn der einen größer iſt wie der des anderen. Da alſo der Glorienſchein die Belohnung beſagt, welche den Werken der Vollkommenheit geſchuldet iſt, ſo iſt er eben nichts Anderes wie der weſentliche Lohn, die aurea, der in dem einen größer iſt als im anderen.

III. Der Lohn entſpricht dem Verdienſte. Das Verdienſt aber entſpringt der Wurzel der heiligen Liebe. Da nun der heiligen Liebe geſchuldet wird die Glorie oder die aurea, ſo iſt der Glorienſchein oder die aureola ganz dasſelbe.

IV. „Alle ſeligen Menſchen werden aufgenommen in die Chöre der Engel,“ ſagt Gregor (hom. 34. in Evgl.). Obgleich nun bei den Engeln die einen etwas in hervorragenderem Maße haben wie die anderen; ſo hat doch kein Engel etwas für ſich allein. „Alles, was ſie haben, iſt in allen,

wenn auch nicht gleichermaßen, da die einen etwas in erhabenerer Weise besitzen wie die anderen, so aber, daß diese anderen es auch besitzen" (l. c.). Also wird in den heiligen nur ein allen gemeinsamer Lohn sein; und so besteht nicht der besagte Unterschied.

V. Dem höheren Verdienste gebührt der höhere Lohn. Wenn nun die Glorie oder die aurea geschuldet wird der Erfüllung der Gebote, der Glorienschein oder die aureola der Befolgung der Räte; so steht der Glorienschein höher wie die Glorie; was nicht der Fall ist.

Auf der anderen Seite bemerkt zu Exod. 25.: „Du wirst noch ein anderes goldenes Krönchen machen" (coronam aureolam), die Glosse: „Dieses Krönchen (aureola) bezieht sich auf den neuen Gesang, den einzig die Jungfrauen vor dem Lamme singen werden." Es scheint also, der Heiligenschein oder die aureola sei eine nicht allen gemeinsame Krone.

Nach 2. Tim. 2. „wird nicht gekrönt, wer nicht rechtmäßig gekämpft hat." Wo also eine besondere Art von Sieg vorliegt, da ist eine besondere Krone vorbereitet. Da nun gewisse Werke eine besondere Art von Sieg vorbereiten, so ist ihnen eine besondere Krone geschuldet.

Die streitende Kirche leitet sich ab von der triumphierenden, nach Apok. 21. 2.: „Ich habe die heilige Stadt gesehen." In der streitenden Kirche aber werden verschiedenartigen Werken verschiedenartige Belohnungen zugewiesen. Also muß es ebenso sein in der triumphierenden Kirche.

b) Ich antworte; die wesentliche Belohnung des Menschen bestehe im vollkommenen Besitze und Genusse Gottes durch die Anschauung und durch die Liebe. Dieser Lohn, die Seligkeit also, wird figürlich „Krone" oder „Glorie" (aurea) genannt: sowohl wegen des Verdienstes, das mit einem Kampfe Ähnlichkeit hat; sagt doch Job (7, 1.), „ein Kampf sei des Menschen Leben auf Erden;" als auch weil der heilige durch den Besitz Gottes gewissermaßen königliche Gewalt erhält, nach Apok. 5.: „Du hast uns gemacht zu einem Reiche von Königen unserem Gott." Denn die Krone bezeichnet königliche Gewalt und kommt wegen ihrer Kreisfigur auch der Vollendung der Seligkeit zu.

Weil nun nichts zu diesem wesentlichen Lohne hinzugefügt werden kann, was nicht geringer als derselbe wäre, so wird der nebensächliche Lohn nicht mehr Krone oder Glorie genannt, sondern Krönchen oder Glorienschein. Nun wird dem wesentlichen Lohne ein nebensächlicher hinzugefügt: 1. auf Grund der Natur desjenigen, der belohnt wird, wie z. B. die Glorie des Körpers zu jener der Seele hinzutreten wird, so daß auch diese manchmal durch den Glorienschein oder die aureola angedeutet wird; und danach ist hier vom Glorienschein nicht die Rede; — 2. auf Grund besonderer verdienstvoller Werke. Soweit nun diese Werke in der heiligen Liebe wurzeln, ist ihnen die Glorie geschuldet; denn durch die Liebe werden sie direkt mit dem letzten Endzwecke verbunden. Soweit aber diese Werke in ihrer eigenen Art oder in den Umständen oder im thätig wirksamen Zustande oder im nächsten Zwecke etwas Lobenswertes in sich einschließen; wird ihnen der Glorienschein, die aureola, geschuldet. Letzterer also besagt etwas zum wesentlichen Lohne Hinzugefügtes, insoweit nämlich darin eine Freude ausgedrückt wird an besonderen verdienstvollen Werken, die den Charakter eines hervorragenden Sieges haben; und diese Freude ist eine andersgeartete wie die über die Verbindung mit Gott, die da „Glorie" oder aurea genannt wird.

Andere meinen, die Glorie selber oder aurea als gemeinsamer Lohn

nehme den Namen „Glorienschein", aureola, an, insoweit er Jungfrauen, Martyrern oder Lehrern zukommt; wie der Zehner den Namen „Schuld" erhält aus dem Grunde, weil er jemandem geschuldet wird, obgleich durchaus es dasselbe ist: die Schuld und der Zehner. Dies wäre jedoch nicht so zu verstehen, als ob der wesentliche Lohn ein größerer sein müßte, soll er als Glorienschein, also als hervorragender Glanz der Glorie, gelten; sondern dieser Name bezeichne bloß den hervorragenden Akt, nicht aber daß dieser Akt mit einem hohen Grade von Verdienst gemacht worden sei; nicht die Kraft des Verdienstes bezeichne er, sondern die besondere Weise wie verdient worden sei. Es könnte also in zweien die gleiche Helle der göttlichen Anschauung sein. Und doch würde sie in dem einen als Glorienschein, aureola, bezeichnet und im anderen nicht; denn sie entspricht im ersten einer besonders hervorstechenden Art und Weise zu verdienen und nicht dem höheren Verdienste selber.

Doch dies ist kaum zu billigen. Denn die Glosse zu Exod. 25. erklärt, der Glorienschein träte hinzu zur Glorie. Also ist das nicht thatsächlich das Nämliche. Und zudem, da dem hervorragenderen Verdienste etwas im Lohne entsprechen muß, mag dieses Hervorragen aufgefaßt werden wie es wolle; so nennen wir eben jenen Moment im Lohne, der diesem Hervorragen entspricht, „Glorienschein" oder aureola.

c) I. Die Seligkeit schließt alle Güter ein, die zur Vollendung des Menschen notwendig sind. Dazu nun kann immer noch etwas hinzutreten, von dem abgesehen die Seligkeit noch bestände, was aber die Seligkeit zu einer schöneren und lichtvolleren macht. So wird das Glück und Wohl, welches dem Menschen von der menschlichen Gesellschaft aus zukommt, noch höher durch den Adel oder die körperliche Schönheit; obgleich solches Wohl auch ohne dies vollendet sein kann (1 Ethic. 8.). Und in dieser letzten Weise verhält sich der Glorienschein zur Glorie.

II. Was die besondere eigene Art der Werke betrifft, nicht den Umfang des Verdienstes gerade, so verdient, wer die Räte beobachtet immer mehr wie jener, der nur die Gebote erfüllt; es kann freilich jemand auf Grund größerer Liebe die Gebote erfüllen wie andere die Gebote und die Räte beobachten. Jedoch ist bei den letzteren gewöhnlich das Umgekehrte der Fall, „da der Beweis für die Liebe das Darbieten des Werkes ist" (Gregor. 30. in Evgl.). Nicht also gerade ein höherer Grad des wesentlichen Lohnes wird „Glorienschein" genannt, sondern das, was zum wesentlichen Lohne hinzutritt; gleichgültig ob der betreffende einen gleichen wesentlichen Lohn oder einen höheren oder einen niedrigeren hat wie derjenige, dem nicht der Glorienschein zusteht.

III. Die heilige Liebe ist die Wurzel oder das erste Princip des Verdienstes; unser Akt aber selber ist wie das Werkzeug, wodurch wir verdienen. Um die Wirkung nun hervorzubringen bedarf es sowohl des erstbewegenden Princips wie der Güte im Werkzeuge. Was also in der Wirkung vom ersten Princip kommt, das ist das Hauptsächliche, an erster Stelle Leitende; und was vom Werkzeuge kommt, steht an zweiter Stelle. Das Erstere also ist die Glorie; das Andere der Glorienschein.

IV. Die Engel haben alle insgesamt vermittelst ganz der gleichen Art der Thätigkeit, nämlich durch das Zuwenden zu Gott, ihre Seligkeit verdient. Also kein besonderer Lohn findet sich in dem einen, der nicht irgendwie im anderen wäre. Die Menschen aber verdienen die Seligkeit durch verschiedenartige Thätigkeit. Sonach stimmt der Vergleich nicht.

Jedoch was unter den Menschen einer in besonderer Weise zu haben scheint, das ist wieder andererseits allen gemeinsam, weil in der vollkommenen Liebe jeder die Vorzüge der anderen als die seinigen erachtet und sich darüber freut, als ob es die seinigen wären. Diese Freude nun wird nicht durch den Glorienschein ausgedrückt; denn dieser betrifft den Sieg dessen, der selber ihn davongetragen, und nicht die Freude des anderen über solchen Sieg.

V. Höher steht das Verdienst auf Grund des höheren Grades von Liebe, wie auf Grund einer eigenen besonderen Art von Thätigkeit; steht ja der Zweck immer höher als das Zweckdienliche. Deshalb heißt „Glorie" der Lohn, welcher der Liebe geschuldet wird; „Glorienschein" nur der Lohn, der einer eigenen besonderen Art Thätigsein geschuldet ist.

Zweiter Artikel.

Der Glorienschein (aureola) ist verschieden von der Frucht.

a) Dies ist dasselbe. Denn:

I. Dem gleichen Verdienste entspricht nicht ein verschiedener Lohn. Dem gleichen Verdienste aber, nämlich der Jungfräulichkeit, entspricht der Glorienschein und die hundertfältige Frucht, nach der Glosse zu Matth. 13. Also ist dies dasselbe.

II. „Die hundertfältige Frucht gebührt," nach Augustin (de virg. 45.), „den Jungfrauen und den Martyrern." Also ist dies ein beiden gleichmäßig gebührender Lohn. Da nun zudem auch diesen selben der Glorienschein zukommt, so ist dieser dasselbe wie die Frucht.

III. Nur einen *wesentlichen* Lohn giebt es und einen *nebensächlichen*. Der Glorienschein ist aber nicht der wesentliche Lohn und ebensowenig ist dies die Frucht; sonst würde sie allen heiligen gemeinsam sein.

Auf der anderen Seite läßt der Glorienschein nicht die gleiche Einteilung zu wie die Frucht. Denn ersterer wird geteilt in den der Jungfrauen, Martyrer und Lehrer; letztere in die der verehelichten, Witwen und Jungfrauen. Und zudem wird der Witwenschaft eine Frucht geschuldet, nicht aber ein Glorienschein.

b) Ich antworte; solche übertragene Ausdrucksweisen können verschieden genommen werden, je nachdem man sie anpaßt gemäß den verschiedenen Eigenschaften dessen, von wo sie kommen. Die körperliche Frucht nun ist 1. süß und erquickt sonach, sobald sie der Mensch in Gebrauch nimmt; — 2. ist sie das Letzte, wozu das Wirken der Natur gelangt; — 3. wird sie von der Natur erwartet vermittelst des Säens oder sonstwie. Also wird die geistige Frucht bisweilen genommen für das, was erquickt; und danach ist das *Genießen* eine „Gabe" (s. oben), denn es erquickt da der im Innern besessene letzte Endzweck. So sprechen wir nun nicht von Frucht. Manchmal wird die geistige Frucht genommen wohl für das, was erquickt, aber nicht für das, was wie der letzte Endzweck erquickt; und so sind Tugenden Früchte, nach Gal. 6, 22.; denn Liebe, Freude ꝛc. „erquicken den Geist mit reiner Süßigkeit." Auch in dieser Weise wird jetzt nicht von Früchten gesprochen (vgl. I., II. Kap. 7, Art. 1 ad II.) Dann folgt das Verständnis mit Rücksicht auf die geistige Frucht der dritten oben genannten Eigentümlichkeit der körperlichen Frucht, nämlich insoweit von der Arbeit des Acker-

baues ein Vorteil erwartet wird. So wird also jeder Lohn, den wir im Jenseits haben werden von unseren Arbeiten, „Frucht" genannt; danach heißt es Röm. 6.: „Ihr habt euere Frucht zur Heiligung, als Ende aber das ewige Leben." Auch so wird jetzt von Frucht nicht gesprochen.

Wir handeln jetzt von der Frucht, insoweit sie das Letzte ist, wozu die Kraft des Samens treibt; und so spricht der Herr davon (Matth. 13.), wo Er sie einteilt in dreißigfältige, sechzigfältige und hundertfältige. Die Frucht nun geht vom Samen aus, insoweit dieser wirksame Kraft hat, um die Feuchtigkeit der Erde in seine Natur zu verwandeln. Je mehr also der Same solche Kraft hat und je bereiter der Erdboden ist; eine desto reichere Frucht folgt. Der geistige Samen nun ist das Wort Gottes. Je mehr also jemand durch das in ihm wirksame Wort Gottes vom Fleische sich entfernt und geistig wird, desto größer wird die Frucht sein. Danach also nimmt die Glorie Rücksicht auf den wesentlichen Lohn; der Glorienschein auf die Freude über die Vollendung der vollbrachten Werke; die Frucht aber besteht in der Freude über die eigene innere Verfassung, wonach man einen gewissen Grad der Geistigkeit erlangt hat vermöge der Samenkraft des Wortes Gottes.

Andere sagen, der Glorienschein werde geschuldet dem kämpfenden, nach 2. Tim. 2, 5.; die Frucht dem arbeitenden, nach Sap. 3, 15.: „Gute Arbeiten haben eine glorreiche Frucht." Wieder andere meinen, die Glorie betreffe die Zuwendung zu Gott; der Glorienschein und die Frucht die Mittel zum Zwecke, so daß der erstere auf den Körper sich richte, letztere auf den Willen. Doch Streit und Arbeit ist dasselbe, die Herrlichkeit des Körpers hängt ab von jener der Seele; und sonach wäre kein Unterschied zwischen diesen drei Dingen dem thatsächlichen Sein, sondern nur der Auffassung nach. Das aber kann nicht sein, da für manche eine Frucht bestimmt ist und kein Glorienschein.

c) I. Unter verschiedenen Gesichtspunkten kann dem gleichen Verdienste verschiedener Lohn entsprechen. Also der Jungfräulichkeit, insoweit sie der Wurzel der heiligen Liebe zu Gott entstammt, gebührt die Glorie; insoweit sie ein Werk der Vollkommenheit ist und ein hervorragender Sieg, gebührt ihr der Glorienschein; insoweit dadurch jemand vom Fleische sich entfernt und zu einer gewissen Geistigkeit gelangt, gebührt ihr eine Frucht.

II. Die Frucht im eigentlichen Sinne besagt nicht einen dem Martyrtum und der Jungfräulichkeit gemeinsamen Lohn; sondern jenen Lohn, der den drei Stufen der Enthaltsamkeit gebührt. Die Glosse spricht im weiten Sinne von Frucht und läßt die hundertfältige Frucht da allen Werken der Vollkommenheit entsprechen.

III. Nicht jeder nebensächliche Lohn ist Glorienschein, sondern derselbe ist der Lohn für die Werke der Vollkommenheit, durch welche vorzugsweise der Mensch Christo gleichförmig wird gemäß dem vollkommenen Siege. Ein anderer nebensächlicher Lohn wird der Entfernung vom fleischlichen Leben geschuldet; und dieser heißt Frucht.

Dritter Artikel.

Frucht gebührt allein der Tugend der Enthaltsamkeit.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Zu 1. Kor. 15. (Alia est claritas solis) sagt die Glosse des Ambrosius: „Die leuchtende Klarheit der Sonne versinnbildet jene, welche hundertfältige Frucht ernten; die des Mondes jene mit sechzigfältiger; die der Sterne jene mit dreißigfältiger.“ Diese Verschiedenheit aber im Leuchten bezieht sich nach der Meinung des Apostels auf die Seligkeit im allgemeinen. Also gehört die Frucht nicht der Tugend der Enthaltsamkeit allein an.

II. Die Frucht entspricht dem Genießen; diese aber gehört zur wesentlichen Belohnung, an der alle teilnehmen.

III. Die Frucht bezieht sich auf die Arbeit, nach Sap. 3, 15. Schwerere Arbeit aber findet sich in der Tugend der Stärke wie in jener der Mäßigkeit oder Enthaltsamkeit.

IV. Schwerer ist es, das Maß nicht zu überschreiten in der Nahrung wie im Geschlechtlichen; denn die Nahrung gehört zu dem für das Leben des einzelnen Menschen Notwendigen, das Geschlechtliche nicht. Also ist größer die Arbeit in der Mäßigkeit in Speise und Trank, wie im Geschlechtlichen; und gebührt somit der ersteren vielmehr die Frucht.

V. Die Frucht besagt Erquickung; diese aber findet sich am Ende. Da also die theologischen Tugenden den Endzweck, nämlich Gott selbst unmittelbar, zum Gegenstande haben, so gebührt ihnen die Frucht.

Auf der anderen Seite teilt die Glosse zu Matth. 13. die dreißig-, sechzig-, hundertfältige Frucht den Ehefrauen, Witwen und Jungfrauen zu; also der Enthaltsamkeit.

b) Ich antworte, jener Tugend gebühre, wie oben gesagt, die Frucht, welche vorzugsweise von der Tyrannei des Fleisches befreit. Dies aber thut die Enthaltsamkeit, welche der am meisten fleischlichen Thätigkeit, — denn „in jenem Ergötzen kann man nichts Geistiges verstehen“ (7 Ethic. 11.), — den Zügel anlegt. Also entspricht die Frucht der Tugend der Enthaltsamkeit.

c) I. Da wird „Frucht“ im weiteren Sinne genommen, nämlich für jeglichen Lohn.

II. Das Genießen kommt nicht von der Frucht, wie wir jetzt von dieser sprechen.

III. Nicht der Arbeit und Mühe entspricht die jetzt behandelte Frucht, sondern der Kraft des Samens, den die Arbeit fördert. Die Ähnlichkeit der Frucht aber, insoweit sie vom Samen kommt, wird mehr der Enthaltsamkeit angepaßt wie der Stärke; weil durch die Leidenschaften, welche die Stärke zügelt, der Mensch nicht dem Fleische unterthan wird, wie durch die Leidenschaften, welche die Enthaltsamkeit zügelt.

IV. Die Ergötzung an den Speisen ist notwendiger, die am Geschlechtlichen heftiger.

V. Die Frucht, wie sie hier genommen wird, bezieht sich nicht auf den Endzweck.

Vierter Artikel.

Den drei Teilen der Enthaltsamkeit wird zulässigerweise die Frucht angepaßt.

a) Dies geschieht nicht zulässigerweise. Denn:

I. Gal. 5. werden zwölf Früchte aufgezählt; hier aber nur drei.

II. Die Frucht hat einen speciellen Lohn. Alle aber, die selig werden, sind entweder Eheleute oder verwitwet oder Jungfrauen; und da keiner ohne die Tugend der Enthaltsamkeit selig wird, so ist also diese Frucht hier ein allen gemeinsamer Lohn.

III. Wie die Witwenschaft die eheliche Enthaltsamkeit überragt, so wird ähnlich wieder sie von der Jungfräulichkeit überragt. Es ist aber keine Ähnlichkeit im Verhältnisse von hundert zu sechzig und dem von sechzig zu dreißig; denn sechzig ist doppelt so viel wie dreißig, hundert aber übersteigt dieses Verhältnis, es ist mehr als dreifach so viel wie dreißig.

b) Ich antworte, gemäß der verschiedenen Art von Geistigkeit, welche die Tugend der Enthaltsamkeit macht, werde der Unterschied in der Frucht angesetzt. Nun ist eine gewisse Geistigkeit notwendig und eine andere besteht im Überfließen. Notwendig ist es, sich in der Weise zu enthalten, daß jemand gemäß der gesunden, geraden Vernunft der fleischlichen Ergötzungen sich bedient, wie dies die eheliche Enthaltsamkeit thut. In überfließender Weise zügelt die Enthaltsamkeit das Fleisch, wenn sie lehrt, sich ganz und gar fleischlicher Ergötzungen zu enthalten. Das geschieht nun entweder für alle Zeit; und das ist die jungfräuliche Enthaltsamkeit; — oder für eine gewisse Zeit; und das ist die Enthaltsamkeit der Witwen. Diesen verschiedenen Graden gemäß entspricht der ehelichen Enthaltsamkeit die dreißigfältige Frucht, der Witwenenthaltsamkeit die sechzigfältige Frucht, der jungfräulichen die hundertfältige.

Aus den Zahlen ergiebt sich folgende Anpassung. Dreißig kommt von der verdreifachten Zehnzahl. Drei aber ist die jedem Dinge entsprechende Zahl (1. de coelo et mundo) und schließt somit die jedem Dinge innewohnende Vollendung ein, insoweit jedes Ding einen Beginn hat, eine Entwicklung und ein Ende oder eine Zweckbeziehung. Somit entspricht die Zahl von dreißig den Eheleuten, insoweit zur Beobachtung der zehn Gebote Gottes, die durch die Zehnzahl bezeichnet wird, nur eine gewöhnliche, allen gemeinsame Vollkommenheit hinzutritt, ohne welche die Seligkeit nicht bestehen kann. Die sechzig ist die sechsfache Vervielfältigung der Zehnzahl. Die Sechszahl nämlich deutet Vollendung an, da sie aus ihren Teilen, eins, zwei, drei besteht, mag man diese addieren oder miteinander multiplizieren. Sie entspricht der Witwenschaft, in welcher ein vollendetes Enthalten von allem Geschlechtlichen geübt wird mit Rücksicht auf alle jene Umstände, welche wie Teile der Enthaltsamkeit dastehen; denn mit keiner Person, an keinem Orte ꝛc. genießt die Witwenschaft fleischliches Ergötzen. Die Zehnzahl ist die Grenze der Zahlen; und so entspricht die Jungfrauschaft dem Hundertfältigen, denn zehn mal zehn macht Hundert. Die Zahlen nämlich fangen nach der Zehnzahl wieder von vorne an gezählt zu werden; und die jungfräuliche Keuschheit bildet die äußerste Grenze der Enthaltsamkeit und somit der daraus sich ergebenden Geistigkeit. Zudem hat Hundert als

Quadrat eine gewisse Vollendung der Figur; denn diese Figur hat alle Seiten gleich. Und somit entspricht sie der Jungfräulichkeit, die für alle Zeit Enthaltsamkeit übt.

o) I. Da wird „Frucht" in anderem Sinne genommen.

II. Auch ein nebensächlicher Lohn kann allen gemeinsam sein; wie die Freude über jene Werke, ohne welche kein Heil ist. Jedoch können Eheleute gegen die eheliche Keuschheit sündigen und am Ende Reue haben; solchen gebührt nicht die Frucht, sondern nur der wesentliche Lohn.

III. Man kann da ebenfalls einen gewissen Grund angeben, wenn auch jene Zahlen mehr der Beschaffenheit der Zahlengattungen entsprechen wie dem Umfange oder der Quantität der Zahlen.

Denn die verehelichte Person enthält sich einzig aller jener Personen, die nicht ihr angehören. Die Witwe aber thut das Doppelte; denn sie enthält sich aller anderen und hat keine, die ihr angehört; und sonach ist da die Doppelzahl. Die Hundertzahl fügt zu sechzig die Vierzigzahl hinzu wegen der Vollendung, die in der Vierzahl liegt; denn sie ist das erste Quadrat und bezeichnet somit die beständige vollkommene Unversehrtheit mit Rücksicht auf das Fleischliche.

Fünfter Artikel.

Der Jungfräulichkeit gebührt ein Glorienschein.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Der Glorienschein gebührt einem besonderen schwierigen Werke (Hieron. ad Ageruch.). Schwerer aber ist es für die Witwen, sich zu enthalten; „denn die gemißbrauchten begehren mehr das Geschlechtliche wegen der Erinnerung daran" (7. animal. 1.). Also gebührt der Glorienschein vielmehr den Witwen.

II. Der seligsten Jungfrau als „der Jungfrau der Jungfrauen" gebührt kein Glorienschein; denn sie hatte, weil der Fleischesstachel in ihr gebunden oder ausgelöscht war, keinen Kampf mit dem Fleische. Also gebührt nicht der Jungfräulichkeit an sich der Glorienschein.

III. Die Jungfräulichkeit war nicht zu jeder Zeit lobenswert; denn für den Stand der Unschuld bestand das Gebot: „Wachset und mehret euch und füllet an die Erde;" und zur Zeit des Gesetzes noch waren die unfruchtbaren verflucht. Also gebührt der Jungfräulichkeit kein besonderer Lohn.

IV. Manchmal wird der verlorenen Jungfrauschaft ebenfalls der Glorienschein geschuldet; wie wenn eine Jungfrau gegen ihren Willen von einem Tyrannen ausgesetzt wird, daß sie verletzt werde. Also gebührt nicht gerade der Jungfräulichkeit ein Glorienschein.

V. Die Jungfräulichkeit ist bösen und guten von Natur angeboren; also bedarf es da keines besonderen Lohnes.

VI. Nicht jeder Witwe wird sechzigfältige Frucht geschuldet; sondern nur jener, welche Enthaltsamkeit gelobt. Also wird auch nicht der Glorienschein geschuldet der Jungfräulichkeit an sich, sondern dem Gelübde der Jungfräulichkeit.

VII. Manche sind gezwungen jungfräulich zu leben, wie die beschnittenen und die mit kaltem Temperament. Also wird da kein Glorienschein geschuldet.

Auf der anderen Seite erklärt zu Exod. 25, 25. die Glosse:

„Auf diese Krone bezieht sich der neue Gesang, den die Jungfrauen singen werden vor dem Lamme, die dem Lamme folgen werden wohin es geht.“ Zudem erklärt Augustin zu Isai. 56, 4.: Dies sagt der Herr den Eunuchen: Ich werde ihnen einen Namen geben, der besser ist wie der von Söhnen und Töchtern: „Dies bezeichnet einen eigenen und hervorragenden Vorzug“ (de virg. c. 25.). Unter den Eunuchen aber, „die sich selbst beschnitten haben um des Himmelreiches willen“ (Matth. 19.), sind die jungfräulichen zu verstehen. Also gebührt diesen ein hervorragender Lohn, der mit dem Namen „Glorienschein“ ausgedrückt ist.

b) Ich antworte: Da mit der Jungfräulichkeit ein hervorragender Sieg über das Fleisch verbunden ist, gegen welches nach Gal. 5, 17. und Jakob 1. beständig gekämpft werden muß; deshalb stimmen alle darin überein, daß derselben eine specielle Krone gebührt; also ein Glorienschein. Wie beschaffen aber die Jungfrauschaft sein muß, um solchen Lohn zu verdienen; darin stimmen nicht alle überein.

1. Denn die einen sagen, dieser Lohn gebühre denen, die thatsächlich nichts Geschlechtliches gethan haben. Doch dies scheint nicht zukömmlich, da demgemäß jene, die heiraten wollten, vorher aber gestorben sind, solchen Lohn erhalten würden.

2. Andere sagen, der betreffende Lohn gebühre nur dem Stande der Jungfrauen, so daß denselben nur jene erhalten würden, die da Jungfräulichkeit gelobt haben. Dies scheint ebenfalls nicht zukömmlich. Denn es kann jemand ohne Gelübde den Willen haben, jungfräulich zu leben.

3. Deshalb sagen wir so: Ein Verdienst gebührt jedem Tugendakte, der von der heiligen Liebe anbefohlen ist. Die Jungfräulichkeit nun gehört mit Rücksicht darauf in den Bereich der Tugend, insoweit die Unversehrtheit des Geistes und des Fleisches ein Gegenstand der freien Auswahl ist. Jenen Jungfrauen also nur wird der Glorienschein geschuldet, welche den Vorsatz haben, die Jungfräulichkeit zu bewahren, mag dieser Vorsatz durch ein Gelübde gefestigt sein oder nicht. Dieser Vorsatz nun kann, vorausgesetzt daß die Unversehrtheit des Fleisches bewahrt wird, selbst zeitweilig unterbrochen werden; wenn er nur am Ende des Lebens sich wiederfindet, insofern die Unversehrtheit des Geistes man wiederherstellen kann, nicht aber die Jungfräulichkeit im Fleische.

Nehmen wir aber den Glorienschein im weiteren Sinne für jede Freude, die zur wesentlichen Freude hinzutreten wird, so wird den im Fleische unversehrten ein Glorienschein entsprechen, wenn sie auch nicht den Vorsatz hatten, Jungfräulichkeit zu bewahren. Denn solche werden sich über die Unversehrtheit ihres Fleisches freuen; wie die unschuldig gestorbenen darüber daß sie keine persönliche Sünde an sich gehabt haben, z. B. die getauften Kinder, die keine Gelegenheit hatten, zu sündigen. Doch ist dies kein Glorienschein im eigentlichen Sinne.

c) I. Die Jungfrauen verhalten sich da anders wie die Witwen. Jene entflammt die Begierde und die Sehnsucht, zu erfahren wie das ist, was sie niemals erfahren haben; da ist eine gewisse Neugierde. Und bisweilen vermehrt in ihnen die Einbildungskraft das Ergötzen und macht es größer wie es in Wirklichkeit ist, sowie sie vermindert die daraus entstehenden Nachteile. Mit Rücksicht darauf also ist der Kampf der Witwen leichter. Aber er ist schwerer wegen der Erinnerung an die gehabte Ergötzung; und das ist stärker in der einen Person wie in der anderen. Abgesehen davon aber ist der Sieg der Jungfrauen ein vollkommenerer wie jener der Witwen;

denn sie haben niemals dem Feinde unterlegen. Die Krone nun entspricht dem Siege, nicht dem Kampfe.

II. Einige sagen, weil die seligste Jungfrau keinen Kampf gehabt, habe sie keinen Glorienschein; doch habe sie anstatt dessen etwas Vollkommeneres, wegen des überaus vollendeten Vorsatzes, die Jungfräulichkeit zu bewahren. Andere sagen, sie besitze im eigentlichsten Sinne den entsprechenden Glorienschein; denn sie habe den Kampf bestanden, aber wegen der Größe der Tugend, die in ihr lebte und die das Fleisch unterthan machte dem Geiste, solchen Kampf gar nie gefühlt. Doch Letzteres scheint nicht zulässig. Denn die seligste Jungfrau war ganz und gar frei von jeder thatsächlichen Hinneigung des Fleischesstachels wegen der vollkommenen Heiligung ihrer Seele; und somit entspricht es nicht der Frömmigkeit, anzunehmen, daß ein Kampf in ihr vorhanden war; der Fleischesstachel war in ihr gebunden. Zudem kann die Versuchung vom Fleische her nicht ohne Sünde sein (Aug. 19. de civ. Dei 4.). Die seligste Jungfrau also hatte keinen Kampf von seiten des Fleisches, aber von seiten des Feindes, der sich nicht gescheut hat, Christum selber zu versuchen; — und danach hat Maria im eigentlichen Sinne den Glorienschein der Jungfräulichkeit.

III. Hätte Adam nicht gesündigt, so würde die Jungfräulichkeit keine weitere Vollendung hinzugefügt haben zu den anderen Graden der Tugend der Enthaltsamkeit. Denn die Ehe wäre dann in allen Ehren gewesen und das Ehebett unbefleckt; keine ungeordnete Begierlichkeit hätte sie geschändet. Somit wäre da die Jungfräulichkeit nicht beobachtet worden und hätte ihr kein Glorienschein gebührt. Jetzt liegt die Sache anders; die menschliche Natur ist verdorben und die Jungfräulichkeit verdient einen besonderen Lohn.

Zur Zeit des Gesetzes aber war der öffentliche Kult Gottes vermittelst fleischlicher Fortpflanzung auszubreiten, da dem Stamme Levi allein er anvertraut war. Somit war es da nicht ohne weiteres lobenswert, von allem Geschlechtlichen sich fernzuhalten; und es wurde einem solchen Vorsatze im Gesetze kein Lohn geboten, außer er wäre vom Antriebe des heiligen Geistes ausgegangen, wie man von Elias und Jeremias glaubt, von deren Ehen man nichts liest.

IV. Der Zwang läßt nicht den Glorienschein verlieren, mag er wegen des Glaubens oder aus sonst einer Ursache angewandt werden. Selbst die Jungfräulichkeit wird dadurch nicht verloren. Wird dieser Zwang für den Glauben ertragen, so ist dies Verdienst und bildet eine Art Martertum. Deshalb sagte die heilige Lucia: „Läßt Du mich gegen meinen Willen verletzen, so wird mir die Krone für die Keuschheit im Himmel verdoppelt werden;“ es bestände da die Krone für die Jungfräulichkeit und die Krone für den angethanen Zwang. Auch wenn eine solche Jungfrau empfängt, der man Gewalt angethan, verliert sie nicht das Verdienst der Jungfräulichkeit; obgleich sie die Unversehrtheit des Fleisches nicht mehr hat.

V. Das Materiale in der Jungfräulichkeit wird mit der Natur angeboren; nicht der Vorsatz des Geistes, sie beständig zu halten. Von da her aber kommt das Verdienstvolle.

VI. Die Witwe, welche den Vorsatz hat, Witwe zu bleiben, erhält die sechzigfältige Frucht, wenn sie diesen Vorsatz festhält; obgleich sie kein Gelübde macht.

VII. Haben die beschnittenen und die kalten Temperaments den Willen, Keuschheit zu wahren, so wird ihnen die Krone der Jungfräulichkeit nicht fehlen; obgleich sie nicht die Fähigkeit haben für das Geschlechtliche.

Sie machen eben aus der Not eine Tugend. Wollen sie aber heiraten, sobald sie können, so besteht diese Krone nicht für sie. Deshalb sagt Augustin (de virg. 24.): „In denen das männliche Glied schwach ist, so daß sie nicht zeugen können, wie z. B. die Eunuchen; bei denen ist, wenn sie Christen werden und Gottes Gebote halten, den Vorsatz aber haben zu heiraten wenn sie könnten, dies dafür genügend, daß sie den Eheleuten für das Verdienst gleich erachtet werden."

Sechster Artikel.

Den Martyrern gebührt ein Glorienschein.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Zu sterben für den Glauben, ist bisweilen eine Notwendigkeit (Röm. 10, 10.); und somit kein Werk, welches zu den gebotenen als besonders belohnenswert noch hinzutritt. Nur für letztere Werke aber, für die opera supererogationis, gebührt sich ein Glorienschein.

II. „Je freiwilliger ein Dienst, desto angenehmer" (Greg. 9. moral. 2.). Das Martertum ist am wenigsten freiwillig, da es in einer von einem anderen aufgelegten Strafe besteht.

III. Bernardus unterscheidet 1. ein Martertum „im Willen und im Tode", wie bei Stephanus; 2. eines „im Willen und nicht im Tode", wie bei Johannes dem Evangelisten; 3. eines „im Tode und nicht im Willen", wie bei den unschuldigen Kindern. Da also das Verdienst vom Willen ausgeht, so verdiente jenes Martertum am meisten den Glorienschein, das vom Willen allein ausgeht. Dafür wird aber kein Glorienschein angesetzt.

IV. Die äußere Qual ist geringer wie die der Seele; weshalb Hieronymus die seligste Jungfrau als „Martyrer" bezeichnet, „trotzdem sie in Frieden ihre Tage beschlossen" (de assumpt.); sagt ja doch von ihr Simeon: „Deine Seele wird ein Schwert (des Schmerzes) durchbohren", nämlich der Schmerz über den Tod des Sohnes. Dem innerlichen Schmerze aber entspricht kein Glorienschein, also auch dem äußeren körperlichen nicht.

V. Die Buße selber ist ein Martertum: „Obgleich die Gelegenheit der Verfolgung mangelt," sagt Gregor (hom. 3. in Evgl.), „so hat doch auch unser Friede sein Martertum. Denn wir bieten wohl den Hals unseres Fleisches nicht dem Eisen dar; aber mit geistigem Schwerte müssen wir die fleischlichen Regungen im Geiste ertöten." Der Buße aber, soweit sie in äußeren Werken besteht, gebührt kein Glorienschein; also auch nicht dem äußerlichen Martertum.

VI. Einem unerlaubten Werke gebührt kein Glorienschein. Unerlaubt aber ist es, an sich selber Hand anzulegen (Aug. I. de civ. Dei 18 et 20.). Da nun trotzdem der Martertod einzelner in der Kirche gefeiert wird, welche, fliehend vor der Wut der Verfolger, an sich selber Hand angelegt haben; wie Eusebius (8. hist. eccl. 24.) von einigen Frauen in Antiochien berichtet, so scheint dem Martertum nicht immer ein specieller Glorienschein entsprechen zu dürfen.

VII. Es trifft sich, daß manche für den Glauben verwundet werden, aber noch einige Zeit darüber hinaus leben. Dies sind Martyrer; und doch gebührt ihnen kein Glorienschein, denn ihr Kampf währte nicht bis zum Tode. Also nicht immer gebührt dem Martertum ein Glorienschein.

VIII. Manche sind mehr betrübt über den Verlust zeitlicher Güter wie über den Schaden am Körper; halten sie doch viele körperliche Mühen aus, um Geld zu gewinnen. Also sind sie Martyrer, wenn ihnen wegen Christi ihre zeitlichen Güter geraubt werden. Ihnen aber gebührt kein Glorienschein; also auch den anderen nicht.

IX. „Martyrer werden genannt, welche die Wahrheit Christi im Glauben durch ihre Leiden bis in den Tod bezeugen" (Isidor. 7. Etymol. 11.). Andere Tugenden aber, wie die heilige Liebe und die Gerechtigkeit, stehen dem Glauben voran.

X. Wie die Wahrheit des Glaubens so ist jede Wahrheit von Gott; „kann doch niemand den Namen Jesu sagen außer im heiligen Geiste; d. h. ist doch alles Wahre, von wem immer es gesagt werde, vom heiligen Geiste" (Ambros. sup. 1. Cor. 12.). Martyrer, also ist auch jener, der für irgend welche andere Wahrheit stirbt.

XI. Das Gemeinbeste steht höher wie das Privatbeste. Wer aber für das Vaterland im gerechten Kriege fällt, dem wird kein Glorienschein geschuldet, obgleich er Martyrer ist; also auch nicht dem, der zum Besten seiner Seele allein für den Glauben stirbt.

XII. Alles Verdienst hängt vom freien Willen ab. Manche Martyrer aber werden in der Kirche gefeiert, die nicht den Gebrauch des freien Willens hatten. Also gebührt solchen wenigstens kein Glorienschein.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (de virginit. 4.): „Niemand, soweit ich weiß, hat gewagt, dem Martertum die Jungfräulichkeit voranzustellen." Der letzteren aber gebührt der Glorienschein, also auch dem ersteren. Zudem ist im Martertum eine specielle Schwierigkeit des Streitens.

b) Ich antworte: Wie es einen Kampf giebt gegen die inneren Begierlichkeiten, so giebt es einen gegen die von außen kommenden Leiden. Wie also dem vollkommensten Siege über das Fleisch eine specielle Krone gebührt, so auch dem vollkommensten Siege über die äußeren Feinde. Solche Vollkommenheit nun hängt ab 1. vom Umfange und von der Größe des Leidens; und da steht an der Spitze von allen Übeln, welche äußere Feinde zufügen können, der Tod, wie in den inneren Begierden die hauptsächlichsten sind die geschlechtlichen; — 2. von der Ursache des Leidens; — und da ist die erhabenste Ursache Christus selbst, wenn man um seinetwillen leidet. Diese beiden Dinge zusammen nun finden sich im Martertum, „welches nicht die Strafe macht, sondern der Grund und die Ursache ist, warum es geduldet wird" (Aug. cont. Crescon.). Und deshalb gebührt dem Martertum der Glorienschein wie auch der Jungfräulichkeit.

c) I. Den Tod zu ertragen für Christum ist an sich ein nicht verpflichtendes Werk, opus supererogationis; da nicht jeder gehalten ist, seinen Glauben vor dem Verfolger zu bekennen. Es wird nur ein verpflichtendes Werk, wenn man vor dem Richter um seinen Glauben gefragt wird; dann muß man denselben bekennen. Deshalb wird diesem Werke doch immer noch der Glorienschein geschuldet; denn dieser entspricht nicht dem Umstande, daß das Werk nicht verpflichtet, sondern daß es etwas zur gewöhnlichen Vollendung hinzuthut.

II. Dem Martertum gebührt ein besonderer Lohn, insoweit es freiwillig ist. Je mehr also etwas dem natürlichen Willen widerstreitet, desto mehr wird gezeigt die Festigkeit des betreffenden in der Anhänglichkeit an Christum; und so wird dem, der es trotzdem erduldet, ein besonderer Lohn gebühren.

III. Es giebt Akte, welche in sich selbst, im Thätigsein, ein besonderes

Ergötzen oder etwas besonders Schwierige einschließen. So sündigt jener mehr, der den unzüchtigen Akt ausführt als der bloß innerlich zustimmt; denn im betreffenden Thätigsein selber wird der (verkehrte) Wille vermehrt. Ähnlich nun liegt im Akte selber des Martertums eine besondere Schwierigkeit, die nicht im bloßen Willen für Christum zu sterben sich findet. Es kann also jemand ein höheres Verdienst haben im Willen für Christum zu sterben, wenn darin mehr die Liebe waltet; wie jener, der wirklich für Christum stirbt. Aber jene Schwierigkeit, die im thatsächlichen Ertragen des Todes für Christum liegt, ist nicht in jenem anderen, der bloß den Willen dazu bereit hat. Dieser Schwierigkeit nun gerade als einer besonderen gebührt ein besonderer Lohn.

IV. Wie die Ergötzungen des Tastsinnes die größten sind unter allen inneren und äußeren; so stehen die Schmerzen, die den Tastsinn treffen, auch an erster Stelle. Wer also jene Schwierigkeit überwindet, die in solchen äußerlichen Schmerzen liegt, dem gebührt mehr der Glorienschein wie jenem, der die Schwierigkeit, welche innere Schmerzen bieten, überwindet. Wegen des Letzteren, der Geduld in inneren Schmerzen, wird jemand nur uneigentlich, infolge einer gewissen Ähnlichkeit, Martyrer genannt; und so spricht Hieronymus.

V. Die Trübsal der Buße wird nicht um des Todes willen angenommen, sondern wegen der Zügelung des Fleisches. Führt sie deshalb wirklich zum Tode, so ist Schuld darin. Doch wird nach einer gewissen Ähnlichkeit da von Martertum gesprochen. Die Buße ist ein längeres Martertum in diesem Sinne; aber nicht so voll von Kraft.

VI. Die dies thaten, vollbrachten es auf Antrieb des heiligen Geistes, so glaubt man; und deshalb feiert die Kirche ihr Fest. Sich zu töten ist sonst jedem unerlaubt.

VII. Empfängt jemand eine Todeswunde und überlebt dies noch; so gebührt ihm der Glorienschein des Martertums, wie z. B. die heilige Cäcilia noch drei Tage lebte. Hat er keine Todeswunde empfangen und stirbt trotzdem davon, so meinen einige, er verdiene keinen Glorienschein, wenn der Tod eintritt infolge seiner eigenen Nachlässigkeit und Sorglosigkeit. Jedoch führt ihn diese Sorglosigkeit nicht zum Tode außer unter Voraussetzung der empfangenen Wunde; und so stirbt er wegen der für Christum empfangenen Wunde und verdient die Marterkrone; es sei denn, die Nachlässigkeit sei so groß, daß sie mit Todsünde verbunden ist. Stirbt er aber trotz der empfangenen Todeswunde aus irgend einer Ursache nicht, oder hat er keine Todeswunden empfangen; sondern er stirbt im Gefängnisse nachher; — so gebührt ihm ebenfalls der Glorienschein; wie z. B. die Kirche den Papst Marcellus als einen Martyrer feiert, der im Gefängnisse starb. Wie oft also das wegen Christi empfangene Leid andauert bis zum Tode, ob daraus gerade der Tod folgt oder nicht, wird der betreffende ein Martyrer und verdient die entsprechende besondere Krone. Dauert aber es nicht an bis zum Tode, so wird einer deshalb nicht Martyrer genannt; wie z. B. Papst Sylvester nicht als Martyrer gefeiert wird, denn er hat sein Leben in Frieden geendet, obgleich er vorher für den Glauben gelitten hatte.

VIII. Wie die Mäßigkeit sich nicht mit dem Ergötzen an Geld und Ehren, sondern nur mit dem Ergötzen des Tastsinnes befaßt als dem vorzüglicheren; so befaßt sich die Stärke mit den Todesgefahren (3 Ethic. 6.). Also all jenem Leiden, welchem der Körper um Christi willen unterworfen wird und das da geeignet ist, den Tod zur Folge zu haben, wird die Marter-

krone geſchuldet. Verliert aber jemand Geld oder ſeinen Ruhm um Chriſti willen, ſo wird er nicht Martyrer. Zudem richtet ſich die geregelte Liebe zuerſt auf den eigenen Körper, ehe ſie ſich auf äußere Güter richtet; und der Schmerz über den Verluſt von Geld und Gut kann gar nicht verglichen werden mit dem Todesſchmerze und Ähnlichem.

IX. Eine für das Martertum hinreichende Urſache bildet nicht nur das Bekenntnis des Glaubens, ſondern jede eingegoſſene Tugend, die ja zum Zwecke hat die Liebe zu Chriſto. Denn durch jeden Tugendakt wird jemand Zeuge Chriſti, inſoweit die Werke, welche Chriſtus in uns vollbringt, Zeugniſſe von Chriſti Güte ſind. Einige Jungfrauen ſind getötet worden wegen der Keuſchheit, die ſie feſthalten wollten; wie z. B. die heilige Agnes und andere, deren Feſte die Kirche als Feſte von Martyrern feiert.

X. Die Glaubenswahrheit hat unmittelbar Gott zum Gegenſtande und zum Zwecke; ſo daß, wird deshalb die Todesſtrafe verhängt und vollführt, das Bekenntnis dieſer Wahrheit den Glorienſchein verdient nicht nur vom Zwecke, ſondern auch von der Materie des Aktes ſelber aus. Das Bekenntnis einer beliebigen anderen Wahrheit wäre Urſache zur Krone des Martertums nur vom Zwecke, nicht von der Materie aus; wie wenn jemand lieber für Chriſtum ſterben wollte, als durch irgend eine Lüge gegen Ihn ſündigen.

XI. Das ungeſchaffene Gut überragt jedes geſchöpfliche. Kein Zweck alſo, mag er dem Gemeinbeſten oder dem Privatvorteile dienen, vermag einen ſolchen Charakter von Güte dem Akte zu verleihen, wie der ungeſchaffene Zweck, inſoweit jemand um Gottes willen etwas thut. Stirbt jemand den Tod im gerechten Kriege für das Gemeinbeſte, aber ohne daß dieſes eine direkte Beziehung zu Chriſto hat, ſo verdient er keinen Glorienſchein. Verteidigt er dagegen das Vaterland gegen ſolche Feinde, die den Glauben Chriſti verderben wollen, und leidet er ſo den Tod; ſo iſt er Martyrer.

XII. Einige ſagen, durch göttliche Kraft ſei in den unſchuldigen Kindern, wie ja auch in Johannes dem Täufer, der Gebrauch der Vernunft über die Natur hinaus beſchleunigt worden; und danach wären ſie dann wahrhaft, ganz und gar Martyrer geweſen, auch mit ihrem eigenen Willen. Andere meinen, wie hier Bernardus dem Anſcheine nach, ſie ſeien nur thatſächlich für Chriſtum geſtorben und nicht dem Wollen nach. Und demgemäß ſind ſie wohl Martyrer, weil ſie um Chriſti willen getötet worden ſind, und haben demgemäß den Glorienſchein; aber ſie erreichen nicht den vollendeten Weſenscharakter des Martertums. Sie werden nämlich eine beſondere Freude haben, für Chriſtum geſtorben zu ſein.

Siebenter Artikel.

Den heiligen Lehrern gebührt der Glorienſchein.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Lehren oder Predigen iſt keinerlei Tugendakt, bedingt alſo keinen beſonderen Lohn.

II. Lehren oder Predigen kommt von menſchlichen Bemühen und Arbeiten; damit aber wird nicht ein ewiger Lohn verdient, wie im Ganzen durch keine natürlichen Kräfte.

III. Die Erhöhung in der Zukunft entſpricht der Erniedrigung in

dieſer Zeit. Lehren und Predigen aber bringt Ehren und Erhöhung; und „viele täuſcht der Teufel durch die Ehre eines öffentlichen Lehramtes“ (Gloſſe zu Matth. 4. Tunc diabolus).

Auf der anderen Seite erklärt zu Epheſ. 1. (Ut sciatis) die Gloſſe: „Über den gewöhnlichen Lohn hinaus werden die heiligen Lehrer einen beſonderen haben.“ Und zu Hohel. 8. (Vinea mea): „Er zeigt, was für einen beſonderen Lohn Er den heiligen Lehrern beſtimmt hat.“

b) Ich antworte: Wie durch die Jungfräulichkeit und das Martertum jemand einen höchſt vollendeten Sieg erkämpft gegen das Fleiſch und die Welt; ſo iſt es ein höchſt vollendeter Sieg über den Teufel, wenn man ihn nicht nur aus ſich, ſondern auch aus anderen herausjagt. Dies aber geſchieht durch Predigt und Lehre. Alſo gebührt da ein Glorienſchein als beſondere Belohnung. Und nicht iſt hier von Kirchenvorſtehern die Rede, die wohl das Amt haben, zu lehren und zu predigen, es aber thatſächlich nicht thun; ſondern denen gebührt dieſe Krone, die wirklich ſich im Lehren abmühen. Denn die Krone gebührt nicht einem Zuſtande, ſondern dem thatſächlichen Kämpfen, nach 2. Tim. 22, 5.

c) I. Predigen und Lehren ſind Akte der geiſtigen Barmherzigkeit.

II. Predigen und lehren zu können, kommt bisweilen vom Studium. Aber der thatſächliche Gebrauch dieſer Fähigkeit kommt vom freien Willen, der durch die von Gott eingegoſſene heilige Liebe vollendet wird; und ſo iſt der Akt verdienſtvoll.

III. Eine Erhöhung in dieſem Leben mindert nicht den Lohn im Jenſeits, außer wenn ſolche Erhöhung geſucht wird. Wer aber dieſelbe zum Nutzen der anderen gebraucht, erwirbt ſich dadurch Lohn. Allerdings iſt hier die Lehre des Heiles zu verſtehen; die den Teufel aus den Herzen treibt mit geiſtigen Waffen, wie es 2. Kor. 10. heißt: „Die Waffen unſeres Kriegsdienſtes ſind keine fleiſchlichen, ſondern geiſtige.“

Achter Artikel.

Chriſto gebührt kein ſolcher Glorienſchein.

a) Dem ſteht Folgendes entgegen:

I. Chriſtus war Jungfrau, Lehrer und Martyrer.

II. In Chriſto waren die allerhervorragendſten, beſonderſten Verdienſte.

III. Cyprian ſagt: „Die Jungfräulichkeit trägt das Bild Gottes“ (de habitu virginum). Alſo gebührt Chriſto, dem Bilde Gottes in Perſon, der Glorienſchein der Jungfräulichkeit.

Auf der anderen Seite iſt der Glorienſchein die Freude über die Gleichförmigkeit mit Chriſto. Niemand aber iſt ſich ſelber gleichförmig. Zudem iſt zum Lohne des Herrn, den Er vom erſten Beginne ſeines Lebens hatte, nichts hinzugefügt worden. Im erſten Beginne aber hatte Er noch nicht gekämpft; alſo paßte ſich da für Ihn kein Glorienſchein.

b) Ich antworte, einige meinen wohl, Chriſto käme im eigentlichen Sinne der Glorienſchein zu, weil Er gekämpft und geſiegt habe. Wer aber genau zuſieht, der findet, daß wohl die Glorie oder die Krone des Lebens Chriſto zukommt, nicht aber dies, was man Glorienſchein oder aureola nennt. Denn dieſer letztere ſchließt in ſich ein, daß etwas durch Anteilnahme und nicht in ureigenſter Fülle beſeſſen wird. Er kommt denen zu, die in

irgend einer Weise an dem durchaus vollkommensten Siege Anteil haben, der sich in aller Fülle in Christo findet. Durch den Sieg Christi also wird es den anderen möglich, als Sieger dazustehen. Deshalb heißt es bei Joh. 16, 33.: „Habet Vertrauen; ich habe die Welt überwunden;“ und Apok. 5.: „Es hat gesiegt der Löwe vom Stamme Juda.“ Also kommt es Christo zu, etwas zu haben, wovon alle Glorienscheine herrühren, wie es Apok. 3. heißt: „Wer da siegt, ich werde machen, daß er sitze auf meinem Throne, wie ich gesiegt habe und sitze auf dem Throne meines Vaters.“ Was Christus hat, steht voran allen Glorienscheinen.

c) I. Christus war in Wahrheit Jungfrau, Martyrer und Lehrer. Aber der diesen Vollkommenheiten entsprechende Lohn kommt gar nicht in Betracht im Vergleiche mit der Größe des wesentlichen Lohnes, so daß davon nicht der Charakter eines Glorienscheines hergenommen werden kann.

II. Bei uns bedingt der Glorienschein eine gewisse Anteilnahme an einer Vollkommenheit, die in einem anderen in aller Fülle ihren Sitz hat. In Christo aber ist alle Vollendung in höchster Fülle.

III. Die Jungfräulichkeit hat in gewisser Weise ihr Urbild in Gott. Jedoch ist sie da nicht gemäß demselben Wesenscharakter. Denn die Unvergänglichkeit Gottes ist eine wesentlich andere wie die in einer Jungfrau.

Neunter Artikel.

Den Engeln gebührt kein Glorienschein.

a) Dies wird aber behauptet. Denn:

I. „Im Fleische abgesehen vom Fleische leben ist ein engelgleiches Leben,“ sagt Hieronymus (de assumpt.). Also haben sie den Glorienschein der Jungfräulichkeit.

II. Erhabener ist die Unversehrtheit des Geistes, welche in den Engeln ist, die nie gesündigt haben, wie die Unversehrtheit des Fleisches. Also kommt den Engeln in höherem Grade der Glorienschein zu wie den Jungfrauen.

III. Der Lehre gebührt ein Glorienschein. Die Engel aber reinigen, erleuchten und vollenden uns, nach de eccl. hier. 6.

Auf der anderen Seite „wird nur gekrönt, wer rechtmäßig gekämpft hat.“ In den Engeln aber ist kein Kampf. Zudem wird der Glorienschein nur Thätigkeiten geschuldet, die vermittelst des Körpers sich vollziehen; einen solchen aber haben die Engel nicht.

b) Ich antworte, der Glorienschein entspreche einem durchaus hervorragenden Verdienste. Was aber bei den Menschen zur hervorragenden Vollendung des Verdienstes gehört, das ist entweder bei den Engeln mit der Natur gegeben oder gehört gemeinsam zu ihrem Zustande oder ist im wesentlichen Lohne inbegriffen. Also gebührt ihnen kein Glorienschein.

c) I. Die Jungfrauen haben kraft der Gnade, was die Engel kraft der Natur und somit ohne Verdienst haben; die letzteren können keine sinnlichen Ergötzungen haben.

II. Die Unversehrtheit des Geistes gehört bei den Engeln zum wesentlichen Lohne; denn es gehört notwendig zu ihrem Heile, daß sie keine Sünde begehen, weil nach der Sünde eine Wiedererhebung für sie es nicht giebt.

III. Daß sie uns lehren, gehört gemeinsam zum Zustande der Engel, insoweit diese Thätigkeit in ihrer Herrlichkeit eingeschlossen ist.

Zehnter Artikel.

Dem Körper gebührt kein Glorienschein.

a) Dagegen wird geltend gemacht:

I. Der wesentliche Lohn will mehr sagen wie der nebensächliche. Die „Gaben" (dotes) aber, die doch zum wesentlichen Lohne gehören, sind nicht nur in der Seele sondern auch im Leibe. Also ist dies ebenso mit dem Glorienschein der Fall.

II. Der Sünde, die vermittelst des Leibes vollbracht wird, gebührt Strafe in Leib und Seele. Da nun das Verdienst, dem der Glorienschein geschuldet ist, durch den Körper mitvollbracht wird, so gebührt da gleichermaßen Lohn in Leib und Seele.

III. Die Wunden im Körper der Martyrer werden glänzen. Denn, schreibt Augustin, „ich weiß nicht, wie unsere Liebe sich in dem Grade auf die seligen Martyrer richtet, daß wir in ihrem Körper auch die Male der Wunden sehen möchten, die sie in Christi Namen erduldet haben; und vielleicht werden wir dieselben sehen. Denn nicht häßlich werden sie sein, sondern eine gewisse Würde wird ihnen innewohnen und wie eine Schönheit der Tugend wird da im Körper und doch nicht vom Körper her uns entgegenstrahlen." Also wird der Glorienschein auch im Körper sein.

Auf der anderen Seite haben die heiligen im Paradiese bereits jetzt den Glorienschein, besitzen aber keine Körper. Und zudem kommt alles Verdienst von der Seele; also muß aller Lohn in der Seele sein.

b) Ich antworte, der Glorienschein sei im eigentlichen Sinne die Freude über jene Werke, denen er geschuldet wird; also ist er in der Seele an erster Stelle. Aber gleich dem wesentlichen Lohne wird aus dieser Freude in der Seele ein Glanz überstrahlen auf den Körper; und danach wird der Glorienschein im Körper ebenfalls sein, aber an zweiter, untergeordneter Stelle.

c) Damit beantwortet.

Elfter Artikel.

Es gibt drei Arten Glorienschein: in den Jungfrauen, Martyrern und Predigern.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Die Jungfräulichkeit gehört zur Mäßigkeit, das Martertum zur Stärke, das Predigen schließt Klugheit ein. Also muß ein vierter sein für die Gerechtigkeit als die vierte Kardinaltugend.

II. Nach der Glosse zu Exod. 25. bedeutet „die aurea" oder die Glorienkrone die Beobachtung der Gebote Gottes, welcher Matth. 19. das ewige Leben verheißen ist. Dieser aber wird als Glorienschein (aureola) hinzugefügt die Armut; denn, sagt der Heiland: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe Alles" ꝛc. Also gebührt der Armut ein Glorienschein.

III. Durch das Gelübde des Gehorsams unterwirft sich jemand ganz und gar Gott. Somit besteht darin die höchste Vollendung. Also.

IV. Viele Werke giebt es, die nicht geboten sind, die also eine specielle Freude im Himmel machen werden. Sonach giebt es noch viele Arten von Glorienschein außer den genannten.

V. Wie durch Predigen, so lehrt jemand durch Schreiben. Also.

b) Ich antworte, die Einteilung im Glorienscheine richte sich nach den bevorrechteten Siegen in den drei den Menschen angesagten Kämpfen. Im Kampfe gegen das Fleisch ist der Hauptsieg der über das geschlechtliche Ergötzen, also die Jungfräulichkeit; — im Kampfe gegen die Welt über den von ihr angedrohten Tod, über welchen hinaus „sie nichts mehr hat, was sie thun kann"; also das Martertum; — im Kampfe gegen den Teufel ist der bevorrechtete Sieg jener, durch welchen die Herrschaft des Teufels auch in den Herzen der anderen gebrochen wird. Danach also besteht der Glorienschein der Jungfräulichkeit, jener des Martertums und jener des Predigtamts.

Andere unterscheiden diese drei Arten gemäß den Kräften der Seele. Danach ist es die hauptsächlichste Thätigkeit des vernünftigen Teiles, die Wahrheit des Glaubens in andere zu übertragen; die hauptsächlichste Thätigkeit der Abwehrkraft, den Tod für Christum mit Festigkeit zu ertragen; die der Begehrkraft, von fleischlichem Ergötzen sich ganz zu enthalten; — und sei also demgemäß dem Lehramte, dem Martertum und der Jungfräulichkeit der Heiligenschein geschuldet.

Wieder andere unterscheiden gemäß der Gleichförmigkeit mit Christo, welcher der Mittler war zwischen Gott und der Welt. Denn Christus übte das Lehramt aus, indem Er die Wahrheit des Vaters den Menschen verkündete; Er war Martyrer, indem Er von seiten der Welt Verfolgungen erlitt; Er war Jungfrau, indem Er jungfräuliche Reinheit in Sich bewahrte.

c) I. Im Akte der Gerechtigkeit findet sich kein Kampf vorausgesetzt oder eingeschlossen, wie in den Akten der anderen Tugenden. Lehren aber ist kein Akt der Klugheit; sondern vielmehr der heiligen Liebe oder Barmherzigkeit, insoweit durch einen diesen Tugenden entsprechenden Zustand der lehrende hingeneigt wird zur Ausübung seines Amtes; — oder es kann der Weisheit zugeschrieben werden als der leitenden Richtschnur.

Oder man kann sagen, die Gerechtigkeit durchdringe alle Tugenden und somit gebühre ihr kein besonderer Glorienschein.

II. Die Armut ist wohl ein Werk der Vollkommenheit; aber sie steht nicht an der Spitze in einem geistigen Kampfe. Denn die Liebe zu zeitlichen Gütern streitet minder gegen das Heil unserer Seele wie die Fleischeslust oder die den Tod drohende Verfolgung, die sich auf den eigenen Leib richtet. Nicht also ein Glorienschein wird der Armut geschuldet; wohl aber auf Grund der mit ihr verbundenen Erniedrigung die Richtergewalt. Die Glosse nimmt den Glorienschein im weiteren Sinne für jeden Lohn.

III. u. IV. Damit beantwortet.

V. Schriften verfassen ist eine gewisse Weise, zu lehren; also gebührt da der Glorienschein.

Zwölfter Artikel.

Die verschiedene Würde in dem einen Glorienschein mit Rücksicht auf den anderen.

a) Der Glorienschein für die Jungfräulichkeit ist der würdevollste. **Denn:**

I. Apok. 14. heißt es von den Jungfrauen: „Sie folgen dem Lamme, wohin auch immer es geht . . und keiner der anderen heiligen konnte das neue Lied singen, welches die Jungfrauen sangen.“ Also stehen sie über den anderen heiligen.

II. Cyprian nennt (de virginibus) die Jungfrauen „den edleren Teil der Herde Christi“.

Auf der anderen Seite sagt Aymo von den Martyrern zu Apok. 14.: „Nicht alle Jungfrauen werden den verehelichten vorangehen; sondern jene vielmehr im besonderen, welche zugleich mit der behüteten Jungfräulichkeit die Qual des Martertums ertragen haben, werden vorangehen den verehelichten Martyrern.“ Das Martertum also giebt den hervorragenden Platz.

Dem Lehramte gebührt der Vorrang. Denn die streitende Kirche zeigt uns wie im Bilde die triumphierende. In der streitenden Kirche aber werden im höchsten Grade die lehrenden geehrt, nach 1. Tim. 5.: „Die Priester, die da vorstehen, sollen doppelter Ehre wert erachtet werden; zumal jene, die sich abmühen im Worte und im Lehren.“

b) Ich antworte, a) von seiten des Kampfes selber her rage hervor der Glorienschein der Martyrer an sich betrachtet und mit Rücksicht auf die Heftigkeit der Verfolgung, die den Körper bis zum Äußersten quält; der Glorienschein der Jungfrauen aber rage hervor, weil der Kampf gefahrvoller ist und länger andauernder und mehr in der Nähe. b) Von seiten des Gegenstandes her, um welchen der Kampf stattfindet, ragt der den lehrenden gebührende Glorienschein hervor. Denn es handelt sich um geistig Vernünftiges; während die anderen beiden Arten von Kampf Leidenschaften im sinnlichen Teile zum Gegenstande haben.

Jener Vorrang nun, der vom Kampfe selber hergenommen wird, ist mehr wesentlich für den Glorienschein; denn seinem eigentlichsten Wesenscharakter gemäß berücksichtigt der Glorienschein Kampf und Sieg. Die Schwierigkeit aber, die im Kampfe selber enthalten ist, wiegt mehr wie die Schwierigkeit, die wir infolge unseres fleischlichen Zustandes hinzubringen und die uns deshalb näher steht. Deshalb steht, schlechthin gesprochen, der Glorienschein der Martyrer am höchsten. Und so sagt die Glosse zu Matth. 5.: „In der achten Seligkeit, welche die Martyrer angeht, werden alle anderen Seligkeiten vollendet.“ Demnach stellt auch die Kirche in der Aufzählung der heiligen die Martyrer den Lehrern und Jungfrauen voran. Unter einem gewissen Gesichtspunkte aber kann jeder Glorienschein einen eigenen Vorrang beanspruchen.

c) Damit beantwortet.

Dreizehnter Artikel.

Der Glorienſchein im einen kann vollendeter ſein wie der im anderen.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Der Glorienſchein gebührt ſolchen Werken, die an der Spitze oder am Abſchluſſe der Vollendung ſtehen; alſo iſt da kein Mehr und Minder.

II. Die Jungfräulichkeit zumal iſt ihrer Natur nach als Mangel der geſchlechtlichen Fruchtbarkeit in allen ein und dieſelbe. Alſo iſt da ſtets der nämliche Glorienſchein.

Auf der anderen Seite tritt der Glorienſchein zur Glorie hinzu. Dieſe aber iſt in dem einen größer wie im anderen.

b) Ich antworte, der Lohn hänge vom Grade des Verdienſtes ab. Der Grad der Verdienſte aber, welchem der Glorienſchein entſpricht, kann verſchieden ſein: a) entweder von ſeiten der Wurzel, inſofern jemand aus größerer Liebe predigt oder Qualen ausſteht oder gegen die Begierlichkeit ſtreitet; und danach wird die Glorie ſelber, der weſentliche Lohn, direkt größer und erſt infolge deſſen auch der Glorienſchein; — oder b) von ſeiten der Größe des Verdienſtes auf Grund der „Art“ des Aktes, je nachdem z. B. das Martertum ſchmerzvoller oder umfangreicher iſt. Dies Letztere beeinflußt direkt den Grad des Glorienſcheines, ſo daß im einen der Glorienſchein größer ſein kann und die Glorie, d. h. das Verdienſt, kleiner mit Rückſicht auf den anderen.

c) I. Der Gattung nach ſind dieſe Werke an der Spitze der Vollkommenheit, wie das Feuer der durchdringendſte Körper iſt. Danach kann der Grad des Glorienſcheines im einzelnen größer oder geringer ſein.

II. Die Jungfräulichkeit kann im einen größer ſein wie im anderen, weil ſich der eine mehr vom Gegenteile, von den Gelegenheiten zu ſinnlichen Ergötzungen, fernhält; wie der eine mehr blind iſt als der andere, weil er mehr vom Sehen fern ſteht.

Siebenundneunzigstes Kapitel.

Über die Strafe der verdammten und zuerst über das Feuer der Hölle.

Da ist zu betrachten: 1. Das Feuer, welches die Körper quält; 2. die Pein des Willens und der Vernunft; 3. die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. Also zuerst über das Feuer in der Hölle.

Erster Artikel.

Nicht das Feuer allein in der Hölle wird die Strafe der verdammten sein.

a) Das Feuer allein peinigt die verdammten. Denn:

I. Matth. 25. wird nur das Feuer erwähnt: „Gehet von mir, verfluchte, ins ewige Feuer."

II. Der läßlichen Sünde gebührt das Feuer im Reinigungsorte, der Todsünde das Feuer in der Hölle. Die armen Seelen aber werden nur durch Feuer gestraft, nach 1. Kor. 3.: „Das Werk eines jeden, wie beschaffen es sei, wird das Feuer erproben." Also nur Feuer ist auch die Strafe in der Hölle.

III. Die Mannigfaltigkeit in den Strafen gewährt Erleichterung, wenn z. B. jemand von der Hitze zur Kälte übergeht. In der Hölle aber ist keine Erleichterung.

Auf der anderen Seite heißt es Ps. 10.: „Feuer und Schwefel und der Geist der Stürme ist der Anteil ihres Kelches;" und Job 24.: „Von allzu großer Hitze soll er übergehen zu Schneewasser."

b) Ich antworte; nach Basilius (de fut. judicio 14.; hom. 1. in ps. 28.) werde von den Elementen alles Reine und Edle zur Herrlichkeit der seligen beitragen; alles Übelriechende und Schmutzige in die Hölle geworfen werden zur Strafe der verdammten. Und so wird den heiligen aus allen Kreaturen Trost, den verdammten Elend erwachsen, nach Sap. 5.: „Der Erdkreis wird kämpfen gegen die Thoren." Dies kommt auch der göttlichen Gerechtigkeit zu, daß wer sich von dem einen einigen Allgute entfernt, um in den Kreaturen, die zahlreich und mannigfach sind, seinen letzten Endzweck zu suchen, nun auch mit vielerlei bestraft werde.

c) I. Weil das Feuer überaus stark quält, wird mit dem Namen „Feuer" alle heftige Qual ausgedrückt.

II. Das Feuer hat so recht eigentlich die Kraft, um zu reinigen; deshalb ist allein das Feuer im Reinigungsorte. Das Feuer aber in der Hölle reinigt nicht. Also ist da kein Vergleich.

III. Die verdammten werden ohne Erleichterung von der heftigsten Hitze zur heftigsten Kälte übergehen; denn das, was sie von außen, von den Elementen her, leiden, wird nicht den Körper in seiner stofflichen, natür-

lichen Verfassung ändern, so daß etwa das entgegengesetzte Leiden den Körper wieder zu einem gewissen Gleichmaße zurückführte, wie das jetzt eintrifft. Vielmehr werden die Elemente geistig einwirken, insoweit das sinnlich Wahrnehmbare einwirkt und dadurch thatsächlich empfunden wird. Nicht nach dem stofflichen Sein des Organs werden sie ihre Form einprägen, denn nach dieser Seite ist auch der Körper der verdammten leidensunfähig; sondern gemäß dem geistigen Sein.

Zweiter Artikel.

Der Wurm der verdammten ist kein körperlicher.

a) Dies scheint trotzdem. Denn:

I. Das Fleisch wird gequält werden durch den Wurm, nach Judith. 16.: „Ihrem Fleische wird Er Feuer und Würmer geben," und Ekli. 7.: „Die Vergeltung am Fleische des gottlosen sind Feuer und Würmer." Also ist da von keinem geistigen Wurme die Rede.

II. „Beides, der Wurm und das Feuer, wird eine Strafe des Fleisches sein," sagt Augustin (21. de civ. Dei 22.).

Auf der anderen Seite erklärt Augustin (20. de civ. Dei 22.): „Unter den Strafen der verdammten wird das unauslöschliche Feuer und der überaus lebendig thätige Wurm von den einen so von den anderen anders erklärt. Die einen beziehen Beides auf den Leib, die anderen Beides auf die Seele; andere beziehen das Feuer im eigentlichen Sinne auf den Leib und den Wurm betrachten sie als eine figürliche Ausdrucksweise. Dieses Letztere ist glaublicher."

b) Ich antworte, nach dem letzten Gerichte werde kein Tier und kein zusammengesetzter Körper übrig bleiben außer dem Leibe des Menschen; denn kein solcher Körper hat Beziehung zur Unvergänglichkeit, Entstehen aber und Vergehen wird nach der Auferstehung nicht mehr sein. Der Wurm da also in der Hölle ist kein Tier, sondern ist der Gewissensbiß; und dieser wird so genannt, weil er aus der Fäulnis der Sünde stammt und die Seele in gleicher Weise peinigt wie der körperliche, aus der Fäulnis entstehende, Wurm das Fleisch peinigt: nämlich durch Stechen.

c) I. Die Seelen selber der verdammten werden als ihr Fleisch bezeichnet; weil sie dem Fleische unterthan waren. Oder es wird durch den geistig verstandenen Wurm auch das Fleisch gequält werden; insofern das Leiden der Seele überfließt auf den Leib, sowohl jetzt wie dann.

II. Augustin will nicht schlechthin den Wurm als etwas Körperliches hinstellen; sondern spricht vergleichsweise. Besser nämlich würde man Beides, Feuer und Wurm, als körperlich und materiell hinstellen, als daß man Beides als im geistigen Sinne zu denken nehme. Denn so würden die verdammten keinerlei Strafe in ihrem Körper leiden. Dieser Sinn geht aus dem Wortlaute hervor.

Dritter Artikel.

Das Heulen und Weinen der verdammten.

a) Dasselbe wird körperlich sein. Denn:

I. Zu Luk. 13. bemerkt die Gloſſe: „Durch dieſes Heulen und Weinen wird die Wahrhaftigkeit der Leiber in der Hölle erwieſen."

II. Die Trauer der Strafe entſpricht der Ergötzung in der Schuld, nach Apok. 18.: „So viel er ſich gerühmt hat und in Freuden war, ſo viel gebet ihm Qual und Trauer." Die Sünder aber hatten äußerliches und innerliches Ergötzen.

Auf der anderen Seite vollzieht ſich das Weinen vermittelſt einer gewiſſen Auflöſung. Es können aber nicht beſtändig Thränen aus den verdammten fließen, weil dieſe beſtändige Auflöſung durch keine Speiſe erſetzt wird und alles Endliche nach und nach zu Ende geht, wenn von ihm beſtändig etwas abgezogen wird. Alſo ſind keine körperlichen Thränen bei den verdammten.

b) Ich antworte: Thränen, inſoweit damit eine körperliche Auflöſung verbunden iſt, können nicht in den verdammten ſein; denn dies würde bedingen, daß ein Entſtehen und Vergehen nach dem letzten Gerichte wäre, da jenes durch die Thränen verdorbene Naß durch Entſtehen von neuem erſetzt werden müßte. Jedoch wird im Weinen und Heulen eine gewiſſe Erſchütterung und Verwirrung des Hauptes und der Augen gefunden; und mit Bezug darauf wird Weinen und Heulen bei den verdammten ſein. Denn nicht nur von außen her, ſondern auch vom Innern her werden ſie gequält werden, inſofern auf die Leiber Einfluß ausübt, einen guten oder ſchlechten, die Leidenſchaft der Seele. Und ſomit zeigt das Weinen und Heulen die Wahrhaftigkeit des menſchlichen Fleiſches nach der Auferſtehung an und entſpricht dem Ergötzen der Schuld, die in Leib und Seele ſich ergoß.

c) Damit beantwortet.

Vierter Artikel.

Die Finſterniſſe der verdammten.

a) Dieſelben ſind nicht körperlich aufzufaſſen. Denn:

I. Zu Job 10. (sempiternus horror) erklärt Gregor (9. moral. 39.): „Obgleich jenes Feuer nicht zum Troſte leuchtet, ſo wird es doch leuchten damit es quäle. Es werden nämlich die verworfenen ſehen, wie viele ſie mit ſich in die Hölle gezogen haben; dies wird jenes Feuer zeigen." Alſo beſteht da keine körperliche Finſternis.

II. Die verworfenen ſehen ihre Strafe; denn das gereicht ihnen zur Qual. Dies geſchieht aber nicht ohne Licht.

III. Die verdammten haben nach der Auferſtehung ihr Sehvermögen. Dieſes aber wäre zwecklos, wenn ſie nichts ſehen könnten.

Auf der anderen Seite erklärt Gregor (9. moral. 38.) zu Matth. 22, 14.: „Jedenfalls würde der Herr von äußeren Finſterniſſen nicht ſprechen, wenn jenes Feuer Licht hätte." Und Baſilius zu Pſ. 28. (inter-

cidentis flammam ignis): „Durch die Kraft Gottes wird die leuchtende Helle des Feuers getrennt werden von deſſen Brennkraft; jene wird den heiligen zur Freude gereichen, dieſe den verdammten Qual bereiten. Alſo wird in der Hölle Finſternis ſein (vgl. Kap. 86).

b) Ich antworte; die Einrichtung der Hölle werde ſo beſchaffen ſein, daß ſie dem Elende der verdammten zukömmlich ſein wird. Nun iſt zwar das Sehen an und für ſich etwas Ergötzliches, „denn wir erkennen damit eine Menge Dinge“ (Metaph. in princ.). Jedoch auf Grund von etwas Äußerlichem kann das Sehen Qual bereiten, inſoweit wir nämlich Schädliches und dem Willen Widerſtreitendes ſehen. Alſo muß es in der Hölle ſo eingerichtet ſein, daß nichts klar geſchaut wird, ſondern daß man wie im Trüben, im Schatten gewiſſermaßen, ſchaue das, was Schmerz macht. Somit iſt da ſchlechthin Dunkel; jedoch beſteht nach Gottes Willen immerhin ſo viel Licht als hinreicht, um das zu ſehen, was quält. Und dahin zielt die natürliche Lage des Ortes; inſofern in der Mitte der Erde, wo man die Hölle hinverlegt, das Feuer nur einen trüben, wirren und mit Rauch vermiſchten Schein geben kann.

Andere bezeichnen als Urſache der Finſterniſſe das maſſenhafte Aufeinanderliegen der verdammten, welche durch ihre große Zahl die Hölle ſo füllen werden, daß keine Luft übrig bleiben wird, um Licht durchſcheinen zu laſſen. Nur alſo die Augen der verdammten werden Sitz von Licht und Finſternis ſein; jedoch verdunkelt.

c) Damit beantwortet.

Fünfter Artikel.

Das hölliſche Feuer wird ein körperliches ſein.

a) Das ſcheint nicht. Denn:

I. Damascenus (4. de orth. fide fine) ſagt: „Es wird der Teufel und ſeine Engel und ſein Menſch, nämlich der Antichriſt, mit den gottloſen und Sündern in das ewige Feuer geſtoßen werden; welches nicht ſtofflich ſein wird wie das unſrige; wie es aber ſein wird, das weiß Gott.“

II. Auguſtin ſchreibt (12. sup. Gen. ad litt. 32.): „Im geiſtigen Sinne iſt der Ort zu verſtehen, nicht im körperlichen, wohin die Seelen der verdammten (nach dem Tode) werden geſtoßen werden.“ Sie kommen aber in das hölliſche Feuer.

III. Das ſtoffliche oder körperliche Feuer hier plagt ebenſo, ganz gleichermaßen, den gerechten wie den ungerechten. Jenes Feuer aber wird gemäß dem Maße der Schuld quälen; nach Gregor (4. dial. 63.): „Eines iſt das hölliſche Feuer, aber nicht in ein und derſelben Weiſe wird es alle Sünder quälen; ſondern den einen mehr den anderen weniger, je nach dem Maße der Schuld.“

Auf der anderen Seite ſagt Gregor (4. dial. 29.): „Unzweifelhaft iſt das hölliſche Feuer ein körperliches, da es Körper quält.“ Zudem würde nicht „der ganze Erdkreis ſtreiten gegen die gottloſen“ (Sap. 5, 21.), wenn keine körperliche Strafe da wäre.

b) Ich antworte; manche Philoſophen wie Avicenna, die an die Auferſtehung des Fleiſches nicht glaubten, waren der Anſicht, nur für die Seele beſtehe eine Strafe nach dem Tode. Da es ihnen nun als nicht zuläſſig

erschien, daß eine unkörperliche Seele mit körperlichem Feuer gepeinigt werde, wollten sie, daß, wie man die körperlichen Freuden, z. B. Lachen, Essen u. dgl. im figürlichen Sinne bei den guten versteht, so auch alle körperliche Qual, von der man spreche, figürlich aufgefaßt werden müsse; z. B. daß sie im Feuer brennen oder Übelriechendes wahrnehmen u. s. w. Weil rein geistige Freude und Trauer nämlich der großen Menge unbekannt sei, deshalb bedient man sich dieser bildlichen Redeweise, um zum Himmel anzulocken und von der Hölle abzuschrecken. Doch dies genügt nicht. Denn die Strafe der verdammten muß nicht der Abkehr allein von Gott entsprechen, wie solche in der Schuld vorliegt; sondern auch der Zuwendung zu vergänglichen, körperlichen Gütern. Es darf nicht nur eine Strafe des Verlustes bestehen, sondern eine Strafe der positiven Pein muß ebenso sich finden.

Das fühlte auch Avicenna (tract. 9. Metaph. c. 7.) und fügte deshalb hinzu, das Körperliche würde wohl die verdammten ebenfalls peinigen, jedoch in der Weise von Phantasiegebilden; wie wir im Schlafe z. B. oft infolge von Einbildungsgestalten Schrecken und Ähnliches leiden. Und diese Art und Weise körperlicher Strafe scheint auch Augustin (12. sup. Gen. ad litt. 32.) anzunehmen. Dem steht jedoch offenbar entgegen, daß die Einbildungskraft notwendig sich eines stofflichen Organs bedient; dieses aber in der getrennten Seele nicht sein wird. Um diesen Einwurf zu vermeiden, stellte Avicenna auf, daß anstatt solch irdisch stofflichen Organs die vom Leibe getrennte Seele sich eines Teiles der himmlischen Substanz, wie sie in den Sternen ist, bedienen werde, insoweit die menschliche Seele ähnlich ist in ihrer Geistigkeit den die Himmelskörper bewegenden Kräften, also den geistigen Substanzen, und so folgt Avicenna gewissermaßen darin der Ansicht der alten Philosophen, wonach die Seelen zu den ihnen entsprechenden Sternen werden zurückkehren. Dies aber nun ist ganz und gar absurd. Denn jede Kunstfertigkeit hat ihre ganz bestimmten Werkzeuge; und ähnlich bedient sich die Seele mit ihren Vermögen zu ihrer Thätigkeit ganz bestimmter Organe. Sind diese nicht da, so kann sie nicht dementsprechend thätig sein. Sie kann nicht von einem Körper in einen anderen übergehen, wie Pythagoras meinte. (Bezüglich Augustins s. ad II.)

Mag nun aber vom Feuer, das die getrennte Seele peinigt, gelten was wolle; nach der Auferstehung kann der Leib der verdammten unter keiner anderen Strafe leiden als unter einer körperlichen. Deshalb beweist Gregor (l. c.) daraus selbst daß die verdammten nach der Auferstehung in die Hölle gestoßen werden, das Feuer der Hölle sei körperlich. Augustin giebt ebenso (21. de civ. Dei 10.) ausdrücklich zu, dieses Feuer sei ein körperliches. Wie nun die verdammten unter diesem Feuer leiden, ist Kap. 70, Art. 3. gesagt worden.

c) 1. Das höllische Feuer ist nicht so beschaffen wie das unsere; es hat Eigenschaften, die letzteres nicht hat. Damascenus leugnet nicht, daß es körperlich sei.

Zudem peinigt dieses Feuer in der Hölle nicht, indem es die Körper ändert, sie z. B. warm macht, nachdem sie kalt gewesen sind; sondern indem es geistig zur Strafe einwirkt, nämlich die schmerzliche Empfindung verursacht. Also die Substanz dieses Feuers ist eine körperliche; aber die Wirkung ist keine Änderung im stofflichen Zustande des Körpers und noch weit weniger der Seele.

II. Die Seele für sich existiert nicht an diesem Orte nach Weise der

Körper, sondern nach Weise der reinen Geister; wie die Engel an einem Orte sind.

Oder Augustin spricht da, wie oft in diesem Werke, untersuchend; nicht entscheidend.

III. Jenes Feuer wird ein gefügiges Werkzeug sein in der Hand der göttlichen Strafgerechtigkeit; und somit nicht nur in eigener Kraft sondern zumal in der hauptleitenden Kraft Gottes wirken. So kann auch der Schmied das Feuer in seiner Schmiede für die verschiedenen Werke regeln wie er will.

Sechster Artikel.

Die Gattung des Feuers in der Hölle ist die nämliche wie die auf Erden.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Natur unseres Feuers kennen alle. „Vom höllischen Feuer aber", schreibt Augustin (20. de civ. Dei 16.), „weiß niemand, wie beschaffen es ist; es müßte denn der heilige Geist es jemandem geoffenbart haben."

II. Zu Job 20. schreibt Gregor (15. moral. 17.): „Damit das Feuer hier auf Erden ein körperliches sei, bedarf dasselbe körperlicher Nahrung; es kann nur bestehen, wenn man es entzündet; nur fortdauern, wenn man es nährt. Dagegen ist das Feuer in der Hölle wohl ein körperliches und brennt die Körper der verdammten, es wird aber nicht durch menschliches Bemühen entzündet und nicht mit körperlicher Nahrung genährt. Einmal geschaffen, ist es unauslöschlich; einer neuen Entzündung bedarf es nicht und der Glut ermangelt es nicht." Also ist das höllische Feuer nicht der gleichen Gattung wie das unsrige.

III. „Ewig" und „vergänglich" gehören nicht dem nämlichen Gattungscharakter an und nicht einmal der nämlichen „Art". Also.

IV. Unser Feuer leuchtet seiner Natur nach. Das in der Hölle nicht, nach Job 18.: „Wird das Licht des gottlosen nicht erlöschen?"

b) Ich antworte; das Feuer hat andere Körper deshalb zu seiner Materie, weil es unter den übrigen Elementen die höchste Kraft im Wirken hat (4. meteor.). Sonach wird das Feuer entweder in der eigenen Materie gefunden, d. h. in der ihm eigenen Sphäre, oder in fremder, wie in der Kohle und in der Luft als irdisches Feuer oder als Flamme. Wie auch immer nun das Feuer gefunden wird, es ist der Gattung nach das nämliche, soweit es auf die Natur des Feuers ankommt; freilich kann eine Verschiedenheit in der Gattnng jener Körper eintreten, welche für das Feuer die Materie bilden. Und nach dieser Seite hin ist die Flamme, deren Materie die Luft ist, der Gattung nach unterschieden von der Kohle; und ebenso das brennende Holz vom feurigen Eisen; — hier kommt es nicht darauf an, ob, wie beim Schwefel, das Brennen von einem inneren Princip ausgeht oder wie beim Eisen von einem äußerlichen. Soweit es also auf die Natur des Feuers an sich ankommt, ist das Feuer in der Hölle der gleichen Natur wie das unsrige. Ob aber da das Feuer in der eigenen Materie ist oder in einer fremden wie hier, ist uns unbekannt. Also kann es von unserem Feuer sich ganz wohl unterscheiden der Gattung in der Materie nach. Jedenfalls hat

es einige Eigenschaften, welche das unsrige nicht hat; wie daß es keiner Entzündung bedarf und keiner Nahrung. Diese Eigenheiten aber zeigen keinen Unterschied, soweit es die Natur des Feuers an sich betrifft.

c) I. Augustin spricht von dem, was die Stelle der Materie vertritt.

II. Unser Feuer bedarf der Entzündung und der Nahrung, weil es, wie durch Gewalt, in einer fremden Materie sich findet. Jenes Feuer aber bedarf keiner Nahrung; denn es ist entweder in der eigenen Materie, wo es von selbst brennt, oder in einer fremden, wo es von einem innerlichen Princip ausgeht wie von Natur und nicht zwangsweise. Gott also, der diese Natur geschaffen, entzündet und nährt es. Dies drückt Isaias (30, 33.) mit den Worten aus: „Das Wehen des Herrn, wie ein Strom Schwefel; es entzündet."

III. Wie die Körper der verdammten der nämlichen Natur sein werden wie auf Erden, obgleich unvergänglich; so wird es auch mit dem Feuer sein, welches die Körper strafen wird.

IV. Das Feuer, in seiner eigenen Materie befindlich, leuchtet nicht; es leuchtet also nicht in seiner eigenen Sphäre, nach den Philosophen. Auch in dichtem irdischen Stoffe wie im Schwefel leuchtet es nicht; und ebenso wird seine Helle oft durch dichten Rauch verhüllt. Deshalb also, weil kein Licht im Feuer der Hölle ist, braucht dasselbe nicht der Gattung nach verschieden zu sein von unserem Feuer.

Siebenter Artikel.

Der Ort des höllischen Feuers.

a) Es ist nicht unter der Erde. Denn:

I. Bei Job (8, 18.) heißt es vom verdammten: „Und vom Erdkreise wird Er ihn hinwegtragen." Also ist jenes Feuer außerhalb des Erdkreises.

II. Unter der Erde kann nur zwangsweise das Feuer sein, nicht der Natur nach, die beim Feuer nach oben strebt. Was aber gewaltsam ist, dauert nicht. Also wäre dieses Feuer nicht ewig.

III. Alle verdammten werden im Feuer gequält werden. Da nun deren Zahl überaus groß sein wird, denn „der Thoren Zahl ist grenzenlos" (Ekkle. 1.); so müßte ein überaus großer Ort unter der Erde sein, um sie aufzunehmen. Das aber scheint nicht, da ja die Teile der Erde von Natur zur Mitte sich hinbewegen. Also ist jenes Feuer nicht unter der Erde.

IV. „Durch was jemand sündigt, durch das wird er gequält" (Sap. 11.). Die bösen aber haben auf der Erde gesündigt. Also werden sie auf der Erde gestraft werden.

Auf der anderen Seite heißt es Isai. 14.: „Die Hölle unten ist erschüttert worden, als sie ihm entgegen ging." Und Gregor bemerkt (4. dial. 42.): „Was dem entgegenstehen soll, daß die Hölle unter der Erde sei, das sehe ich nicht." Zu Jonas 2.: „Du hast mich in das Herz des Meeres geworfen," bemerkt ferner die Glosse: „d. h. in die Hölle;" — und dafür steht im Evangelium (Matth. 12, 40.): „im Herzen der Erde." Denn wie das Herz in der Mitte des sinnbegabten Wesens ist, so soll die Hölle in der Mitte der Erde sein.

b) Ich antworte; Augustin erkläre (15. de civ. Dei 16.): „In welchem

Teile der Erde die Hölle ist, das, meine ich, weiß niemand; außer jener, dem etwa der heilige Geist es geoffenbart."

Und Gregor (4. dial. 42.): „Darüber etwas bestimmt zu erklären, halte ich für verwegen und wage es nicht. Einige meinen, die Hölle sei auf einem Teile der Erde; andere, sie sei unter der Erde." Letztere Meinung hält er für die wahrscheinlichere: 1. Auf Grund des Namens: „Wenn wir Hölle oder Unterwelt das nennen, was unten liegt, so ist das, was die Erde im Verhältnisse zum Himmel ist, die Hölle im Verhältnisse zur Erde;" — 2. wegen der Stelle Apok. 5, 3.: „Niemand konnte weder im Himmel noch auf Erden noch unter der Erde das Buch öffnen;" nämlich kein Engel, kein Mensch und keiner in der Hölle. Augustin berührt (12. sup. Gen. ad litt. 34.) ebenfalls zwei Gründe, nach denen die Hölle unter der Erde sei: 1. „Weil die Seelen der verstorbenen wegen ihrer Liebe zum Fleische gesündigt haben, deshalb wird ihnen dargeboten, was dem abgestorbenen Fleische dargeboten wird, daß sie nämlich unter die Erde versenkt werden;" — 2. „Was die Schwere im Körper ist, das ist die Trauer in der Seele; wie also die Höhe der Platz für die Freude ist, so die Tiefe der für die Trübsal." Was Augustin etwa gegen diese Meinung gesagt (l. c. c. 33.), das hat er 2. Rhet. 29. zurückgezogen, wo er schreibt: „Es scheint mir, ich hätte besser sagen müssen, die Hölle sei unter der Erde als einen Grund dafür angeben, warum man sagt oder meint, sie sei unter der Erde."

Manche Philosophen aber waren der Ansicht, die Hölle sei unter dem Erdkreise, jedoch auf dessen Oberfläche, auf der uns entgegengesetzten Seite. Dies scheint auch Isidor gemeint zu haben (Glosse zu Isai. 59. non erit tibi amplius), wenn er sagt: „Die Sonne und der Mond werden stehen bleiben da, wo sie geschaffen worden; damit nicht die gottlosen in ihrer Qual an deren Licht sich freuen" (Kap. 91, Art. 2). Pythagoras war der Ansicht, die Hölle sei in der Sphäre des Feuers, und diese nahm er als in der Mitte der Erde befindlich an; er nannte diese Gegend den Kerker des Jupiter (Arist. II. de coelo et mundo). Der Schrift aber entspricht es mehr, daß man die Hölle unter die Erde verlegt.

c) I. Job sagt damit, der gottlose werde „von dieser Welt verschwinden, in welcher er falschen Ruhm gesucht" (Gregor. 14. moral. 11.).

II. Das Feuer bleibt da auf Grund der von der göttlichen Gerechtigkeit vorgezeichneten Ordnung, nicht infolge seiner Natur; und wird überaus viel Wärme haben, weil nichts davon ausstrahlen wird.

III. Die Hölle wird immer kraft göttlicher Kraft so weit sein, um alle Körper der verdammten zu fassen; da sie nach Prov. 30. unter die drei „unersättlichen" Dinge gehört.

IV. Dieses Wort bewahrheitet sich in den vorzüglicheren, maßgebenden Werkzeugen für die menschliche Thätigkeit. Seele und Leib nämlich werden Strafe leiden. Denn bezüglich des Ortes ist ein anderer Ort angemessen den Erdenpilgern und ein anderer den verdammten. Zudem „ist jeder ungeordnete Geist sich selber Strafe," sagt Augustin (I. Conf. 12.).

Achtundneunzigstes Kapitel.

Über den Willen und die Vernunft der verdammten

Erster Artikel.

Aller Wille der verdammten ist schlecht.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. „Die Dämonen begehren Gutes, und zwar sehr Gutes, nämlich zu sein, zu leben und zu verstehen“ (4. de div. nom.). Also gilt dies jedenfalls auch von den verdammten.

II. „Das Übel ist ganz und gar etwas Unfreiwilliges“ (l. c.). Wollen also die verdammten etwas, so wollen sie entweder etwas Gutes oder was als ein Gut erscheint. Der Wille aber, der an und für sich auf ein Gut gerichtet ist, der ist gut. Also können sie einen guten Willen haben.

III. Manche verdammte sind mit Tugendzuständen in das Jenseits gegangen; wie einzelne Heiden politische Tugenden wenigstens hatten. Also ist da ein lobenswertes Wollen.

Auf der anderen Seite kann der im Bösen befestigte Wille nur Böses wollen; die verdammten aber sind wie die Teufel hartnäckig im Bösen. Zudem verhält sich ihr Wille zum Bösen wie jener der heiligen zum Guten, der nie etwas Böses wollen kann.

b) Ich antworte, in den verdammten sei 1. der mit der Natur gegebene Wille, und dieser ist vom Urheber der Natur; da also die Natur in ihnen bleibt, so bleibt in ihnen dieser Wille mit seiner guten, von Gott herrührenden Hinneigung; — 2. der aus eigener Überlegung kommende Wille, demgemäß es in ihrer Gewalt ist, ihre Hinneigung bald dem im einzelnen zuzuwenden bald Jenem. Dieser Wille allein in ihnen ist schlecht; denn sie sind vollkommen abgekehrt vom letzten Endzwecke des geraden Willens und kein Wille kann gut sein, wenn derselbe nicht auf diesen letzten Endzweck gerichtet ist. Wollen sie also auch etwas Gutes; so wollen sie es doch nicht gut, d. h. nicht in gebührender, guter Weise, so daß ihr Wille nicht gut genannt werden kann.

c) I. Da ist von dem mit der Natur gegebenen Willen die Rede. Diese natürliche gute Hinneigung wird verdorben durch ihre Bosheit, insoweit sie jenes Gute, was sie natürlichermaßen wollen, unter einigen schlechten Umständen wollen.

II. Das Übel als solches will keiner, sondern insoweit es als ein Gut vorkommt. Dies aber kommt von der Bosheit der verdammten, daß sie das, was schlecht ist, als ein Gut erachten. Und deshalb ist ihr Wille schlecht.

III. Jene Zustände politischer Tugenden dienen nur dem bürgerlichen Leben, welches nach dieser Welt nicht mehr bleibt. Also bleiben auch diese Zustände nicht mehr. Blieben sie jedoch, so würden sie auf Grund der Verhärtung des Geistes nie ein Thätigsein entfalten.

Zweiter Artikel.

Die verdammten haben Schmerz über ihre Sünden.

a) Den haben sie nicht. Denn:

I. Bernardus (5. de consid. 11.) sagt: „Der verdammte will immer seine Bosheit."

II. Der Wille, nicht gesündigt zu haben, ist ein guter Wille. Einen solchen aber werden die verdammten nie haben. Also werden sie nie dies wollen, daß sie nicht gesündigt haben.

III. „Das ist für den Menschen der Tod, was für den Engel der Fall," sagt Damascenus (2. de orth. fide 4.). Der gefallenen Engel Wille aber ist unbeugbar. Sie können nie zurücktreten von dem, was sie einmal erwählt haben. Also verhält es sich ebenso mit den verdammten.

IV. In diesem Leben bereits bereuen manche Menschen nicht ihre Sünden; sei es aus Verblendung wie die Häretiker, sei es aus Verstockung wie „die sich freuen wenn sie Übles gethan haben und in den schlechtesten Dingen frohlocken" (Prov. 2.). Also ist dies um so mehr bei den verdammten der Fall.

Auf der anderen Seite heißt es (Sap. 5.) von den verdammten. „Reue empfindend in sich selber;" und Aristoteles schreibt (4 Ethic. 8.): „Mit Reue werden alsbald die bösen erfüllt über das, woran sie vorher sich ergötzt haben." Die verdammten aber sind im höchsten Grade böse.

b) Ich antworte; an und für sich bereut die Sünde, wer dieselbe als eine Sünde verabscheut; und so bereuen die verdammten die Sünden nicht, da der auf die Bosheit der Sünde gerichtete Wille in ihnen bleibt; — auf Grund von etwas Äußerlichem aber, per accidens, bereut die Sünde, wer sie haßt wegen etwas mit ihr Verbundenem; und so ist Schmerz über die Sünde in den verdammten, denn es schmerzt sie die Strafe, welche sie für die Sünde leiden.

c) I. Die verdammten wollen die Bosheit, aber hassen die Strafe dafür.

II. Sie werden nicht den Willen haben, daß sie nicht gesündigt hätten wegen der Schande, welche in der Sünde liegt.

III. Sie werden sich nicht von dem mit ihrem Willen abwenden, was sie früher begehrt haben, und also nicht demangemessen die Sünde bereuen; sondern etwas Anderes werden sie verabscheuen, nämlich die Strafe.

IV. So verstockt auch immer die Sünder in dieser Welt seien; sie haben Schmerz über die Sünden, wenn sie dafür bestraft werden. „Wir sehen, daß die wildesten Tiere aus Furcht vor Schmerz der größten Ergötzungen sich enthalten" (Aug. 83. Qq. 36.).

Dritter Artikel.

Der überlegte Wille der verdammten, nicht zu sein.

a) Nicht zu sein, können die verdammten nicht wollen. Denn:

I. Augustin sagt (3. de lib. arbitr. 17.): „Betrachte, welch ein großes Gut im Sein liegen muß, welches die seligen und die elenden wollen; denn

beſſer iſt es, elend zu ſein und doch immerdar zu ſein, wie des Seins ganz und gar entbehren."

II. Kap. 8. beweiſt dies Auguſtin folgendermaßen: „Das Nichtſein kann nicht Gegenſtand der Wahl ſein, da es keinen Anſchein hat von einem Gute; iſt es doch nichts. Alſo iſt um ſo mehr das Nichtſein nicht begehrenswerter wie das Sein."

III. Je größer das Übel, deſto mehr iſt es zu fliehen. Das Nichtſein aber iſt das größte Übel, da es ganz und gar das Gute fortnimmt, ſo daß es nichts davon zurückläßt. Alſo iſt das Nichtſein mehr zu fliehen, wie, im Elende zu ſein.

Auf der anderen Seite heißt es Apok. 9.: „In jenen Tagen werden die Menſchen danach trachten zu ſterben und der Tod wird ſie fliehen." Zudem iſt das Elend der verdammten das größte. Hier im Leben aber ſehnen ſich manche danach zu ſterben, damit ſie das Elend vermeiden, ſo daß Eccli. 41. geſagt wird: „O Tod, wie gut iſt dein Richtſpruch für den bedürftigen Menſchen, der ſeine Kräfte verliert, alt geworden iſt und dem die Sorge für Alles obliegt, und dem ungläubigen, der die Weisheit verliert." Alſo iſt es um ſo mehr begehrenswert für die verdammten, nicht zu ſein.

b) Ich antworte; das Nichtſein an ſich betrachtet iſt kein Gut und kann ſomit nicht begehrt werden; — inſoweit aber das Nichtſein eine Strafe oder ein Elend hindert oder wegnimmt, per accidens alſo oder auf Grund von etwas Äußerlichem, erhält es den Charakter von etwas Gutem, da „des Übels entbehren etwas Gutes iſt" (5 Ethic. 1.). Und mit Rückſicht darauf iſt es für die verdammten beſſer, nicht zu ſein wie elend zu ſein. Deshalb heißt es Matth. 26.: „Beſſer wäre es für dieſen Menſchen, wenn er nicht geboren worden wäre;" und Hieronymus ſchreibt zu Jer. 20. (maledicta dies): „Beſſer iſt es, nicht zu ſein, wie, elend zu ſein." Danach alſo kann der Wille in den verdammten ſich darauf richten, nicht zu ſein; gemäß dem überlegenden, nicht gemäß dem natürlichen Willen.

c) I. Das Nichtſein iſt an ſich kein Gegenſtand der Wahl, ſondern als Ende des Elends. Denn zu ſein und zu leben erſtrebt man wohl von Natur; aber nicht erſtrebt man ein elendes Leben, inſoweit es elend iſt (9 Ethic. 4.).

II. Ebenſo.

III. Das Nichtſein iſt ein großes Übel als Mangel des Seins; aber ein großes Gut als Ende des größten Elends.

Vierter Artikel.

Die verdammten wollen, daß alle guten verdammt ſeien.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Luk. 16. will der reiche Schlemmer in der Hölle, daß ſeine Brüder „nicht in dieſen Ort der Qual kommen."

II. Die ungeregelten Neigungen werden in der Hölle nicht fortgenommen. Manche verdammte aber haben andere ungeregelterweiſe geliebt. Alſo wollen ſie nicht deren Elend.

III. Sind mehr verdammte, ſo iſt die Qual der einzelnen größer. Die einzelnen verdammten aber wollen nicht die Vermehrung ihrer Qual.

Auf der anderen Seite „ist es ein Trost für die bösen, viele Genossen zu haben in der Strafe“ (Hieronymus zu Isai. 14.). Zudem herrscht bei den verdammten im höchsten Grade der Neid über das Glück der guten.

b) Ich antworte, wie in den seligen die vollkommenste Liebe, so werde in den verdammten der vollkommenste Haß sein. Wie also die seligen über alles Gute sich freuen werden, so wird die verdammten alles Gute schmerzen. Und somit wird auch das Gute in den seligen sie im höchsten Grade schmerzen, so daß Isaias (26.) sagt: „Es mögen sehen und zu Schanden werden, die deinem Volke nachstellen; und Feuer möge deine Feinde verzehren.“ Also werden die verdammten wollen, daß alle guten verdammt seien.

c) I. Auch die Seligkeit der verwandten werden sie beneiden, aber in geringerem Grade wie die der anderen; so daß sie, wenn einige gerettet werden sollen, lieber wollten, es mögen dies ihre verwandten sein. Da also der genannte Reiche in der Hölle wußte, es werden bestimmt einige gerettet werden, so wollte er, es mögen dies seine verwandten sein. Schlechthin aber wollte er auch deren Verdammnis.

II. Die auf nichts Ehrbares gegründete Liebe verschwindet leicht (9 Ethic. 4.). Die verdammten werden also diese Freundschaften nicht festhalten; aber den Grund davon: das Ungeregelte, Unehrbare.

III. Der Haß und Neid ist da so groß, daß die verdammten lieber werden etwas mehr leiden wollen als ihre Mitmenschen im Glücke sehen.

Fünfter Artikel.

Die verdammten hassen Gott.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. „Allen ist liebwert das Schöne und Gute, welches die Ursache aller Schönheit und alles Guten ist;“ sagt Dionysius (4. de div. nom.). Also kann Gott von niemandem gehaßt werden.

II. Die Güte selber, was also nach allen Seiten hin gut ist, kann niemand hassen; wie das Übel selber, was also nach allen Seiten hin schlecht ist, niemand lieben kann; ist doch „das Übel ganz und gar unfreiwillig“ (l. c.). Gott aber ist die Güte selber.

Auf der anderen Seite steht geschrieben (Ps. 73): „Der Hochmut derer, die dich hassen, steigt immer höher.“

b) Ich antworte, die Hinneigung werde bethätigt durch das Gute oder das Übel, insoweit dies aufgefaßt ist. Gott aber wird 1. an und für sich erkannt, in seinem Wesen, wie von den heiligen; oder 2. auf Grund der Wirkungen, wie von uns auf Erden und von den verdammten. In seinem Wesen geschaut nun kann Gott niemandem mißfallen und somit nicht gehaßt werden. Was aber Gott wirkt, das kann dem Willen jemandes zuwider sein; und so Gott in seinen Wirkungen gehaßt werden. Die verdammten nun nehmen Gott wahr in den Wirkungen seiner Gerechtigkeit; und so hassen sie Gott und ihre eigenen Strafen.

c) I. Diese Worte sind von dem mit der Natur gegebenen Begehren zu verstehen; eben ein solches Begehren aber verkehren die verdammten auf Grund des eigenen überlegten Willens.

II. Die verdammten nehmen nicht „die Güte an sich," also die Güte oder Gott dem Wesen nach, wahr; und somit schließt der Einwurf nicht.

Sechster Artikel.

Die verdammten mißverdienen nicht in der Hölle.

a) Sie mißverdienen. Denn:

I. Kraft ihres bösen Willens haben die verdammten hier auf Erden mißverdient. Würde dies also in der Hölle nicht mehr der Fall sein, so brächte ihre Verdammnis ihnen Vorteil.

II. Die verdammten sind in der gleichen Lage wie die Teufel. Diese aber sammeln sich Mißverdienste nach ihrem Falle.

III. Der ungeregelte Akt des freien Willens wird nicht entschuldigt, daß er kein Mißverdienst sei, wenn irgend welche Notwendigkeit denselben bedingt, von welcher die Ursache im Sünder sich findet. „Der Trunkenbold verdient doppelte Strafe," heißt es 3 Ethic. 5., „wenn er in der Trunkenheit noch eine andere Sünde begeht." Die verdammten aber sind die Ursache ihrer Verstockung, infolge deren sie gewissermaßen mit Notwendigkeit sündigen. Also bleiben ihre Akte in der Hölle Mißverdienste.

Auf der anderen Seite ist die Strafe von der Schuld verschieden. Der verkehrte Wille in den verdammten aber rührt von ihrer Verstockung her; und diese ist ihre Strafe. Also ist der verkehrte Wille in ihnen keine Schuld, die da Strafe verdient. Nach dem letzten Abschlusse giebt es zudem kein Fortschreiten mehr; weder im Guten noch im Bösen. Es werden aber „nach dem Weltgerichte ihren endgültigen Abschluß haben die beiden Städte" (Gottes und des Teufels), sagt Augustin (Enchir. 111.). Also werden auch von dieser Seite her die verdammten nicht mehr weitere Strafe verdienen, als sie im irdischen Leben verdient haben.

b) Ich antworte: Nach dem jüngsten Tage, so ist die Meinung aller, wird weder mehr ein Verdienst noch ein Mißverdienst sein. Denn solches Verdienen hat den Zweck, ein neues Gut oder eine neue Strafe zu erhalten. Nach dem Weltgerichte aber wird der endgültige Abschluß sein von allem Guten und von allem Übel. Somit wird der gute Wille in den seligen kein Verdienst und der schlechte in den verdammten kein Mißverdienst sein.

Vor dem letzten Gerichte aber sollen nach einigen die heiligen noch verdienen, die verdammten noch mißverdienen können. Doch dies kann nicht sein mit Rücksicht auf den wesentlichen Lohn, da dieser ein endgültiger Abschluß ist. Es kann jedoch zugegeben werden mit Rücksicht auf den nebensächlichen Lohn oder die nebensächliche Strafe. Dies kann vermehrt werden bis zum Tage des Gerichts und zwar zumal bei den Engeln und Teufeln. Denn ihre Aufgabe ist es, die Menschen zum Heile zu führen, was die Freude der heiligen Engel vermehrt; oder die Menschen zur Verdammnis zu ziehen, was die Pein der Teufel vermehrt.

c) I. Das ist bereits der größte Nachteil, das größte Übel zu tragen. Also können die verdammten nichts weiteres verdienen.

II. Oben beantwortet.

III. Nicht weil sie notwendig sündigen, werden die verdammten vom Mißverdienste entschuldigt; sondern weil sie das größte Übel bereits tragen.

Jedoch entschuldigt im allgemeinen die Notwendigkeit, insoweit sie Notwendigkeit ist, von der Sünde; denn jede Sünde ist freiwillig. Sie entschuldigt insoweit nicht, als sie vom vorhergehenden freien Willensakte ausgegangen ist; und so folgt alles Mißverdienst diesem freien Willen.

Siebenter Artikel.

Die verdammten können jene Kenntnis gebrauchen, die sie in dieser Welt sich erworben haben.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Im Erwägen dessen, was man weiß, besteht ein großes Ergötzen; also ist dieses Erwägen nicht in der Hölle und somit können die verdammten ihre in der Welt erworbene Kenntnis nicht gebrauchen.

II. Wer in diesem Leben große Pein leidet, kann nicht wissenschaftlich nachdenken. Die Peinen der Hölle aber sind weit größer.

III. Die verdammten unterliegen der Zeit. „Die Zeit aber verursacht das Vergessen" (4. Physic.).

Auf der anderen Seite heißt es Luk. 16.: „Gedenke, daß du Gutes empfangen hast in deinem Leben." Also bleibt die Erinnerung in der Hölle. Und zudem verbleiben ja die Ideen in der Vernunft (I. Kap. 89, **Art. 5 und 6**).

b) Ich antworte: Wie in den heiligen nichts sein wird, was nicht sie erfreuen; so wird in den verdammten nichts sein, was sie nicht quälen wird. Nun ist die Kenntnis Ursache der Freude, falls sie thatsächlich gebraucht wird, sowohl auf Grund des angenehmen Gegenstandes wie auf Grund des Erwägens selber. Sie ist Ursache von Pein ebenso auf Grund des Gegenstandes wie auf Grund des Erwägens selber; Letzteres, insoweit jemand sieht wie unvollkommen sein Wissen ist, das er gern als ein vollkommenes begehrte. So werden die verdammten also durch den Gebrauch ihres Wissens gepeinigt werden sowohl in Betrachtung des Bösen was sie gethan und des Guten was sie verloren, als auch in Betrachtung der Unvollkommenheit ihres Erkennens, dessen Vollkommenheit sie so sehr begehrten.

c) I. Beantwortet.

II. Hier ist die Seele an einen vergänglichen Körper gebunden und danach hindert die körperliche Krankheit das wissenschaftliche Betrachten. Dort aber ist der Körper unvergänglich und hat somit keinen solchen Einfluß auf die Thätigkeit der Seele. Er wird immer gequält werden und die Seele wird immer mit aller Klarheit erwägen den Grund solcher Pein.

III. Die Zeit ist auf Grund von etwas Äußerlichem, per accidens, Ursache des Vergessens; insoweit die Bewegung der Himmelskörper, welche von ihr gemessen wird, eine Änderung in unseren betreffenden stofflichen Organen hervorbringt. Nach dem letzten Gerichte aber besteht solche Bewegung der Himmelskörper nicht mehr; und so wird die Seele im Körper ebensowenig vergessen wie sie getrennt vom Körper dem Vergessen zugänglich ist.

Achter Artikel.

Das Denken der verdammten an Gott.

a) Sie werden an Gott denken. Denn:

I. Man kann nicht haſſen, woran man thatſächlich nicht denkt.

II. Die verdammten haben den Gewiſſensbiß; alſo natürlich über das gegen Gott Gethaene. Und ſomit denken ſie an Gott.

Auf der anderen Seite iſt der Gedanke an Gott das vollkommenſte Denken. Die verdammten aber werden äußerſt unvollkommen ſein.

b) Ich antworte; Gott könne 1. an ſich und auf Grund des Ihm Eigentümlichen Gegenſtand des Denkens ſein, alſo als Princip aller Güte; und ſo denken in keiner Weiſe die verdammten an Gott; — 2. kann er Gegenſtand des Denkens ſein in ſeinen Wirkungen; und ſo denken die verdammten an Gott, inſoweit die Strafe eine Wirkung ſeiner Gerechtigkeit iſt und ſomit das Denken an Gott Pein verurſacht.

c) I. Die verdammten haſſen Gott, nur weil Er ſie ſtraft und weil Er hindert, daß dies eintrete, was ihrem verkehrten Willen entſpricht. Nur ſo alſo denken ſie an Ihn.

II. Das Gewiſſen beunruhigt, inſoweit die Sünde dem göttlichen Gebote zuwider iſt und Strafe verdient.

Neunter Artikel.

Die verdammten und die Seligkeit der heiligen.

a) Sie werden dieſe Seligkeit nicht ſehen. Denn:

I. Weiter iſt dieſelbe von ihnen entfernt wie das, was in dieſer Welt geſchieht. Letzteres aber ſehen die verdammten nicht, nach der bereits angeführten Stelle Gregors (12. moral. 14.).

II. Was großen heiligen als Zeichen außerordentlicher Gunſt gewährt wird, das kann nicht den verdammten zugeſtanden werden. Dem heiligen Paulus aber ward es als außerordentliche Gunſt gewährt, einmal jenes Leben zu ſchauen, in welchem die heiligen in Ewigkeit ſich finden (2. Kor. 12.). Alſo.

b) Ich antworte; bevor der Richterſpruch geſprochen wird am letzten Weltgerichte, werden die verdammten die Herrlichkeit der heiligen ſehen; nicht als ob ſie ſchauen würden, wie dieſe Herrlichkeit iſt, ſondern ſie werden ſehen, daß die heiligen in einer unahnbaren Herrlichkeit ſind. Und dies wird ihnen Schmerz machen ſowohl auf Grund des Neides wie deshalb weil ſie ſolche Herrlichkeit verſcherzt haben, nach Sap. 5.: „Sie werden ſehen und von ſchrecklichem Entſetzen ergriffen werden.“

Nach dem Gerichte werden ſie in keiner Weiſe mehr die Herrlichkeit der heiligen ſehen. Dies wird aber ihre Pein vermehren und nicht vermindern. Denn ſie werden das quälende Andenken bewahren an die Herrlichkeit der heiligen; und zudem wird ſie peinigen der Gedanke, man erachte ſie für unwürdig, noch fernerhin dieſe Herrlichkeit zu ſchauen.

c) I. Was in dieſer Welt geſchieht, würde, wenn ſie es ſähen, die verdammten nicht ſo quälen wie die geſchaute Herrlichkeit der heiligen. Je-

doch wird ihnen auch von dem, was in dieser Welt geschieht, Manches vorgestellt, was geeignet ist, sie zu quälen.

II. Paulus hat in der Weise das selige Leben geschaut, daß er es an sich erfuhr und hoffen durfte, es später für immer zu besitzen. Da ist ein großer Unterschied.

Neunundneunzigstes Kapitel.

Über die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes gegenüber den verdammten.

Erster Artikel.

Auf Grund der Gerechtigkeit Gottes erleiden die Sünder eine ewige Strafe.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Strafe darf nicht die Schuld übersteigen; sondern „das Maß der Schuld muß entsprechen dem Maße der Strafe" (Deut. 25.).

II. Von zwei Sünden ist die eine größer wie die andere. Also gebührt der einen mehr Strafe wie der anderen. Über die ewige Strafe aber geht keine andere, größere hinaus. Also ist es nicht gerecht, daß jeder Todsünde die ewige Strafe geschuldet wird.

III. „Strafen sind Arzneien" (2 Ethic. 3.) vor dem gerechten Richter. Die Strafe der Hölle aber ist weder für den verdammten Arznei noch für andere, da dann keine mehr sich werden bessern können.

IV. Die ewigen Strafen will Gott nicht, weil es Strafen sind; denn Er findet nicht seine Freude am Strafen. Er kann sie auch nicht wollen, weil sie nützlich sind; denn es entspringt aus denselben kein Nutzen. Also dürfen keine ewigen Strafen bestehen.

V. Die Strafe ist gegen die Natur; also etwas äußerlich Anhaftendes, nicht vom inneren Wesen Gefordertes, ein accidens, nach 1. de coelo et mundo.

VI. Wegen der Undankbarkeit verdient jemand, die empfangenen Wohlthaten zu verlieren. Unter diesen Wohlthaten aber, die der Sünder Gott dem Herrn mit Undank vergilt, ist das Sein selber. Also fordert die Gerechtigkeit, daß der Sünder in das Nichts zurückfalle und somit wäre seine Strafe nicht ewig.

Auf der anderen Seite heißt es Matth. 25.: „Diese werden gehen in die ewige Strafe."

Wie der Lohn zum Verdienste, so verhält sich die Strafe zum Mißverdienste, zur Sünde. Nach der göttlichen Gerechtigkeit aber gebührt zeitlichem Verdienste ewige Belohnung, nach Joh. 6.: „Jeder, der da den Sohn sieht und an Ihn glaubt, hat das ewige Leben." Also verdient die Schuld ewige Strafe.

Die Strafe wird ihrer Schwere nach bemessen gemäß der Würde desjenigen, gegen welchen man sündigt (5 Ethic. 5.), so daß, wer einen Fürsten ohrfeigt, härter bestraft wird wie einer, der einem gewöhnlichen Menschen dies anthut. Wer aber schwer sündigt, der sündigt gegen die unendlich erhabene Majestät Gottes; denn er verachtet die göttlichen Gebote und zieht die Ehre, welche Gott gebührt, Anderem, dem nämlich, worein er seinen letzten Endzweck setzt. Also verdient er unendliche und somit ewige Strafe.

b) Ich antworte; die Strafe werde in ihrem Umfange bemessen nach der Bitterkeit ihres Inhalts und nach der Dauer der Zeit. Die Bitterkeit der Strafe in ihrem Grade und in ihrem Umfange entspricht nun dem Grade und dem Umfange der Sünde, so daß wer schwerer gesündigt auch schwerer bestraft wird, nach Apok. 18.: „So viel er sich gerühmt hat und in Freuden war, so viel gebet ihm Qual und Trauer." Die Dauer der Strafe aber entspricht nicht der Dauer des Sündenakts; denn der Ehebruch wird wohl in einem Augenblicke begangen, aber nicht durch eine nur einen Augenblick dauernde Strafe gesühnt, auch gemäß der menschlichen Gerechtigkeit (21. de civ. Dei 11.). Vielmehr entspricht die Strafe, was die Zeit anbetrifft, der inneren Verfassung des Sünders. Denn bisweilen wird, wer in einem Staate sündigt, dauernd oder ganz und gar, weil so die betreffende Sünde es verdient hat, von der Gemeinschaft der Bürger dieses Staates ausgeschlossen, entweder durch den Tod oder durch die Verbannung. Bisweilen aber wird er, je nach dem Bedürfnisse seiner Besserung, damit er ein nützliches Glied des Staates werde, nur für eine gewisse Zeit der Gemeinschaft mit den anderen Gliedern des Staates entzogen. Ähnlich nun verdient manchmal einer es durch seine Sünde, gänzlich von der Gemeinschaft mit der Stadt Gottes ausgeschlossen zu werden; und zwar geschieht dies, wenn jemand gegen die heilige Liebe sündigt, welche das Band der Bürger der Stadt Gottes ist. Für die Todsünde also, wodurch jemand der heiligen Liebe beraubt wird, besteht die Strafe des endgültigen Ausschlusses aus der Stadt Gottes und somit aus der Gesellschaft der Heiligen. Denn, sagt Augustin (l. c.), „was für diese sterbliche Staatsgemeinschaft ist die Strafe des ersten Todes; dies ist für jene unsterbliche Staatsgemeinschaft die Strafe des zweiten Todes." Daß nun die Strafe, welche von einer irdischen Staatsgemeinschaft verhängt wird, nicht für eine ewige erachtet wird, ist nur einem äußerlichen Umstande zu danken, das ist per accidens; weil nämlich entweder der betreffende Mensch, der gefehlt hat, stirbt oder weil die irdische Gemeinschaft aufhört. Würde also der Mensch beständig leben, so wäre die Strafe der Verbannung eine ewige, trotzdem sie durch menschliches Gesetz verhängt wird. Wer aber in der Weise sündigt, daß er dadurch nicht es verdient, ganz und gar von der Gemeinschaft der heiligen getrennt zu werden, also läßlicherweise; dessen Strafe wird mehr oder minder lange andauernd sein, je nachdem er mehr oder minder der Reinigung zugänglich ist d. h., je nachdem er eine größere oder mindere Anhänglichkeit an die Sünde hat. Die Strafe wird dann entweder hier auf Erden oder im Fegfeuer gesühnt gemäß der Barmherzigkeit Gottes.

Andere Gründe, die von den heiligen für die Gerechtigkeit der ewigen Strafe für die Todsünde geltend gemacht werden, sind folgende: 1. Die Menschen sündigen gegen das ewige Gut, indem sie das ewige Leben verachten: „Wert ist der Mensch geworden der ewigen Strafe, weil er jenes Gut von sich getrennt hat, welches ewig sein könnte," sagt Augustin (l. c. c. 12.). 2. Der Mensch hat gegen das gesündigt, was in ihm ewig ist:

„Zur Höhe der Gerechtigkeit im Richter gehört es, daß jene nie der Strafe entbehren, die in diesem Leben niemals wollten der Sünde entbehren“ (Gregor. 4. dial. 44.). Denn mag auch der Mensch bei der Todsünde sich vornehmen, später sich zu bekehren, so setzt er sich doch, indem er aus eigenem Willen in eine Todsünde fällt, in einen Zustand, aus welchem nicht er sich selbst sondern nur Gott ihn befreien kann; von da aus selber daß er sündigen will folgt also, daß er in der Sünde verbleiben will. Der Mensch nämlich ist „ein Geist, der da geht“ in die Sünde „und nicht zurückkehrt“ von der Sünde durch sich selber. Stürzt sich jemand z. B. ins Wasser, aus dem er nur mit Hilfe anderer herausgezogen werden kann, so darf man sagen, er wollte für immer im Wasser bleiben; möchte er auch anders denken. Oder man kann noch besser sagen, dadurch daß jemand eine Todsünde begeht, nimmt er eine Kreatur als seinen Endzweck. Und da zum Endzwecke hin das ganze Leben in Beziehung steht, deshalb bezieht er sein ganzes Leben auf jene Sünde hin; und er möchte, könnte er dies ungestraft, beständig in der Sünde bleiben. Darum sagt Gregor (34. moral. 16.): „Die gottlosen haben deshalb ohne Ende gesündigt, weil sie mit einem endlichen Gute als letztem unbegrenztem Endzwecke gelebt haben. Denn sie hätten wollen ohne Ende leben, damit sie ohne Ende in ihren Bosheiten verblieben; mehr nämlich begehrten sie zu sündigen als zu leben.“ 3. Der Mensch sündigt gegen Gott, den Unendlichen. Da also im Grade der Bitterkeit die Strafe nicht unendlich sein kann, denn einer in dieser Weise unbegrenzten Strafe ist der Mensch nicht fähig wie überhaupt keiner unbegrenzten Eigenschaft, so wird erfordert, daß der Dauer nach die Strafe ohne Ende sei. 4. Die Schuld bleibt in Ewigkeit, da keine Schuld ohne Gnade nachgelassen werden kann und eine solche Gnade nach dem Tode nicht mehr erlangt wird. Also darf auch die Strafe nicht aufhören.

c) I. Die Strafe entspricht, auch nach menschlichen Gesetzen, nicht der Schuld, soweit es die Dauer anbetrifft. Oder: Es mag der Sündenakt vergehen, der sündhafte Wille ist ewig.

II. Der Dauer nach ist die Strafe für alle schweren Sünden gleich, nicht aber dem Grade der Bitterkeit nach.

III. Jene Strafen, welche den nicht auf ewig aus der Staatsgemeinschaft verbannten aufgelegt werden, haben zum Zwecke die Besserung der betreffenden. Die ewige Verbannung hat nicht diesen Zweck; kann aber dazu dienen, die anderen zu bessern und zu beruhigen, die in der Staatsgemeinschaft verbleiben. Die Verdammnis also dient zur Besserung derer, die jetzt in der Kirche bleiben. Denn die Strafen sind Arzneien, nicht nur wenn sie thatsächlich verhängt werden, sondern auch wenn sie bestimmt und somit angedroht werden.

IV. Die ewigen Strafen sind nützlich zu zweierlei: 1. Damit die göttliche Gerechtigkeit behütet werde, welche Gott um ihrer selbst willen angenehm ist: „Der allmächtige Gott weidet sich nicht, weil Er liebevoll ist, an den Strafen der gottlosen; — weil Er aber gerecht ist, läßt Er nie nach, seine Gebote an den Sündern zu rächen“ (Gregor. 4. dial. 44.); — 2. damit die gerechten sich darüber freuen, insofern sie in diesen Strafen die göttliche Gerechtigkeit betrachten und Gott danken, daß Er sie von selben befreit hat. Deshalb heißt es Ps. 57.: „Der gerechte wird sich freuen, wenn er die Rache sieht;“ und Isai. 66.: „Die gottlosen werden zur Sättigung dienen“ den heiligen (Glosse). Darum sagt Gregor (l. c.): „Die gottlosen insgesamt werden zwar für ihre eigene Bosheit bestraft; und doch

werden sie um eines Nutzens willen brennen; nämlich damit die gerechten in Gott sehen die Freuden, die sie erfassen, und in jenen die Strafen betrachten, denen sie entgangen sind; insofern sie um so mehr sich schuldig erkennen gegenüber der göttlichen Gnade, je mehr sie sehen, daß in Ewigkeit gestraft werden jene Übel, welche sie mit dem Beistande Gottes überwunden haben."

V. Die Strafe entspricht an und für sich, dem Wesen nach, der Seele als einer schuldbeladenen. Da also die Schuld in Ewigkeit bleibt, wird auch die Strafe ewig sein.

VI. Die Strafe entspricht im eigentlichen Sinne der Schuld, insoweit da eine Regellosigkeit sich findet; und nicht ist der Maßstab einzig die Würde desjenigen, gegen den gesündigt wird, da so jeder Todsünde eine, dem Grade der Bitterkeit nach, unendliche Strafe folgen müßte. Obgleich nun jemand aus dem Grunde daß er gegen Gott sündigt, der da ist der Urheber des Seins, es verdiente, das Sein selber zu verlieren; in Anbetracht aber der Regellosigkeit im Sündenakte selber, wird nicht der Verlust des Seins geschuldet. Denn das Sein ist die Voraussetzung für das Verdienst und das Mißverdienst; es wird durch die Regellosigkeit der Sünde weder hinweggenommen noch verdorben, so daß es vergehen müßte. Deshalb ist die der Sündenschuld gebührende Strafe nicht der Verlust des Seins.

Zweiter Artikel.

Die göttliche Barmherzigkeit wird den Strafen der Teufel nicht ein Ende machen.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Sap. 11. heißt es: „Du erbarmest Dich aller, o Herr, weil Du Alles kannst." Darunter sind also auch die Teufel enthalten.

II. Nach Röm. 11. „hat Gott Alles geschlossen unter die Sünde, damit Er aller sich erbarme;" also auch der Teufel.

III. Anselmus (2. cur Deus homo 4.) sagt: „Es wäre nicht gerecht, daß Gott die Kreatur, welche Er gemacht, damit sie ewig selig sei, ganz und gar untergehen lasse." Jede vernünftige Kreatur aber ist gemacht, damit sie ewig selig sei.

Auf der anderen Seite heißt es Matth. 25.: „Gehet von mir, verfluchte, ins ewige Feuer, welches bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln." Zudem sind die bösen Engel elend geworden durch die Abkehr von Gott, wie die guten Engel selig durch die Zuwendung zu Gott. Hätte also das Elend der bösen Engel ein Ende, so auch die Seligkeit der guten; was unzulässig ist.

b) Ich antworte; dies sei, nach Augustin (21. de civ. Dei 17. et 23.), ein Irrtum des Origenes gewesen, daß die Teufel einmal gemäß der Barmherzigkeit Gottes von ihren Strafen würden befreit werden. Dieser Irrtum aber ist aus zwei Gründen von der Kirche verworfen: 1. Er widerstreitet offenbar der heiligen Schrift; denn Apok. 20. steht geschrieben: „Der Teufel, der sie verführte, ist in den Feuer- und Schwefelsumpf geworfen worden; wo sowohl die Tiere wie die falschen Propheten werden gequält werden Tag für Tag in Ewigkeit." 2. Dadurch wird die Barmherzigkeit Gottes einerseits zu sehr ausgedehnt und andererseits zu sehr beengt. Denn unter

ganz dem gleichen Gesichtspunkte bleiben die seligen Engel in der Seligkeit wie die schlechten in der Hölle. Und deshalb sagte Origenes auch, die heiligen Engel und die Seelen der guten würden einstmals von der Seligkeit wieder zum Elende dieses Lebens hinabsteigen.

c) I. Gott, an sich betrachtet, erbarmt sich aller. Weil aber seine Barmherzigkeit durch die Ordnung der Weisheit geregelt wird, deshalb erstreckt sie sich auf einzelne, die sich deren unwürdig gemacht, nicht; wie auf die Teufel und die Seelen der verdammten, die in der Bosheit verhärtet sind.

II. Jene Stelle bezieht sich auf die verschiedenen Arten der geretteten. Gott hat der Heiden und der Juden sich erbarmt; aber nicht aller Heiden und aller Juden.

III. Anselm spricht vom gerechten, soweit sich etwas schickt für die göttliche Güte. Und zwar meint er, es sei der göttlichen Güte nicht zukömmlich, daß Gott eine ganze Seinsart in der Schöpfung zu Grunde gehen lasse und sie so den Zweck, derentwegen sie gemacht ist, nicht erreiche. Es geziemt sich also in dieser Weise nicht in Anbetracht der göttlichen Güte, daß alle Menschen oder alle Engel verdammt würden. Dabei können aber einzelne Menschen und Engel in Ewigkeit verloren gehen; denn die Absicht des göttlichen Willens erfüllt sich in den anderen, die gerettet werden.

Dritter Artikel.

Die göttliche Barmherzigkeit läßt zu, daß auch Menschen ewiger Strafe unterliegen.

a) Dies scheint unzukömmlich. Denn:

I. Gen. 6. heißt es: „Mein Geist wird nicht in Ewigkeit beim Menschen bleiben; denn der Mensch ist Fleisch.“ Und der Ausdruck „Geist“ steht hier für „Unwille“, „Zorn“, wie die Glosse hervorhebt. Also wird der Herr nicht in Ewigkeit strafen.

II. Bereits jetzt auf Erden beten die heiligen für die Feinde; also werden sie es im Himmel um so mehr thun. Die Gebete der heiligen aber erhört Gott, weil sie Ihm angenehm sind. Die heiligen also werden von Gott die Befreiung ihrer Feinde aus der Hölle erlangen.

III. Daß Gott vorhergesagt hat, die Strafe der verdammten werde ewig sein, gehört zur Prophetie der Androhung. Diese Art Prophetie aber erfüllt sich nicht immer; wie an Ninive zu sehen ist (Jon. 3.) Also wird um so mehr die angedrohte ewige Pein nicht zur Ausführung kommen.

IV. „Wird etwa Gott in Ewigkeit zürnen,“ ruft der Psalmist (76, 8.) aus; als ob er sagen wollte: Nein. Der Zorn Gottes aber ist die Bestrafung.

V. Zu Isai. 14.: „Du bist fortgeworfen worden,“ sagt die Glosse: „Und wenn alle einmal Ruhe haben werden; du wirst sie niemals haben.“ Da also hier vom Teufel die Rede ist, werden alle Menschen aus der Hölle befreit werden.

Auf der anderen Seite heißt es Matth. 25.: „Und diese werden gehen in die ewige Strafe; die gerechten aber in das ewige Leben.“ Man darf aber nicht annehmen, daß die Seligkeit der gerechten einmal zu Ende gehen werde. Also darf auch die Strafe der verdammten nie enden. Zudem „ist das für den Menschen der Tod, was für den Engel der Fall ist“

(Dam. 2. de orth. fide 4.). Die Engel aber konnten nicht wieder aufgerichtet werden nach dem Falle. Also.

b) Ich antworte; nach Augustin (21. de civ. Dei 17. et 18.) meinten manche gegen Origenes, die Strafe der Teufel werde ewig sein; aber sie stimmten mit Origenes darin überein, daß alle Menschen, auch die ungläubigen, einstmals werden von der Strafe befreit werden. Doch dies ist gegen die Vernunft. Denn wie die Teufel ewig bestraft werden weil sie verstockt sind im Bösen; so sind die Menschen verstockt im Bösen, welche ohne die heilige Liebe sterben. Der Tod und der Fall der Engel steht sich darin gleich (s. oben Dam.)

c) I. Diese Stelle ist zu verstehen von dem ganzen Menschengeschlechte, von welchem durch die Ankunft Christi der Zorn Gottes fortgenommen worden ist. Die aber in jener Versöhnung, die durch Christum gemacht wurde, nicht sein oder verharren wollten, blieben von sich selber aus unter dem göttlichen Zorne oder fielen unter denselben zurück.

II. Die heiligen (21. de civ. Dei 24.; 34. moral. 16. et 4. dial. 44.) beten in diesem Leben für ihre Feinde, damit sie zu Gott bekehrt werden, weil diese hier noch bekehrt werden können. Wäre es ihnen nämlich bekannt, daß dieselben vorausgewußt sind für die ewige Verdammnis; so würden sie ebensowenig für diese beten wie wir für die Teufel beten.

III. Die Prophetie der Androhung wird deshalb hier manchmal nicht erfüllt, weil die Verdienste desjenigen wechseln, gegen den sie gerichtet ist. Deshalb heißt es Jerem. 18.: „Ich will sprechen gegen dieses Volk und gegen dieses Reich; damit ich es entwurzle und zerstöre und zerstreue. Thut aber dieses Volk Buße, so will auch ich Buße thun, daß ich das nicht thue, was ich gedacht." Jedoch wird auch diese Art Prophetie immer mit Bezug auf eine gewisse Wirkung erfüllt: „Ninive," so Augustin (l. c.), „ist zerstört worden, insoweit es schlecht war; es ist aufgebaut worden zu einer guten Stadt, die es nicht war. Die Mauern und die Häuser blieben zwar stehen, die verkehrten Sitten der Stadt aber wurden zerstört."

IV. Dieses Wort des Psalmisten bezieht sich auf die Gefäße der Barmherzigkeit, die sich nicht der Barmherzigkeit unwert gemacht hatten. Denn in diesem Leben (welches gewissermaßen ein Zorn Gottes ist wegen des Elends, was in ihm herrscht) verändert Gott die Gefäße seiner Barmherzigkeit, die heiligen Seelen, zu einem besseren Zustande hin. Deshalb folgt: „Das ist die Änderung der Rechten des Herrn." Oder man kann sagen, die Barmherzigkeit erstrecke sich auch auf die verdammten, nicht daß sie die Strafen ganz und gar hinwegnähme, sondern indem sie dieselben in etwa mindert. Deshalb steht da: „Wird Gott i m Zorne seine Erbarmungen in sich zusammenhalten?"; und nicht: „Wird Er fern v o m Zorne seine Erbarmungen in sich zusammenhalten?"

V. Die Glosse spricht da nicht schlechthin oder bedingungslos; sondern unter Voraussetzung von etwas Unmöglichem, um die Sünde des Teufels oder des Nabuchodonosor recht grell zu zeichnen.

Vierter Artikel.

Die Barmherzigkeit Gottes wird den Peinen der verworfenen Christen kein Ende machen.

a) Die Peinen der Christen in der Hölle werden einmal enden. Denn: I. Mark. ult. heißt es: „Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden."

II. Joh. 6. wird gesagt: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben." Das thun aber die Christen.

III. 1. Kor. 3. steht geschrieben: „Wenn das Werk jemandes brennen wird, so wird es Schaden leiden; er selbst aber wird gerettet werden, jedoch wie durch Feuer." Der Apostel spricht aber da von denen, die in sich das Fundament des christlichen Glaubens besitzen.

Auf der anderen Seite „werden die gottlosen das Reich Gottes nicht besitzen" (1. Kor. 6.). Manche Christen aber sind gottlos. Und 2. Petr. 2. heißt es: „Besser wäre es für sie gewesen, nicht zu erkennen den Weg der Gerechtigkeit als daß sie, nachdem sie ihn erkannt, vom heiligen Gebote, das ihnen gegeben worden, sich abwenden." Die aber den Weg der Wahrheit nicht kennen, werden ewig bestraft.

b) Ich antworte: 1. Manche meinten, nach Augustin (l. c.), jene, welche die Sakramente des Glaubens empfangen haben, werden keine ewige Strafe erdulden. Doch dies ist nicht wahr. Denn viele empfangen die Sakramente des Glaubens und haben keinen Glauben; „ohne den es doch unmöglich ist, Gott zu gefallen" (Hebr. 11.).

Andere folgten deshalb der Ansicht, jene werden gerettet werden, welche die Sakramente des Glaubens empfingen und Glauben haben. Jedoch viele empfangen die Gnade des Glaubens und fallen dann, wie die Häresiarchen, vom Glauben ab. „Für diese aber wäre es besser gewesen, den Weg der Wahrheit gar nicht gekannt zu haben," sagt der Apostelfürst.

Darum sagten wieder andere, jene Christen werden nicht ewig gestraft werden, welche im katholischen Glauben bis ans Ende verharren; wenn sie auch sonst andere Todsünden haben. Doch dies ist gegen Jakob. 2.: „Der Glaube ohne Werke ist tot;" und gegen Matth. 7.: „Nicht jeder, der zu mir sagt; Herr, Herr, wird in das Himmelreich eingehen, sondern der den Willen meines himmlischen Vaters thut." Und in vielen anderen Stellen droht die Schrift in der nämlichen Weise den Sündern mit der ewigen Strafe. Also nur Christen, die lebendigen Glauben haben, d. h. ohne Todsünden sind, werden in das Himmelreich eintreten.

c) I. Der Herr spricht da vom lebendigen, geformten Glauben, „der durch die Liebe wirkt." Dem aber steht entgegen jede Todsünde.

II. Das gilt nicht von denen, die nur und nichts Anderes wie das bloße Sakrament empfangen; diese „essen sich vielmehr das Gericht" (1. Kor. 11.). Dies gilt von jenen, welche kraft der Liebe Glieder Christi sind; und diese Eingliederung in den Leib Christi wird vom sakramentalen Genusse des Leibes und Blutes Christi verursacht, wenn man würdig hinzutritt. Das heiligste Sakrament also führt von sich aus zum ewigen Leben; aber es kann jemand dieser Frucht beraubt werden durch die Sünde, auch nachdem er würdig kommuniziert hat.

III. Das Fundament hier ist der lebendige, durch die heilige Liebe geformte Glaube. Wer darüber läßliche Sünden aufbaut, „wird Schaden leiden;" denn er wird von Gott bestraft werden. Aber „er wird selig werden, wie durch das Feuer" entweder der zeitlichen Trübsal oder des Reinigungsortes nach dem Tode.

Fünfter Artikel.

Auch die da Werke der Barmherzigkeit auf Erden gethan haben, können ewig bestraft werden.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Nach Matth. 5. „sind selig die barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen;" und nach Jakob. 2. „wird ein Gericht ohne Barmherzigkeit ergehen über den, der keine Barmherzigkeit erwiesen hat."

II. Matth. 25. spricht der Herr die Vorwürfe aus, welche den Sündern an dem Weltgerichte werden gemacht werden. Diese betreffen aber nur den Mangel an Werken der Barmherzigkeit.

III. Matth. 5. heißt es: „Vergieb uns unsere Schuld so wie wir vergeben unseren Schuldigern . . . Denn wenn ihr den Mitmenschen nachlasset ihre Sünden, wird euch der himmlische Vater ebenfalls nachlassen euere Sünden." Also nach dem Maße der Barmherzigkeit, die man gewirkt, wird man gerichtet.

IV. Zu 2. Tim. 4.: „Die Frömmigkeit ist zu Allem nütze," bemerkt Ambrosius: „Der Inbegriff der christlichen Erziehung besteht in der Barmherzigkeit und in der Frömmigkeit oder Hingebung. Folgt ihr jemand, so wird er, wenn er in fleischliche Sünden fällt, ohne Zweifel bestraft werden, jedoch nicht zu Grunde gehen. Übt aber jemand nur äußerlich mit seinem Körper die Religion, so wird er ewige Strafe leiden." Wer also Werke der Barmherzigkeit thut und durch fleischliche Sünden festgehalten wird, der wird nicht ewige Strafe erleiden.

Auf der anderen Seite heißt es 1. Kor. 6.: „Weder die unzüchtigen noch die Ehebrecher ꝛc. . . . werden das Reich Gottes besitzen." Und Jakob. 2.: „Wer das ganze Gesetz beobachtet, gegen ein Gebot aber sich verfehlt, ist schuldig geworden aller." Wer also das Gesetz beobachtet mit Rücksicht auf die Werke der Barmherzigkeit; es aber verletzt durch andere Sünden, wird nichtsdestoweniger als Überteter des Gesetzes überhaupt bestraft.

b) Ich antworte, nach Augustin (l. c.) meinten einige, nicht allerdings alle, die den katholischen Glauben festhalten, würden von ewiger Strafe befreit werden; — wohl aber jene, die sich in Werken der Barmherzigkeit geübt haben; mochten sie auch anderen Sünden unterworfen sein. Doch dies ist nicht aufrechtzuhalten. Denn ohne die heilige Liebe kann niemand Gott angenehm sein und somit kann ohne sie niemand selig werden. Es thun aber jene manchmal Werke der Barmherzigkeit, welche keine heilige Liebe in sich haben. Diesen also nützen nach 1. Kor. 13. die Werke der Barmherzigkeit nicht dazu, daß sie das ewige Leben verdienen oder frei sind von ewiger Strafe. Dies ist offenbar zumal bei Räubern, die Vieles gewaltsam an sich nehmen und einiges Gute damit thun. Wer also im Stande der Todsünde stirbt, den befreit weder der Glaube noch die Werke der Barmherzigkeit von der ewigen Strafe.

c) I. Jene werden Barmherzigkeit erlangen, die in geordneter Weise Barmherzigkeit thun. Das thun aber jene nicht, die mit sich selbst kein Erbarmen haben und vielmehr gegen sich selbst streiten durch ihre schlechten Werke. Solche also werden keine Barmherzigkeit erlangen, die ihnen voll und ganz nachläßt; aber etwas an ihren Strafen wird auf Grund ihrer Werke der Barmherzigkeit gemindert werden.

II. Diese Aufzählung will nicht sagen, man werde einzig für die Vernachlässigung der Werke der Barmherzigkeit ewig bestraft werden; — sondern daß jene werden von der ewigen Strafe befreit bleiben trotz ihrer Sünden, die durch Werke der Barmherzigkeit sich Verzeihung derselben erworben haben; „die sich nämlich Freunde machten mit dem ungerechten Mammon" (Luk. 9.).

III. Dies wird vom Herrn jenen gesagt, welche um Verzeihung ihrer Sünden Gott bitten; selber aber nicht verzeihen wollen denjenigen, von welchen sie beleidigt worden sind. Nur also einzig die Buße thun, werden durch die Werke der Barmherzigkeit eine Alles nachlassende Verzeihung erhalten.

IV. Ambrosius spricht von einer läßlichen Sünde, die im Fleische ihren Ursprung hat; — von ihr wird jemand durch die Werke der Barmherzigkeit und reinigende Strafen befreit werden. Meint er die Todsünde, so ist die Stelle dahin zu verstehen, daß, noch in diesem Leben, die betreffenden durch die Werke der Barmherzigkeit die Gnade der Reue erlangen werden. Ein solcher wird nicht zu Grunde gehen, sondern Gott wird ihm seine Gnade schenken, „der da gepriesen ist in Ewigkeit." Amen.

Anhang.

In den Ausgaben der Summa folgen noch gewöhnlich mehrere Artikel über einige Fragen, welche nicht in ausdrücklicher Weise in der Summa oder im Supplement behandelt werden. Sie sind aus den übrigen Werken des heiligen Thomas zusammengestellt von Nicolai. Wir bringen dieselben, damit nichts in dieser Verdeutschung fehle.

Hundertstes Kapitel.

Über die Beschaffenheit der Seelen, die mit der Erbsünde allein belastet, ins Jenseits gehen; und der Seelen im Fegfeuer.

Erster Artikel.

Die Seelen, welche nur die Erbsünde haben, leiden nicht unter der Pein des Feuers.

a) Dagegen spricht Folgendes:

I. Augustin sagt (de fide ad Petrum 27.): „Halte daran durchaus fest, daß die Kinder, welche ohne das Sakrament der Taufe sterben, mit ewiger Pein werden bestraft werden."

II. Der größeren Schuld gebührt eine größere Strafe. Die Erbschuld aber ist eine größere Sünde wie die läßliche; da diese mit der Gnade sich verträgt und zudem nicht durch eine ewige, sondern durch eine zeitliche Strafe gesühnt wird. Da nun der läßlichen Sünde als Strafe die Pein des Feuers geschuldet wird, so desto mehr der Erbsünde.

III. Schwerer ist die Strafe der Sünde nach diesem Leben wie in dieser Zeit, wo die Barmherzigkeit noch ihre Stätte hat. In dieser Zeit aber erleiden die Kinder auf Grund der Erbschuld viele empfindliche Peinen; also um so mehr nach diesem Leben.

IV. In der Erbsünde ist wie in jeder persönlich begangenen Sünde zu unterscheiden die Abkehr von Gott, nämlich der Mangel der Urgerech-

tigkeit; und die Zuwendung zu vergänglichen Gütern, nämlich die Begierlichkeit. Nun entspricht der Sünde von seiten der Zuwendung als Strafe die vom Körper empfundene Pein, die poena sensus; also ist eine solche der Erbsünde geschuldet.

V. Nach der Auferstehung werden die Leiber der betreffenden Kinder nicht leidensunfähig sein; denn so wären sie entweder glorreich, nämlich mit der Gabe der Leidensunfähigkeit ausgestattet, oder sie hätten die Urgerechtigkeit und somit nicht die Erbsünde als den Mangel der Urgerechtigkeit. Also werden sie leidensfähig sein und somit dem Einflusse der das Leiden verursachenden, einwirkenden Ursachen unterliegen.

Auf der anderen Seite sagt Augustin, „die Strafe der nur in der Erbschuld verstorbenen Kinder werde die mildeste von allen sein.“ Die Strafe des Feuers aber in der Hölle ist sehr hart.

Apok. 18. heißt es: „Soviel er sich gerühmt hat und in Ergötzungen war, soviel gebet ihm Qual und Trauer.“ In den betreffenden Kindern aber findet kein schuldiges Ergötzen statt, weil überhaupt keine Thätigkeit; da das Ergötzen dem Thätigsein folgt (10 Ethic. 4.). Also ist da keine Feuerqual.

Gregor von Nazianz unterscheidet drei Arten von nicht-getauften: 1. Jene, welche die Taufe verachtet haben; 2. jene, welche aus bloßer Nachlässigkeit ihre Taufe aufschoben und plötzlich gestorben sind; 3. jene, die ohne Schuld sind, wie die Kinder. Von den ersten sagt er, sie würden nicht allein für die anderen Sünden bestraft werden, sondern auch für die Verachtung der Taufe; — von den zweiten gälte dasselbe, nur würden ihre Strafen gelinder sein. Von den an dritter Stelle genannten sagt er, „sie würden weder der himmlischen Herrlichkeit noch der Peinen der Hölle teilhaft werden von seiten des gerechten und ewigen Richters; denn obgleich sie das Zeichen der Taufe nicht tragen, entbehren sie der Bosheit und Ungerechtigkeit, und den Verlust der Taufe haben sie mehr erlitten wie verursacht.“ Zwischen der Herrlichkeit des Himmels nämlich und den Peinen der verdammten in der Hölle liegt etwas in der Mitte; insofern nicht allsogleich Pein und Qual verdient jener, der nicht wert erfunden wird der himmlischen Herrschaft; und nicht sogleich verdient umgekehrt jemand die Herrlichkeit, der nicht wert ist, Pein und Qual zu erleiden.

b) Ich antworte, die Strafe müsse nach Isai. 20, 8. genau der Schuld entsprechen: „Maß gegen Maß; wenn sie sich abgekehrt haben wird, sollst du über sie urteilen.“ Der Mangel aber, welcher durch den menschlichen Ursprung fortgepflanzt wird, zieht nicht etwas ab oder verdirbt ein Gut, das da aus den Wesensprincipien der menschlichen Natur folgt; sondern es handelt sich da um den Mangel eines Gutes, welches zur Natur hinzugefügt worden. Und zwar gehört die Erbschuld diesem bestimmten Menschen nur insoweit an, als derselbe eine Natur hat, welche dieses Gutes, das in der menschlichen Natur sich fand und behütet werden konnte, nun ermangelt. Also nur der Mangel jenes Zweckes gebührt der Erbschuld als Strafe, zu welchem das Gut der entzogenen Gabe hinordnete und zu dem also die bloße Natur des Menschen an sich nicht gelangen konnte. Dieses Gut aber ist die göttliche Anschauung; nur also der Mangel der göttlichen Anschauung darf die Strafe für die Erbsünde sein. Denn würde eine andere Strafe noch für die Erbsünde nach dem Tode verhängt, so würde der betreffende nicht einzig für die Erbschuld bestraft werden, da die sinnlich empfundene Strafe zu dem gehört, was der Person an sich eigen ist

und nicht bloß der Natur, und eben das Leiden dieser besonderen Strafe anzeigen würde die Entziehung eines besonderen eigenen Gutes in dieser Person. Wie also die Schuld in dem betreffenden Kinde nicht sich findet auf Grund eigener persönlicher Thätigkeit, so darf auch nicht die Strafe sich vollziehen durch eigenes persönliches Leiden; sondern nur durch den Mangel an dem, wozu die Natur von sich aus nicht hinreichte. Also in allen jenen Vorzügen und Vollkommenheiten, welche der menschlichen Natur auf Grund der Wesensprincipien derselben folgen, werden die einzig wegen der Erbsünde verdammten keinen Schaden leiden.

c) I. Wie der Ausdruck „Feuer" in der Schrift oftmals jede beliebige Strafe bezeichnet; so bedeutet in dieser Stelle der Ausdruck „Pein" die Strafe des Verlustes d. h. des Mangels der göttlichen Anschauung.

II. Unter allen Sünden ist nach der Seite des Freiwilligen hin die Erbsünde die kleinste; denn sie ist nicht freiwillig kraft des Willens der eigenen Person, der sie innewohnt, sondern einzig kraft des Willens des Princips der Natur. Die persönlich begangene, die aktuelle Sünde aber ist freiwillig kraft des eigenen Willens dessen, der sie begeht; und somit ist die Erbsünde danach auch kleiner wie die läßliche Sünde. Daß aber die Erbsünde sich mit der Gnade nicht verträgt, kommt nicht so sehr von der eigenen Schuld, sondern dies hat den Charakter der Strafe; denn je geringer der Charakter des Freiwilligen ist, desto geringer ist der Charakter der Schuld. Ähnlich macht das hier nichts aus, daß die läßliche Sünde nur von einer zeitlichen Strafe begleitet ist. Denn dies ist auf Grund eines äußerlichen Umstandes; nämlich auf Grund dessen, daß der in der läßlichen Sünde sterbende eine so große Gnade in sich hat, daß durch diese die ewige Strafe erlassen ist. Wäre die läßliche Sünde in einem, der keine Gnade hat, so würde ihr ewige Strafe folgen.

III. Die sinnlich empfundene Strafe vor dem Tode folgt der diesbezüglichen Kraft der einwirkenden Natur; sei dies eine Pein von innen heraus wie das Fieber, sei es eine Pein von außen her wie das Brennen. Nach dem Tode aber wirkt nichts ein in die getrennte Seele kraft der Natur allein, sondern als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit. Und auch in den auferstandenen Körper wird nichts einwirken einzig kraft der Natur, da ja die Bewegung der Himmelskörper, vermittelst deren alle natürliche Bewegung und Änderung in den körperlichen Eigenschaften sich vollzieht, aufgehört haben wird.

IV. Der sinnlich empfundene Schmerz entspricht der thatsächlich genossenen Ergötzung, die da besteht im thatsächlichen Zuwenden zu einem vergänglichen Gute. Die Begierlichkeit aber als Zustand, wie sie in der Erbsünde sich findet, hat kein Ergötzen; und somit entspricht ihr als Strafe kein sinnlich empfundener Schmerz.

V. Die Körper der Kinder werden nicht leidensunfähig sein, als ob ihnen das Vermögen oder die Fähigkeit um zu leiden fehlte; sondern weil nichts als leidverursachend von außen her auf sie einwirken wird. Es wird nach der Auferstehung kraft natürlichen Einflusses kein Körper auf den anderen einwirken und zumal nicht um ein Vergehen zu verursachen; es wird da nur ein Einwirken sich finden, um auf Grund der göttlichen Gerechtigkeit zu strafen. Jene Körper also werden nicht leiden, denen von seiten der göttlichen Gerechtigkeit kein Leiden gebührt. Die Körper der heiligen aber werden leidensunfähig sein, weil in ihnen kein Vermögen sein wird, um zu leiden; und dies ist die Folge der Gabe der Leidensunfähigkeit.

Zweiter Artikel.

Die genannten Seelen werden keine innere geistige Trauer leiden.

a) Das Gegenteil wird bewiesen. Denn:

I. Chrysostomus sagt (hom. 23. in Matth.), die Strafe des Verlustes der göttlichen Anschauung werde in den verdammten eine schwerere sein wie die Feuerpein. Diese erstere aber werden die erwähnten Kinder haben.

II. Dessen entbehren, was man haben will, kann nicht ohne Betrübnis sein. Diese Seelen aber werden Gott schauen wollen; sonst wäre ihr Wille thatsächlich verkehrt.

III. Wird dagegen eingewandt, diese Seelen wüßten, der Verlust des göttlichen Anschauens sei nicht ihre Schuld und deshalb betrübte derselbe sie nicht; — so ist zu antworten, daß dies den Schmerz vielmehr erhöht; wie, wenn jemand, der unschuldig ist, um ein Glied verstümmelt wird, er dies um so schwerer empfindet.

IV. Wie die getauften Kinder sich verhalten zum Verdienste Christi, so die ungetauften zum Mißverdienste Adams. Jene aber empfangen von Christo aus den Lohn des ewigen Lebens, also diese haben von Adam aus Schmerz zu ertragen.

V. Die Kinder werden kraft ihrer Natur Gott kennen und lieben; und doch von diesem geliebten Gute getrennt sein. Also wird dies ihnen Schmerz verursachen.

Auf der anderen Seite müßten diese Kinder Schmerz haben entweder über die Schuld oder über die Strafe. Im ersten Falle wäre ihr Schmerz Verzweiflung, da sie von dieser von einem anderen ausgegangenen Schuld nicht befreit werden könnten; und so hätten sie den Wurm des Gewissens wie die anderen verdammten und wäre ihre Strafe nicht die allermindeste. Im zweiten Falle wäre ihr Wille thatsächlich und aus eigenem persönlichem Antriebe gegen die göttliche Gerechtigkeit gerichtet, von welcher ihre Strafe kommt; und so wäre dieser Wille, ihrer Person nach, verkehrt, was nicht zugegeben wird, denn sie würden trauern und Schmerz haben über die Folgen der göttlichen Gerechtigkeit in ihnen.

Die gesunde Vernunft leidet es nicht, daß jemand verwirrt werde mit Rücksicht auf das, was nicht in der eigenen Gewalt war, daß man es hätte vermeiden können (vgl. Seneca ep. 85. et de ira c. 6.). In den betreffenden Kindern aber wird eine gesunde Vernunft sein, durch keine persönlich begangene Sünde nämlich getrübt. Also werden sie nicht verwirrt werden darüber daß sie solche Strafe leiden, welche sie in keiner Weise vermeiden konnten.

b) Ich antworte, in diesem Punkte beständen drei Meinungen:

1. Die einen sagen, jene Kinder werden keinen inneren Schmerz erleiden, weil in ihnen die Vernunft so verdüstert sein wird, daß sie nicht werden abschätzen können das, was sie verloren haben. Dies scheint jedoch nicht, daß die vom Leibe gelöste Seele nicht erkenne, was bereits die Vernunft bei uns finden und betrachten kann, und noch weit Mehreres.

2. Die anderen sagen, sie werden eine höchst vollkommene natürliche Kenntnis, auch von Gott, haben und somit wissen, sie seien von der Anschauung Gottes getrennt; der Schmerz aber darüber, den sie wohl empfinden

werden, würde gemildert durch das Bewußtsein, es sei diese Trennung nicht ihre Schuld. Doch scheint dies auch nicht richtig. Denn der Schmerz über den Verlust eines so großen Gutes kann nicht gering sein, zumal keine Hoffnung besteht auf ein Wiedergewinnen. Somit wäre ihre Strafe nicht die mildeste. Zudem ist mit ihrer Schuld kein persönliches Ergötzen verbunden gewesen und somit gebührt ihnen weder ein äußerer noch ein innerlicher persönlicher Schmerz.

3. Wieder andere sagen sonach, diese Kinder werden eine vollkommene natürliche Kenntnis haben und werden erkennen, es mangle ihnen das ewige Leben; und auch die Ursache werden sie erkennen, weshalb sie vom ewigen Leben ausgeschlossen sind; — trotzdem aber werden sie keine Trauer empfinden. Wie das nun sein kann, müssen wir untersuchen.

Man muß also berücksichtigen, daß jemand nur traurig ist, wenn er dessen ermangelt, was zu seinen Kräften im Verhältnisse steht; nicht aber ist einer traurig, wenn er dessen ermangelt, was zu seinen Kräften und Vermögen in keinem Verhältnisse steht. So z. B. ist kein vernünftiger darüber traurig, daß er nicht fliegen kann oder König ist; wohl aber darüber, daß er etwas nicht hat, wozu er geeignet ist. Jeder Mensch also, der den Gebrauch der Vernunft hat, steht in einem gewissen Verhältnisse dazu, daß er das ewige Leben erlangen kann; denn er kann sich zur Gnade vorbereiten, durch welche er das ewige Leben erreicht. Wer sonach in solcher Weise das höchste Gut verliert, dem muß dies den größten Schmerz verursachen; denn es war ihm möglich, es zu erreichen. Die betreffenden Kinder aber fanden sich nie in einem entsprechenden Verhältnisse zum ewigen Leben: nicht auf Grund ihrer Natur, denn es übersteigt deren Kräfte; und nicht auf Grund ihrer eigenen Akte, denn sie konnten deren keine vollbringen. In nichts also werden sie Schmerz empfinden über den Verlust der göttlichen Anschauung; vielmehr werden sie viel Freude haben, denn viel wird ihnen mitteilen die göttliche Güte und viele natürliche Vorzüge werden sie haben.

Man kann auch nicht sagen, das ewige Leben hätte zu ihnen in einem entsprechenden Verhältnisse gestanden vermittelst der Thätigkeit anderer mit Rücksicht auf sie, die Kinder; da sie wie andere Kinder hätten getauft werden können. Denn dies ist eine alles Maß überschreitende Gnade, daß jemand ohne alles eigene Thätigsein Lohn empfängt. Der Mangel einer solchen Gnade also macht ebensowenig, daß die betreffenden Kinder traurig sind, wie einen vernünftigen Menschen es traurig macht, daß ihm viele Gaben nicht verliehen sind, die andere besitzen.

c) I. In den verdammten war der Gebrauch des freien Willens und somit die Möglichkeit, das ewige Leben zu gewinnen; — bei den betreffenden Kindern nicht.

II. Der geregelte Wille erstreckt sich nur auf das irgendwie Mögliche, wozu nämlich der betreffende Beziehung hat; und erreichen die Menschen dieses nicht, so bereitet das ihnen Schmerz. Auf das Unmögliche erstreckt sich nicht eigentlich der Wille, sondern nur ein: „ich möchte", eine Velleität; nämlich wenn es möglich wäre.

III. Um das Erbe oder um ein Körperglied zu haben, dazu ist jemand in geregelter Beziehung. Das schmerzt also, wenn man es verliert, sei es aus eigener Schuld oder aus fremder. Aber so ist das hier nicht.

IV. Das Geschenk Christi überragt die Sünde Adams (Röm. 5.). Also brauchen die ungetauften Kinder nicht so viel Übles von Adam her zu erhalten, wie die getauften Gutes erhalten von Christo her.

V. Die Kinder sind zwar von Gott als dem Verleiher der Herrlichkeit geschieden, nicht aber als dem Geber der natürlichen Güter. Und so können sie kraft der Natur Gott erkennen und lieben und über Ihn sich freuen. Nicht aber werden sie so sich an Gott freuen wie die Pelagianer meinten, die ihnen das ewige Leben zugestanden, weil sie keine Erbsünde anerkannten. Ihre Ansicht war, solche Kinder seien ganz und gar von aller Strafe frei, als ob Adam nicht gesündigt hätte; denn dessen Sünde würde durch die menschliche Natur nicht fortgepflanzt und verursache also kein Verderben in der menschlichen Natur. Die Kinder also hätten nach ihnen die ganz gleiche Freude wie die erwachsenen; nur daß letztere für ihre persönlich vollbrachten Werke einen besonderen Lohn noch haben werden, den Pelagius als „Himmelreich," regnum coelorum, bezeichnete, von dem Christus die nichtgetauften ausschloß. Die natürliche Freude, die wir hier den Kindern zuteilen, schließt die Strafe des Verlustes oder den Mangel der göttlichen Anschauung nicht aus.

Dritter Artikel.

Die Strafe des Fegfeuers überragt alle Strafe in diesem Leben.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Der Körper ist von Natur in höherem Grade dem Leiden unterworfen wie die Seele; denn er steht im Gegensatze zum einwirkenden Feuer und er hat einen Stoff, der die Eigenschaft des Feuers annehmen kann, was bei der Seele nicht der Fall ist. Also größer ist der Schmerz des Leibes in diesem Leben, wie die Strafe, durch welche die Seele nach diesem Leben gereinigt wird.

II. Die Strafe des Fegfeuers gebührt den läßlichen, also den leichtesten Sünden; also ist sie eine sehr leichte Strafe.

III. Die verschuldete Strafe wächst nur mit der Schuld selber. Ist also die Schuld nachgelassen für die Todsünde, für welche jemand während seines Lebens nicht voll genuggethan hat, so wächst die verschuldete Strafe nicht im Tode. In diesem Leben aber war nicht die schwerste Strafe verschuldet; also wird die Strafe im Fegfeuer nicht schwerer sein wie die Strafen in diesem Leben.

Auf der anderen Seite sagt Augustin (4. sermo de def.): „Jenes Feuer wird mehr peinigen wie Alles, was auch immer an Pein jemand hier empfinden, denken oder sehen kann." Zudem ist eine Strafe um so größer, je umfassender sie ist. Die getrennte Seele aber wird in ihrem ganzen Sein gestraft, da sie kein zusammengesetztes, sondern ein einfaches Wesen ist; während beim Körper nur immer ein oder mehrere Organe, nicht aber der ganze Körper gepeinigt wird.

b) Ich antworte, im Fegfeuer werde 1. die Strafe des Verlustes sein und 2. die Feuerpein. Und mit Rücksicht auf Beides überragt der geringste Grad der Strafe des Fegfeuers die größte Strafe dieses Lebens. Denn je mehr nach etwas verlangt wird, desto mehr ist dessen Abwesenheit peinlich. Weil also das durch keine körperliche Last mehr aufgehaltene Verlangen nach dem höchsten Gute in den getrennten Seelen im höchsten Grade gesteigert sein wird; und ebenso weil die Zeit schon da wäre um jenes Gut zu genießen, wenn nicht die eigene Sünde ein Hindernis

böte; — deshalb werden diese Seelen um so schmerzlicher die Verzögerung empfinden.

Ähnlich hat ein Wesen um so mehr Schmerz über etwas dasselbe Verletzende, als es mehr empfindlich ist. Verletzungen also, die an den empfindlichsten Stellen geschehen, verursachen am meisten Schmerz. Da nun alle Empfindung im Menschen von der Seele herrührt; deshalb muß das, was auf die Seele selber verletzend einwirkt, notwendigerweise im höchsten Grade schmerzen. Die Seele selber nun leidet vom Feuer im Reinigungsorte (Suppl., Kap. 70, Art. 3). Also ist die Strafe des Fegfeuers nach beiden Seiten eine alle anderen zeitlichen Strafen überragende.

Daß die Seele in ihrem ganzen Sein gestraft wird und der Körper nicht; das hat hier nichts zu sagen. Denn so wäre die Pein nach der Auferstehung in der Hölle geringer wie vorher; weil der Körper daran teilhat.

c) I. Die Seele hat mehr Empfindungskraft wie der Körper, wenn sie auch nicht wie dieser vom einwirkenden her in ihrem Sein geändert wird und danach leidet. Wo aber der Schmerz mehr empfunden wird, da ist derselbe größer.

II. Die nämliche Sünde wird schwerer dort bestraft wie hier. So schmerzen die gleichen Wunden den von zarter Körperkomplexion mehr wie einen anderen, der nicht einen so zarten Körper hat. Der Richter aber thut gerecht, wenn er beiden für die nämliche Schuld dieselbe Strafe auflegt. Das Schwere der Strafe im Fegfeuer kommt also von der inneren Verfassung der leidenden Seele, die eben da allein, ohne Körper, leidet.

III. Ebenso.

Vierter Artikel.

Die Freiwilligkeit dieser Strafe.

a) Die Fegfeuerstrafe ist freiwillig. Denn:

I. Die Seelen im Fegfeuer haben einen geordneten Willen. Darin aber besteht ein solcher Wille, daß jemand seinen Willen dem göttlichen gleichförmig macht (Aug. in Ps. 32). Da also Gott will, daß diese Seelen gestraft werden, so wollen sie dies auch.

II. Jeder vernünftige Mensch will das, ohne was der Zweck nicht erreicht werden kann. Die armen Seelen aber wissen, sie können nicht anders wie durch das Fegfeuer in die ewige Herrlichkeit gelangen.

Auf der anderen Seite bittet niemand, davon befreit zu werden, was er freiwillig duldet. Die armen Seelen aber bitten, wie Gregor in den Dialogen (4, 40 und 65) viele Beispiele berichtet, von ihren Peinen befreit zu werden. Also dulden sie nicht freiwillig.

b) Ich antworte, schlechthin und bedingungslos freiwillig sei keine Strafe; denn dies ist der Charakter der Strafe, daß sie dem Willen zuwider ist. Bedingterweise aber kann eine Strafe freiwillig sein, wie das Brennen freiwillig ist behufs der Erlangung der Gesundheit; und zwar in zweifacher Weise: 1. entweder weil wir durch die Strafe irgend ein Gut erlangen, wie z. B. jemand das Martertum erträgt oder Genugthuung leistet; — oder 2. weil uns zwar kein neues Gut zunächst durch die Strafe, jedoch wir ohne Strafe zu einem Gute nicht gelangen können, das wir

bereits verdient haben, wie dies am Beispiele des Todes zu sehen ist. In dieser zweiten Weise erwählt der Wille nicht die Strafe, sondern wollte von ihr befreit werden; aber er trägt sie gern und mit Bezug darauf wird sie freiwillig genannt.

Manche jedoch sagen, die Fegfeuerstrafe sei nach keiner Seite hin freiwillig; sondern die armen Seelen seien dermaßen versunken in ihren Strafen, daß sie nicht wissen, sie würden dadurch gereinigt, sondern meinen, sie seien verdammt. Aber dies ist falsch. Denn wenn sie nicht wüßten, sie könnten befreit werden, so würden sie nicht um Hilfe bitten.

c) Damit beantwortet.

Fünfter Artikel.

Die armen Seelen werden nicht durch die Teufel gepeinigt.

a) Das Gegenteil wird dargethan. Denn:

I. „Sie werden jene als Peiniger haben, die sie zu Versuchern hatten in der Schuld," sagt Petrus Lombardus (4. d. 47 in fine). Die Teufel aber versuchen zu Tod- und läßlichen Sünden.

II. Die Züchtigung der gerechten in diesem Leben vollzieht sich durch die vom Teufel angethaenen Strafen, wie aus dem Beispiele des Dulders Job klar ist; — also auch die Züchtigung nach diesem Leben.

Auf der anderen Seite haben die armen Seelen über die Teufel triumphiert, da sie ohne Todsünde gestorben sind. Also wäre es ungerecht, sie den Teufeln als ihren Peinigern zu unterwerfen.

b) Ich antworte: Wie nach dem Tage des Gerichts die göttliche Gerechtigkeit allein das Feuer entzünden wird, in welchem die Sünder brennen werden; so wird die göttliche Gerechtigkeit allein die auserwählten reinigen, nicht nämlich durch den Dienst der Teufel, über welche diese Seelen gesiegt haben; und nicht durch den Dienst der Engel, welche ihre Mitbürger nicht so heftig peinigen würden. Jedoch ist es möglich, daß die heiligen Engel sie an den Ort ihrer Strafen führen und daß auch die Teufel, welche sich an den Qualen der Menschen freuen, sie begleiten und ihre Peinigung schauen; sowohl um durch diese Strafen gesättigt zu werden als auch damit sie bei deren Austritte aus dem Körper etwas vom Ihrigen finden.

In dieser Welt aber, dem Schauplatze des Kampfes, werden die Menschen bestraft sowohl von den bösen Engeln, den Feinden, wie Job, als auch von den guten, wie z. B. Jakob, dessen Lendennerv erlahmte unter dem Schlage eines Engels (Gen. 32.). Und dies erklärt auch ausdrücklich Dionysius (4. de div. nom.), daß die guten Engel manchmal strafen.

c) Damit beantwortet.

Sechster Artikel.

Die Schuld selber der läßlichen Sünde wird getilgt durch die Strafe des Fegfeuers.

a) Dem steht Folgendes entgegen:

I. Gregor der Große erklärt (16. moral. 28.): „Wer in diesem Leben nicht gebessert wird, der bittet vergeblich um Verzeihung nach dem Tode."

II. Der nämliche ist es, der in eine Sünde fällt und der von der Sünde befreit wird. Nach dem Tode aber kann die Seele nicht mehr läßlich sündigen; also auch nicht von der läßlichen Schuld gelöst werden.

III. Nach Gregor (4. dial. 39.) ist so beschaffen jemand vor dem künftigen Gerichte, wie beschaffen er ausging vom Leibe; denn „wo der Baum fällt, da bleibt er liegen" (Ekkle. 11.). Tritt also jemand aus der Welt mit einer läßlichen Sünde auf dem Gewissen, so bleibt diese in ihm vor dem Gerichte; und somit wird er durch das Fegfeuer nicht davon gereinigt.

IV. Die persönlich begangene Schuld wird nur durch die Reue getilgt (Suppl., Kap. 2, Art. 3). Nach diesem Leben aber ist keine Reue als verdienstvoller Akt mehr. Also wird da keine läßliche Sünde nachgelassen.

V. Läßliche Sünde findet sich in uns einzig auf Grund des Fleischesstachels, so daß im Urzustande Adam nicht gesündigt hätte. Nach diesem Leben aber giebt es keinen Fleischesstachel mehr; denn die Seele ist da getrennt vom Leibe. Also besteht auch keine läßliche Schuld mehr und somit ist nichts zu sühnen.

Auf der anderen Seite sagen Gregor und Augustin (4. dial. 39; et de vera et falsa poenit. 4.), einige leichte Sünden würden nach diesem Leben nachgelassen. Und 1. Kor. 3. werden unter „dem Holze, dem Heu und der Spreu" läßliche Sünden verstanden (I., II. Kap. 89, Art. 2), welche das Fegfeuer wegnimmt.

b) Ich antworte, manche seien der Ansicht gewesen, daß nach diesem Leben keine Sünde mit Rücksicht auf die Schuld nachgelassen werde. Wenn also jemand in der Todsünde stirbt, wird er verdammt und ist des Nachlasses nicht mehr fähig. Daß er aber ohne Todsünde in einer läßlichen allein stirbt, dies könne nicht sein; da die letzte Gnade von aller läßlichen Sündenschuld reinigt. Denn die läßliche Sünde komme daher, daß jemand zum Fundamente Christum hat, allzusehr aber etwas Zeitliches liebt; dieses Übermaß sei in der Verderbtheit der Begierlichkeit begründet, so daß, wenn wie bei Maria die Gnade durchaus über die Begierlichkeit siegt, keine Stätte bleibt für die läßliche Sünde. Da nun im Tode vollständig diese Begierlichkeit zu nichte wird, so werden die Seelenvermögen ganz und gar der Gnade unterworfen und damit verschwindet alle läßliche Sünde.

Diese Ansicht ist frivol in sich betrachtet und mit Rücksicht auf ihre Ursache. In sich betrachtet ist sie frivol, weil sie dem Evangelium und den Ausprüchen der heiligen gegenübersteht, welche nicht erklärt werden können einzig von einem Nachlassen der Strafe für die läßlichen Sünden; denn mit Rücksicht auf die Strafe werden schwere Sünden ebenso im Fegfeuer nachgelassen wie läßliche, Gregor aber sagt ausdrücklich (l. c.), läßliche Sünden

würden auch nach diesem Leben nachgelassen. Wenn darauf erwidert wird, dies sagen Gregor und die übrigen, um uns vor der Täuschung zu bewahren als ob wir für kleine Sünden nichts da leiden würden, so genügt dies nicht; denn der Nachlaß der Strafen hebt ja eben vielmehr die Schwere der Strafen auf als daß er sie verursacht.

Mit Rücksicht auf die Ursache, die dafür angeführt wird, ist diese Ansicht ebenfalls frivol. Denn die körperliche Schwäche am Ende des Lebens nimmt weder fort noch mindert sie die Verderbtheit der Begierlichkeit in ihrer Wurzel, sondern nur in ihrem Akte oder Thätigsein; wie das bei schwer kranken erscheint. Ebenso unterwirft die körperliche Schwäche die Seelenvermögen nicht der Gnade und beruhigt sie so. Denn diese Ruhe besteht darin, daß die niederen Kräfte gehorchen den höheren, weil diese am Gesetze Gottes sich erfreuen; was Alles in jenem Zustande, wo die niederen Kräfte gar nicht mehr gehorchen wollen eben auf Grund der Körperschwäche, nicht sein kann. Höchstens könnte man sagen, es bestehe da, ähnlich wie im Schlafe, ein bloßes Aufhören des Kampfes; aber damit ist kein Sieg und keine Unterwerfung der niederen Kräfte unter die Gnade verbunden. Dies Alles zudem zugegeben, so würde eine vollständige Vernichtung der Begierlichkeit höchstens die Vermeidung späterer läßlicher Sünden zur Folge haben, aber nicht den Nachlaß der vergangenen; da diese in der Seele ihren Sitz haben und nur durch einen Reueakt getilgt werden (Suppl., Kap. 2, Art. 3). Gut kann es aber geschehen, daß jemand im Schlafe stirbt und so die bestehenden läßlichen Sünden durch keinen thatsächlichen Reueakt tilgen kann. Denn es geschieht häufig, daß man eine läßliche Sünde begeht und dann unmittelbar darauf an etwas ganz Anderes denkt, z. B. an Mathematik, und daß man in diesem Gedanken einschläft und stirbt.

Sagt man, dadurch daß man weder im allgemeinen noch im besonderen Reue erwecke, werde die läßliche Sünde ganz von selbst eine Todsünde, weil „eine läßliche Sünde, wenn sie gefällt, zur Todsünde wird;" — so ist darauf zu erwidern, nur dann könne ein solches Gefallen aus der läßlichen Sünde eine Todsünde machen, wenn es dazu übergeht, den letzten Endzweck im Gegenstande der läßlichen Sünde zu erblicken, so daß man das als Zweck genießen will, was nur zweckdienlich ist (Aug. 10. de Trin. 10.). Denn sonst wäre jede läßliche Sünde Todsünde, da eine jede freiwillig ist.

Deshalb ist diese ganze Ansicht unvernünftig und muß man vielmehr mit anderen sagen: Die läßliche Sünde wird in dem, der im Stande der Gnade stirbt, vergeben mit Rücksicht auf die Schuld durch die Strafe des Feuers; denn da diese Strafe in etwa freiwillig ist, hat sie in Verbindung mit der Kraft der Gnade die Gewalt, alle Schuld zu tilgen, die zugleich mit der Gnade bestehen kann.

c) I. Die Glosse spricht von der Todsünde. Oder soll die läßliche Sünde gemeint sein, so hat der Mensch in diesem Leben es verdient, daß ihm jene Strafe im Fegfeuer verdienstvoll sei; denn er ist im Stande der Gnade gestorben.

II. Eine läßliche Sünde kann im Fegfeuer nicht mehr begangen werden, weil da nicht mehr der Fleischesstachel ist; aber der Nachlaß der läßlichen Sünde vollzieht sich auf Grund des durch die Gnade vollendeten Willens; und dieser wird im Fegfeuer sein.

III. Die läßlichen Sünden verändern nicht den Stand des Menschen, da sie weder hinwegnehmen noch mindern die heilige Liebe, der gemäß der

Umfang der Güte in der Seele gemeſſen wird. Ob alſo läßliche Sünden begangen oder ob ſie nachgelaſſen werden; der Zuſtand der Seele bleibt der nämliche nachher wie vorher.

IV. Nach dieſem Leben kann kein Verdienſt mehr beſtehen mit Rückſicht auf den weſentlichen Lohn; wohl aber mit Rückſicht auf einen nebenſächlichen, ſo lange der Menſch in irgend einer Weiſe Pilger bleibt.

V. Die läßliche Sünde hat wohl ihren Urſprung in der Hinneigung des Fleiſchesſtachels; aber die Schuld findet ſich im vernünftigen Geiſte. Und ſo bleibt dieſe, wenn auch der Fleiſchesſtachel nicht mehr da iſt.

Siebenter Artikel.

Das Fegfeuer reinigt von der verſchuldeten Strafe.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Jede Reinigung ſetzt einen gewiſſen Schmutz voraus. Die Strafe aber ſetzt dies nicht voraus. Alſo reinigt das Fegfeuer nicht von der Strafe.

II. Das Fegfeuer iſt ſelber eine Strafe. Alſo reinigt es nicht von der Strafe, die man verſchuldet hat; denn nur durch den Gegenſatz vollzieht ſich eine Reinigung.

III. Zu 1. Kor. 3. (salvus erit, quasi per ignem) ſagt die Gloſſe: „Dieſes Feuer iſt die Verſuchung der Trübſal, von welcher geſchrieben ſteht: Die Gefäße des Töpfers erprobt der Ofen“ (Eccli. 27.). Alſo durch die Strafen dieſer Welt wird der Menſch gereinigt und zumal durch den Tod, die größte der Strafen.

Auf der anderen Seite wird der Menſch durch jede genugthuende Strafe in dieſem Leben von der verſchuldeten Strafe befreit; alſo um ſo mehr durch das Fegfeuer, welches alle Strafen dieſer Welt überſteigt.

b) Ich antworte, wer etwas ſchuldet, werde dadurch von dem Verſchuldeten befreit, daß er die Schuld bezahlt. Wenn alſo jemand die verſchuldete Strafe aushält, wird er von der betreffenden Schuld befreit; und reinigt nach dieſer Seite hin das Fegfeuer.

c) I. Die verſchuldete Strafe an ſich iſt nichts Schmutziges; aber ſie iſt es mit Rückſicht auf die Urſache derſelben.

II. Die Strafe iſt nicht der Strafe entgegengeſetzt, aber dem Verſchulden der Strafe. Denn von da aus bleibt die Verpflichtung zur Strafe, daß jemand die Strafe nicht ertrug, die er ſollte.

III. Unter jenem Feuer können die Trübſale dieſes Lebens und das Fegfeuer, im allgemeinen alle Strafen verſtanden werden, durch welche die läßlichen Sünden gereinigt werden. Der leibliche Tod genügt dazu nicht (vgl. oben).

Achter Artikel.

Von dieſer Strafe wird der eine ſchneller befreit wie der andere.

a) Dies ſcheint nicht. Denn:

I. Dasſelbe Verhältnis beſteht zwiſchen der ſchweren Strafe und einer ſchweren Schuld wie zwiſchen einer leichteren Strafe und einer leichten

Schuld. Da nun jede Schuld im Fegfeuer nur eine läßliche ist, so gebührt allen eine gleich andauernde Strafe.

II. An sich ungleichen Verdiensten oder Mißverdiensten wird im Himmel oder in der Hölle der gleiche Lohn und die gleiche Strafe gegeben, soweit es auf die Zeitdauer ankommt. Also ist dies auch im Zwischenorte des Fegfeuers der Fall.

Auf der anderen Seite sind die läßlichen Sünden ähnlich dem Holze, dem Stroh und der Spreu, nach 1. Kor. 3. Holz aber bleibt länger im Feuer wie Stroh und dieses länger wie Spreu. Also wird der eine schneller aus dem Fegfeuer befreit wie der andere.

b) Ich antworte, manchen läßlichen Sünden sei der Mensch mit mehr Anhänglichkeit zugewandt; und sonach werden sie um so langsamer gereinigt, je fester sie anhängen. Also wird der eine schneller aus dem Fegfeuer befreit wie der andere, je nach der Anhänglichkeit an die Sünde.

c) I. Die Bitterkeit der Strafe entspricht so recht eigentlich dem Umfange der Schuld; die Zeitdauer entspricht der Art und Weise wie die Sünde im Menschen Wurzel gefaßt hat. Es kann also jemand länger im Fegfeuer bleiben und mindere Qual haben und umgekehrt.

II. Die Todsünde, welcher die Hölle, und die heilige Liebe, welcher der Himmel geschuldet wird, bleiben unverändert festgewurzelt in der Seele; und somit ist da ganz gleicherweise die Zeitdauer der Strafe eine unveränderte d. h. unbegrenzte. So ist es nicht mit der läßlichen Sünde und dem Fegfeuer.

Neunter Artikel.

Es besteht ein Fegfeuer nach diesem Leben.

a) Dies wird bestritten. Denn:

I. Apok. 14. heißt es: „Selig die im Herrn entschlafen. Der Geist sagt nun, daß sie ruhen von ihren Arbeiten." Also bleibt denen, die im Herrn sterben, keine Mühe und Arbeit nach diesem Leben mehr übrig zu ihrer Reinigung; und die nicht im Herrn sterben, können nicht gereinigt werden. Also besteht kein Reinigungsort.

II. Die in der Todsünde sterben, kommen gleich in die Hölle; also kommen jene, die in der Gnade sterben, gleich in den Himmel; das Verhältnis ist das gleiche.

III. Gott, weil die Barmherzigkeit selber, ist geneigter, das Gute zu belohnen wie das Böse zu strafen. Wie also, die im Stande der heiligen Liebe sind, manchmal etwas thun, was Strafe verdient, so thun die im Stande der Todsünden manchmal etwas der „Art" nach Gutes, was an sich den ewigen Lohn verdienen würde. Gott aber belohnt bei den verdammten dieses Gute nach dem irdischen Leben nicht. Also bestraft Er auch nicht das wenige Schlechte in den guten nach diesem Leben.

Auf der anderen Seite ist nach 2. Makkab. 12. „heilig und heilsam der Gedanke, für die verstorbenen zu beten, daß sie von Sünden befreit werden." Nun braucht man weder für die im Himmel zu beten, denn sie haben es nicht notwendig; noch für die in der Hölle, denn es nützt ihnen nichts. Also giebt es nach diesem Leben solche, die von Sünden nicht gelöst sind. Diese haben die heilige Liebe, ohne welche ein Nachlaß der Sünden

nicht statthat, denn „alle Sünden bedeckt die Liebe“ (Prov. 10.), und somit kommen sie nicht in die Hölle. Und sie haben damit zugleich noch einige Sünden. Also müssen sie von diesen gereinigt werden; denn nichts Unreines kann eingehen in den Himmel (Apok. ult.). Also giebt es einen Reinigungsort.

b) Ich antworte, es gäbe notwendig ein Fegfeuer. Denn wenn nach der Verzeihung der Schuld noch Strafe geschuldet wird; und wenn nach dem Nachlasse der Todsünden noch läßliche bleiben; und wenn die Gerechtigkeit es erfordert, daß die Sünde durch die gebührende Strafe gesühnt werde; — so muß jener, der nach dem Reueakte und der Lossprechung vor dem Vollbringen der vollen Genugthuung stirbt, nach diesem Leben gestraft werden. Wer also den Reinigungsort leugnet, spricht gegen die Gerechtigkeit Gottes. Es ist dies deshalb ein Irrtum und entfernt vom wahren Glauben. Deshalb sagt Gregor von Nyssa (orat. de his qui in fide dorm.): „Wenn ein Freund Christi in diesem Leben seine Sünden hat minder reinigen können, kommt er nach dem Tode in das Feuer des Reinigungsortes. Dies predigen wir; diesen Lehrpunkt der Wahrheit halten wir aufrecht; so glauben wir. Dies hält auch die allgemeine Kirche fest; wir beten für die verstorbenen, daß sie von den Sünden gelöst werden.“ Leugnen also das Fegfeuer ist eine Häresie.

c) I. Diese Stelle spricht von der Arbeit des Verdienens; nicht von der Arbeit des Leidens, das zur Reinigung dient.

II. Das Übel hat keine vollendete Ursache, sondern kommt von verschiedenen Mängeln. Das Gute aber hat zur Ursache etwas Vollendetes (4. de div. nom.). Jeder Mangel also hindert die Vollendung des Guten. Aber nicht jedes Gute hindert die Vollbringung und demgemäße Vollständigkeit des Übels, weil niemals ein Übel existiert ohne die Begleitung von irgend welchem Guten. Die läßliche Sünde ist somit ein Hindernis für die Erreichung des vollendet Guten, nämlich des ewigen Lebens. Die Todsünde aber wird durch etwas mit ihr verbundenes Gute nicht verhindert, daß sie nicht ihre Wirkung habe: die ewige Verdammnis.

III. Wer in eine Todsünde fällt, ertötet alle vorhergehenden guten Werke; und die er im Stande der Todsünde thut, sind von vornherein tot. Denn ein solcher verdient, weil er Gott beleidigt, alles Gute zu verlieren, was er von Gott hat. Wer also in der Todsünde stirbt, für den bleibt kein Lohn übrig nach diesem Leben. Wer aber in der heiligen Liebe stirbt, welche nicht immer alles Übel tilgt, was sie vorfindet, sondern nur das, was ihr entgegensteht, für den bleibt noch manchmal Strafe übrig.

Zehnter Artikel.

Der Ort, wo die Seelen gereinigt werden, ist wahrscheinlich derselbe wie jener, wo die verdammten sind.

a) Dies scheint nicht. Denn:

I. Die Hölle ist ewig, das Fegfeuer zeitlich. Also werden die betreffenden Seelen nicht zusammen vom selben Feuer gepeinigt.

II. Die Höllenstrafe wird mit mehreren Namen benannt, wie „Schwefel, Sturmeswehen“ ꝛc. (Ps. 10.). Das Fegfeuer wird nur vom Feuer benannt.

III. Nach Hugo von St. Viktor (1. de sac. p. 16. c. 4.) „ist es wahrscheinlich, daß die armen Seelen an jenen Orten gestraft werden, wo sie gesündigt haben;" vgl. Gregor (4. dial. 40.).

Auf der anderen Seite sagt Augustin (1. de civ. Dei 8.): „Unter dem gleichen Feuer wird das Gold gereinigt und raucht das Stroh; so wird unter dem gleichen Feuer der Sünder verbrannt und der auserwählte gereinigt." Zudem waren die heiligen Vorväter in einem würdevolleren Orte wie jener, wo jetzt die Seelen gereinigt werden; denn es war da keine empfundene Pein. Jener Ort aber war mit der Hölle verbunden oder dasselbe wie die Hölle; sonst wäre Christus nicht in die Hölle hinabgestiegen.

b) Ich antworte, Zuverlässiges könne hier nicht behauptet werden, da die Schrift über die Lage des Reinigungsortes nichts enthalte. Jedoch geht aus verschiedenen Aussprüchen von heiligen hervor, daß der Reinigungsort eine zweifache örtliche Lage hat: 1. Die eine ist gemäß dem allgemeinen gewöhnlichen Gesetze; diese ist unten, verbunden mit der Hölle, so daß das gleiche Feuer die auserwählten reinigt und die verdammten quält; nur sind letztere tiefer gelegen als die armen Seelen. 2. Die andere Lage ist gemäß einer gewissen Erlaubnis; und so wird manchmal gelesen, daß die armen Seelen an verschiedenen Orten bestraft werden, entweder zur Belehrung der lebenden oder behufs des Beistandes, damit den noch lebenden das Schicksal der betreffenden armen Seelen bekannt werde und ihnen man durch Fürbitte helfe.

Andere sagen, sie werden bestraft in einem Orte über uns, weil sie in ihrem Zustande zwischen uns sind und Gott. Doch dies ist nichts; denn nicht dafür, was in ihnen über uns ist, werden sie gestraft, sondern für das, was am tiefsten in ihnen steht: für die Sünde.

c) I. Der Substanz nach ist dieses Feuer ewig; nur gemäß der Wirkung der Reinigung ist es zeitlich.

II. Die Höllenstrafe dient einzig zur Qual mit Rücksicht auf die verdammten; deshalb wird sie von allem dem her genannt, was uns zu quälen pflegt. Das Fegfeuer aber ist da, um zu reinigen; und so ist da nur die Feuerstrafe, weil es Sache des Feuers ist, zu reinigen und zu verzehren.

III. Dies geschieht unter zeitweiser Erlaubnis und nicht nach dem allgemeinen Gesetze.

Am Feste des heiligen Apostels Thomas, 1887.

* * *

Der Leſer wird beim Durchleſen der Anſchauungen des heiligen Thomas über die letzten Dinge und zumal über die Verherrlichung der Körper ohne Zweifel geſehen haben, wie eng bei dem engelgleichen Lehrer und bei den Vätern überhaupt die Principien ihrer naturwiſſenſchaftlichen Anſichten zuſammenhängen mit der theologiſchen Erklärung der geoffenbarten Wahrheit. Die theologiſche Erklärung des Lehrinhalts der Offenbarung überhaupt, wie ſie unter Führung des Engels der Schule die Scholaſtik giebt, bleibt ein Rätſel und ſchwebt, wie ohne Fundament, in der Luft, wenn nicht die Principien der Naturwiſſenſchaft, welche die Scholaſtik anerkannte, eingehend gekannt werden. Soll deshalb, wie dies hier die ausgeſprochene Abſicht iſt, das ganze Lehrgebäude des heiligen Thomas vorgelegt werden, ſo würde ein durchaus weſentlicher Teil mangeln, wenn nicht die Principien der alten Naturwiſſenſchaft im einzelnen verglichen würden mit den Ergebniſſen der modernen Naturwiſſenſchaft. Dies wird im folgenden Bande geſchehen und damit, bis auf den Regiſterband, dieſes ganze Werk zum Abſchluſſe kommen. Die Ergebniſſe der modernen Naturwiſſenſchaft widerſprechen in nichts den naturwiſſenſchaftlichen Principien, wie Thomas ſie anwendet. Wir werden dies an der Hand der anerkannteſten Autoren der modernen Wiſſenſchaft mit Rückſicht auf die Sternenwelt, das Licht, die Elemente, die Thätigkeiten der Sinne und die natürliche Wirkſamkeit der Vernunft einzeln nachweiſen. Die Schwierigkeiten, welche der Leſer bisher und beſonders in dieſem vorliegenden Bande bei den Sakramenten und bei der Welt nach dem Weltgerichte in Thomas noch gefunden, werden dann ſchwinden und der ganze koloſſale Bau, den Thomas in ſeiner Summa von den tiefſten Tiefen des Stoffes aus bis in die Höhe der erneueten Welt aufgerichtet, wird als ein durchaus feſtgefügter, in all ſeiner lichten Schönheit daſtehen.

Inhalt des zehnten Bandes.

Dritter Hauptteil.

Der Weg zur Herrlichkeit.

Seite

Zweite Abhandlung.

Die Sakramente und die letzten Dinge . . 5

Sechzigstes Kapitel. Das Wesen der Sakramente 5
Erster Artikel. Die Sakramente sind der Seinsart nach Zeichen . . . 5
Zweiter Artikel. Die Beschaffenheit des Zeichens einer heiligen Sache, damit dieses Zeichen ein Sakrament sei 7
Dritter Artikel. Das durch die Sakramente Bezeichnete 7
Vierter Artikel. Jedes Sakrament ist eine sinnlich wahrnehmbare Sache . 8
Fünfter Artikel. Bestimmte Dinge werden zu den Sakramenten erfordert . 9
Sechster Artikel. Worte werden verlangt, um die Bezeichnung der Sakramente auszudrücken 11
Siebenter Artikel. Bestimmt vorgeschriebene Worte sind bei den Sakramenten erfordert 12
Achter Artikel. Zuweilen kann man einzelne Worte hinzusetzen zu der Form 13

Einundsechzigstes Kapitel. Über die Notwendigkeit der Sakramente . 15
Erster Artikel. Die Sakramente sind für das menschliche Heil notwendig . 15
Zweiter Artikel. Vor der Sünde waren dem Menschen keine Sakramente notwendig 16
Dritter Artikel. Vor Christo nach der Sünde mußten Sakramente bestehen . 17
Vierter Artikel. Nach Christo mußten ebenfalls Sakramente bestehen . . 18

Zweiundsechzigstes Kapitel. Über die Hauptwirkung der Sakramente: die Gnade 19
Erster Artikel. Die Sakramente verursachen Gnade 19
Zweiter Artikel. Die sakramentale Gnade fügt etwas hinzu zur Gnade der Tugenden und Gaben 21
Dritter Artikel. Die Sakramente des Neuen Bundes enthalten Gnade . 22
Vierter Artikel. In den Sakramenten ist eine die Gnade verursachende Kraft 23
Fünfter Artikel. Die Sakramente des Neuen Bundes haben ihre Kraft aus dem Leiden Christi 24
Sechster Artikel. Die Sakramente des Alten Bundes verursachten keine Gnade 26

Seite

Dreiundsechzigstes Kapitel. Über jene besondere Wirkung der Sakramente, die man „Charakter" nennt 28
Erster Artikel. Es giebt Sakramente, die der Seele einen Charakter einprägen 28
Zweiter Artikel. Der Charakter ist eine gewisse geistige Gewalt oder ein geistiges Vermögen 29
Dritter Artikel. Der sakramentale Charakter ist der Charakter oder das Merkmal Christi 31
Vierter Artikel. Der sakramentale Charakter hat nicht als Sitz die Seele ihrem Wesen nach, sondern ihrem Vermögen nach 32
Fünfter Artikel. Der sakramentale Charakter ist untilgbar 33
Sechster Artikel. Nicht alle Sakramente des Neuen Bundes prägen einen Charakter ein 35

Vierundsechzigstes Kapitel. Die Ursache der Sakramente . . . 36
Erster Artikel. Im Innern des Menschen bringt Gott allein als Hauptursache die Wirkung des Sakramentes hervor 36
Zweiter Artikel. Die Sakramente sind von Gott allein eingesetzt . . . 38
Dritter Artikel. Die Gewalt Christi als gottmenschliche mit Rücksicht auf die innerliche Wirkung der Sakramente 39
Vierter Artikel. Christus hätte seine hervorragende Gewalt in den Sakramenten, die potestas excellentiae, mitteilen können den anderen Spendern (oder ministris) 40
Fünfter Artikel. Auch schlechte Menschen können als ministri die Sakramente gültig spenden 41
Sechster Artikel. Der da im Stande der Todsünde ein Sakrament spendet, der sündigt 42
Siebenter Artikel. Die Engel spenden keine Sakramente 44
Achter Artikel. Die Absicht des Spenders wird für die Gültigkeit des Sakramentes erfordert 45
Neunter Artikel. Der Glaube im Spender gehört nicht notwendig zum Sakramente 46
Zehnter Artikel. Die verkehrte lasterhafte Absicht schadet nicht der Gültigkeit des Sakramentes 48

Fünfundsechzigstes Kapitel. Über die Zahl der Sakramente . . . 49
Erster Artikel. Es giebt sieben Sakramente 49
Zweiter Artikel. Über die geordnete Reihenfolge in den Sakramenten . . 52
Dritter Artikel. Das hauptsächlichste Sakrament ist die Eucharistie . . 53
Vierter Artikel. Nicht alle Sakramente sind gleich notwendig zum Heile . 54

Sechsundsechzigstes Kapitel. Über das, was zur Taufe gehört . . 55
Erster Artikel. Die Taufe ist das Abwaschen selber 55
Zweiter Artikel. Die Taufe ward eingesetzt vor dem Leiden Christi . . 57
Dritter Artikel. Das Wasser ist die der Taufe eigene Materie . . . 58
Vierter Artikel. Einfaches Wasser ist die Materie der Taufe . . . 60
Fünfter Artikel. Dies ist die der Taufe zukömmliche Form: Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes . . 62
Sechster Artikel. Die Taufe im Namen Christi 64
Siebenter Artikel. Das Untertauchen in das Wasser 65
Achter Artikel. Ein dreifaches Untertauchen ist nicht etwas zur Gültigkeit der Taufe Notwendiges 66
Neunter Artikel. Die Taufe kann nicht wiederholt werden 68
Zehnter Artikel. Der Ritus, unter dem die Taufe gespendet wird, ist ein zukömmlicher 70
Elfter Artikel. Über die drei Taufen, von denen man spricht 71
Zwölfter Artikel. Unter diesen drei Taufen steht die Bluttaufe an der Spitze 72

Siebenundsechzigstes Kapitel. Über die Spender der Taufe . . . 74
Erster Artikel. Nicht dem Amte des Diakon ist es eigen, zu taufen . . 74
Zweiter Artikel. Taufen gehört zum Amte der Priester 75
Dritter Artikel. Ein Laie kann taufen 76
Vierter Artikel. Auch eine Frau kann taufen 76
Fünfter Artikel. Ein nichtgetaufter kann die Taufe spenden . . . 77
Sechster Artikel. Mehrere können nicht zugleich einen taufen . . . 78

Seite

Siebenter Artikel. Ein Pate wird bei der Taufe erfordert 80
Achter Artikel. Die Verpflichtung des Paten, seinen Patling im christlichen Leben zu unterrichten 81

Achtundsechzigstes Kapitel. Über die Empfänger der Taufe . . . 82
Erster Artikel. Alle sind gehalten, die Taufe zu empfangen 82
Zweiter Artikel. Ohne die wirkliche äußerliche Spendung der Taufe kann jemand selig werden 83
Dritter Artikel. Das Aufschieben der Taufe 84
Vierter Artikel. Die den Sündern zu spendende Taufe 85
Fünfter Artikel. In der Taufe werden keine Bußwerke als Genugthuung auferlegt 86
Sechster Artikel. Die zu taufenden sind nicht gehalten, ihre Sünden zu bekennen 87
Siebenter Artikel. Der zu taufende muß die Absicht haben, die Taufe zu empfangen 88
Achter Artikel. Der wahre Glaube wird im Täuflinge nicht notwendig für den Empfang des Sakramentes verlangt 89
Neunter Artikel. Über die Kindertaufe 90
Zehnter Artikel. Gegen den Willen der Eltern dürfen Kinder der Juden oder ungläubigen nicht getauft werden 92
Elfter Artikel. Die Taufe der Kinder im Mutterleibe 93
Zwölfter Artikel. Die Taufe der wahnsinnigen und ihrer Vernunft nicht mächtigen 94

Neunundsechzigstes Kapitel. Über die Wirkungen der Taufe . . . 95
Erster Artikel. Alle Sünden nimmt die Taufe hinweg 95
Zweiter Artikel. Alles der Sünde Geschuldete wird durch die Taufe fortgenommen 96
Dritter Artikel. Die Mühseligkeiten dieses Lebens werden zukömmlicherweise durch die Taufe nicht hinweggenommen 97
Vierter Artikel. Durch die Taufe erhalten die Menschen Gnade und Tugenden 98
Fünfter Artikel. Die Taufe macht speciell zu Gliedern Christi, erleuchtet und macht fruchtbar 99
Sechster Artikel. Die Kinder erlangen durch die Taufe die Gnade und die Tugenden 100
Siebenter Artikel. Die Wirkung der Taufe ist die Öffnung der Himmelsthüre 102
Achter Artikel. Die Taufe hat in allen die gleiche Wirkung 103
Neunter Artikel. Die Verstellung ist ein Hindernis für die Wirkung der Taufe 104
Zehnter Artikel. Weicht die Verstellung, so erlangt das Sakrament seine Wirkung 105

Siebzigstes Kapitel. Über die Beschneidung, welche der Taufe als Vorbereitung diente 106
Erster Artikel. Die Beschneidung war eine Figur und Vorbereitung der Taufe 106
Zweiter Artikel. Die Beschneidung ward zukömmlicherweise eingesetzt . . 107
Dritter Artikel. Der Ritus bei der Beschneidung 108
Vierter Artikel. Die Beschneidung verlieh die Gnade, die von der Erbsünde rechtfertigte 109

Einundsiebzigstes Kapitel. Über die Vorbereitungen, welche jetzt die Taufe begleiten 112
Erster Artikel. Die Katechese muß der Taufe vorangehen 112
Zweiter Artikel. Der Exorcismus muß der Taufe voraufgehen . . . 113
Dritter Artikel. Das, was beim Exorcismus gethan wird, bezeichnet nicht nur, sondern bewirkt etwas 114
Vierter Artikel. Zu katechesieren und zu exorcisieren, ist das Amt des Priesters 115

Zweiundsiebzigstes Kapitel. Die Firmung 117
Erster Artikel. Die Firmung ist ein Sakrament 117
Zweiter Artikel. Das Chrisma ist die zukömmliche Materie dieses Sakramentes 118
Dritter Artikel. Es gehört mit Notwendigkeit zum Sakramente der Firmung, daß der heilige Chrisam zuerst vom Bischofe konsekriert werde . . 120
Vierter Artikel. Die Form der Firmung ist zukömmlich 121

Seite

Fünfter Artikel. Das Sakrament der Firmung prägt einen Charakter ein . 122
Sechster Artikel. Der Firmungscharakter hat notwendig zur Voraussetzung den Taufcharakter 123
Siebenter Artikel. Das Sakrament der Firmung verleiht heiligmachende Gnade 124
Achter Artikel. Dieses Sakrament soll von allen empfangen werden . . 125
Neunter Artikel. Dieses Sakrament wird dem Menschen an der Stirne gespendet 127
Zehnter Artikel. Bei der Firmung ist ein Firmpate nötig 128
Elfter Artikel. Der Bischof allein kann dieses Sakrament spenden . . 128
Zwölfter Artikel. Der Ritus dieses Sakramentes 130

Über das Sakrament der Eucharistie 131

Dreiundsiebzigstes Kapitel. Das Sakrament der Eucharistie an sich . 131
Erster Artikel. Die Eucharistie ist ein Sakrament 131
Zweiter Artikel. Dieses Sakrament ist ein einziges Sakrament . . . 133
Dritter Artikel. Die Notwendigkeit der Eucharistie für das menschliche Heil 134
Vierter Artikel. Die Namen dieses Sakramentes 135
Fünfter Artikel. Die Einsetzung der Eucharistie 136
Sechster Artikel. Das Osterlamm war die vorzüglichste Figur dieses Sakramentes 137

Vierundsiebzigstes Kapitel. Über die Materie der Eucharistie in der äußeren Gestalt 138
Erster Artikel. Die Materie dieses Sakramentes ist Brot und Wein . . 138
Zweiter Artikel. Eine bestimmte Quantität Brot und Wein wird für dieses Sakrament als Materie nicht erfordert 140
Dritter Artikel. Weizenmehl ist für das Brot als Materie der Eucharistie notwendig 141
Vierter Artikel. Ungesäuertes Brot soll in diesem Sakramente konsekriert werden 142
Fünfter Artikel. Der Wein der Rebe ist die eigenste Materie dieses Sakramentes 143
Sechster Artikel. Man soll etwas Wasser mit dem Wein mischen . . . 144
Siebenter Artikel. Die Beimischung des Wassers ist keine absolute Notwendigkeit für dieses Sakrament 145
Achter Artikel. Die Quantität des zugemischten Wassers 146

Fünfundsiebzigstes Kapitel. Über die Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi 148
Erster Artikel. In diesem Sakramente ist der wahrhaftige Leib Christi . 148
Zweiter Artikel. Die Substanz von Brot und Wein bleibt nicht zurück in diesem Sakramente nach der Konsekration 150
Dritter Artikel. Die Substanz von Brot und Wein in diesem Sakramente wird nach der Konsekration nicht zu nichts 152
Vierter Artikel. Das Brot kann verwandelt werden in den Leib Christi . 153
Fünfter Artikel. Die Accidentien von Brot und Wein bleiben in diesem Sakramente nach der Konsekration 156
Sechster Artikel. Nach der Konsekration bleibt nicht die substantiale Wesensform des Brotes 157
Siebenter Artikel. Die Umwandlung in der Eucharistie vollzieht sich im Augenblicke 158
Achter Artikel. Dieser Satz ist richtig: „Aus dem Brote wird der Leib Christi“ 160

Sechsundsiebzigstes Kapitel. Über die Art und Weise wie Christus in diesem Sakramente ist 162
Erster Artikel. Der ganze Christus ist in diesem Sakramente enthalten . 162
Zweiter Artikel. Der ganze Christus ist unter einer jeden der zwei Gestalten 163
Dritter Artikel. Unter jeglichem Teilchen der Gestalten von Brot und Wein ist der ganze Christus 164
Vierter Artikel. Der ganze Umfang des Leibes Christi ist in diesem Sakramente 166
Fünfter Artikel. Der Leib Christi ist in diesem Sakramente nicht wie vom Orte eingeschlossen 167
Sechster Artikel. Der Leib Christi in diesem Sakramente ist nicht in beweglicher Weise 168

Seite

Siebenter Artikel. Kein Auge, auch nicht ein verherrlichtes, kann den Leib Christi sehen in diesem Sakramente 170
Achter Artikel. Wenn in diesem Sakramente wunderbarerweise Fleisch erscheint oder ein Knabe, so ist doch da zugegen der wahre Leib Christi . . 171

Siebenundsiebzigstes Kapitel. Über die bestehenbleibenden Accidentien . 173
Erster Artikel. Die Accidentien bleiben nach der Konsekration ohne Subjekt . 173
Zweiter Artikel. Der Umfang ist das Subjekt oder der Träger der übrigen Accidentien 175
Dritter Artikel. Die zurückbleibenden Gestalten können einwirken auf das Außenstehende und dieses verändern 177
Vierter Artikel. Die sakramentalen Gestalten können vergehen . . . 178
Fünfter Artikel. Aus den sakramentalen Gestalten kann etwas erzeugt werden 179
Sechster Artikel. Die sakramentalen Gestalten können nähren . . . 181
Siebenter Artikel. Die sakramentalen Gestalten werden gebrochen in diesem Sakramente 182
Achter Artikel. Das Zugießen einer fremden Flüssigkeit zum konsekrierten Weine 183

Achtundsiebzigstes Kapitel. Über die Form des Sakramentes der Eucharistie 185
Erster Artikel. „Dies ist mein Leib"; „dies ist mein Blut", ist die Form in der Eucharistie 185
Zweiter Artikel. Diese Form ist zukömmlich: „Dies ist mein Leib" . . 188
Dritter Artikel. Diese Form: „Dies ist der Kelch meines Blutes", ist höchst zukömmlich 189
Vierter Artikel. Den besagten Worten der sakramentalen Form wohnt eine geschaffene wirkende Kraft um zu konsekrieren inne 192
Fünfter Artikel. Die einzelnen Worte der Form entsprechen der objektiv bestehenden Wahrheit 193
Sechster Artikel. Die Konsekrationsform des Brotes hat ihre Wirkung, bevor die Konsekrationsform des Weines ausgesprochen ist 196

Neunundsiebzigstes Kapitel. Die Wirkungen des Sakramentes der Eucharistie 197
Erster Artikel. Dieses Sakrament verleiht Gnade 197
Zweiter Artikel. Der Besitz der Herrlichkeit ist eine Wirkung dieses Sakramentes 199
Dritter Artikel. Die Wirkung der Eucharistie ist nicht der Nachlaß von Todsünden 200
Vierter Artikel. Läßliche Sünden werden durch dieses Sakrament erlassen . 201
Fünfter Artikel. Nicht alle Sündenstrafe wird durch dieses Sakrament hinweggeräumt 202
Sechster Artikel. Dieses Sakrament behütet vor zukünftigen Sünden . . 203
Siebenter Artikel. Dieses Sakrament dient zum Heile auch anderen, als denen die es nehmen 204
Achter Artikel. Die läßlichen Sünden hindern die Wirkung dieses Sakramentes 205

Achtzigstes Kapitel. Über das Empfangen der Eucharistie im allgemeinen 207
Erster Artikel. Es giebt zwei Arten, zu kommunizieren: geistiger und sakramentalerweise 207
Zweiter Artikel. Geistigerweise dieses Sakrament nehmen, ist nur dem Menschen, nicht den Engeln eigen 208
Dritter Artikel. Auch Sünder können das Sakrament der Eucharistie nehmen 209
Vierter Artikel. Der Sünder, der in sakramentaler Weise den Leib Christi nimmt, sündigt 210
Fünfter Artikel. Mit dem Bewußtsein einer Todsünde dieses Sakrament genießen, ist nicht die allerschwerste Sünde 212
Sechster Artikel. Die Frage, ob der Priester dem Sünder das heilige Sakrament verweigern darf 214
Siebenter Artikel. Das Hindernis der nächtlichen Befleckung für die Kommunion 216
Achter Artikel. Vorher genommene Speise und Trank hindert die Kommunion 218
Neunter Artikel. Über jene, die nicht den Gebrauch der Vernunft haben . 220
Zehnter Artikel. Die tägliche Kommunion 222

Seite

Elfter Artikel. Es ist nicht erlaubt, ganz und gar der Kommunion sich zu enthalten 224
Zwölfter Artikel. Die Kommunion unter der Gestalt des Brotes allein ist erlaubt 225

Einundachtzigstes Kapitel. Über die Art und Weise wie Christus das Sakrament nahm 226
Erster Artikel. Christus selber nahm sein Fleisch und sein Blut . . . 226
Zweiter Artikel. Christus hat dem Judas seinen Leib gereicht . . . 227
Dritter Artikel. Christus reichte den Jüngern seinen leidensfähigen Leib . 228
Vierter Artikel. Wäre das Sakrament konsekriert oder aufbewahrt worden zur Zeit des Todes Christi, so wäre Er darin gestorben . . . 230

Zweiundachtzigstes Kapitel. Über den Minister oder Verwalter dieses Sakramentes 231
Erster Artikel. Dem Amte des Priesters gehört im eigentlichsten Sinne die Konsekration zu 231
Zweiter Artikel. Mehrere Priester können ein und dieselbe Hostie konsekrieren 232
Dritter Artikel. Nur der Priester darf dieses Sakrament spenden . . 233
Vierter Artikel. Der Priester muß, wenn er konsekriert, auch das Sakrament nehmen 234
Fünfter Artikel. Ein schlechter Priester konsekriert gültigerweise . . 235
Sechster Artikel. Vergleich dem Werte nach zwischen der Messe eines schlechten und der eines guten Priesters 236
Siebenter Artikel. Häretiker, Schismatiker und Exkommunizierte können ebenfalls gültig konsekrieren 237
Achter Artikel. Ein degradierter, abgesetzter Priester konsekriert gültig . 238
Neunter Artikel. Man darf von Häretikern, exkommunizierten und in Unkeuschheit lebenden Priestern nicht die Kommunion nehmen und nicht ihre Messe hören 239
Zehnter Artikel. Der Priester darf nicht ganz und gar der Konsekration sich enthalten 240

Dreiundachtzigstes Kapitel. Über den Ritus dieses Sakramentes . . 242
Erster Artikel. Christus wird aufgeopfert in diesem Sakramente . . . 242
Zweiter Artikel. Die Zeit für die Feier der Messe 243
Dritter Artikel. Es soll dieses Sakrament gefeiert werden in einem Hause und in heiligen Gefäßen 245
Vierter Artikel. Die bei der Feier dieses Sakramentes gesprochenen Worte . 249
Fünfter Artikel. Die Ceremonien bei der Feier dieses Sakramentes . . 253
Sechster Artikel. Die Art und Weise, den Mängeln entgegenzutreten, die bisweilen bei der Feier der Messe vorkommen 257

Das Sakrament der Buße 261

Vierundachtzigstes Kapitel. Die Buße als Sakrament 261
Erster Artikel. Die Buße ist ein Sakrament 261
Zweiter Artikel. Die entferntere Materie der Buße sind die Sünden . . 262
Dritter Artikel. Die Form des Sakramentes der Buße 263
Vierter Artikel. Das Händeauflegen von seiten des Priesters ist in diesem Sakramente nicht erfordert 265
Fünfter Artikel. Das Sakrament der Buße ist notwendig zum Heile . . 266
Sechster Artikel. Die Buße ist das zweite Rettungsbrett nach dem Schiffbruche 267
Siebenter Artikel. Die Einsetzung des Bußsakramentes 268
Achter Artikel. Die Buße muß dauern bis an das Ende des Lebens . . 270
Neunter Artikel. Die Buße kann eine fortwährende sein 271
Zehnter Artikel. Das Bußsakrament darf man wiederholt empfangen . . 272

Fünfundachtzigstes Kapitel. Die Buße als Tugend 274
Erster Artikel. Die Buße ist eine Tugend 274
Zweiter Artikel. Die Buße ist eine eigene besondere Tugend . . . 275
Dritter Artikel. Die Tugend der Buße gehört zur Tugend„art" der Gerechtigkeit 276
Vierter Artikel. Der Wille ist der Sitz der Buße 278

Seite

Fünfter Artikel. Das Princip der Buße ist die Furcht 279
Sechster Artikel. Die Buße ist nicht die erste unter allen Tugenden . . 280

Sechsundachtzigstes Kapitel. Die Wirkung der Buße mit Rücksicht auf den Nachlaß der Todsünden 281
Erster Artikel. Durch die Buße werden alle Sünden entfernt . . . 281
Zweiter Artikel. Ohne Buße wird keine Sünde nachgelassen . . . 283
Dritter Artikel. Nicht die eine Todsünde ohne die andere kann durch die Reue nachgelassen werden 284
Vierter Artikel. Die Buße läßt nach die Schuld, aber nicht alle verschuldete Strafe 285
Fünfter Artikel. Nicht alle Reste der Todsünde werden fortgenommen beim Nachlasse der Schuld 287
Sechster Artikel. Der Nachlaß der Schuld ist die Wirkung der Buße . . 288

Siebenundachtzigstes Kapitel. Über die Wirkung der Buße rücksichtlich der läßlichen Sünden 289
Erster Artikel. Die läßliche Sünde wird nicht nachgelassen ohne die Buße . 289
Zweiter Artikel. Zum Nachlasse der läßlichen Sünden wird nicht erfordert das Einflößen von Gnade 290
Dritter Artikel. Besprengung mit Weihwasser u. dgl. nimmt fort die läßlichen Sünden 292
Vierter Artikel. Die läßliche Sünde wird nicht ohne die Todsünde nachgelassen 293

Achtundachtzigstes Kapitel. Über die Rückkehr der durch die Buße nachgelassenen Sünden 293
Erster Artikel. Die Rückkehr aller Sünden, wenn man in eine Todsünde gefallen ist 293
Zweiter Artikel. Der Undank und zwar besonders jener, der gemäß dem Hasse unter Brüdern, dem Abfalle vom Glauben, der Verachtung des Bekennens und dem Schmerze ist, daß man Buße gethan, führt zumal die nachgelassenen Sünden in der angegebenen Weise zurück . . . 296
Dritter Artikel. Der Umfang der Verschuldung in den früheren Sünden, welche nach einer neuen Todsünde zurückkehrt 297
Vierter Artikel. Der hier behandelte Undank ist nicht immer eine specielle Sünde 298

Neunundachtzigstes Kapitel. Die Wiedererwerbung der Tugenden durch die Buße 299
Erster Artikel. Durch die Buße werden die Tugenden wieder hergestellt . 299
Zweiter Artikel. Der Grad der Tugend, in welchem der Mensch durch die Buße aufsteht, im Verhältnisse zum früheren 300
Dritter Artikel. Die Wiederherstellung der früheren Würde durch die Buße . 301
Vierter Artikel. Die in der Liebe gethaenen Werke der Tugenden können zu toten Werken werden 303
Fünfter Artikel. Die durch die Sünde ertöteten Werke leben kraft der Buße wieder auf 304
Sechster Artikel. Die nicht in der Liebe gethaenen, also die an sich toten Werke werden nicht lebendig durch die Buße 305

Neunzigstes Kapitel. Über die Teile der Buße im allgemeinen . . 307
Erster Artikel. Die Buße hat Teile 307
Zweiter Artikel. Die Reue, das Bekenntnis, die Genugthuung sind die Teile der Buße 308
Dritter Artikel. Es sind dies einzeln vervollständigende oder zusammensetzende (integrales) Teile der Buße 309
Vierter Artikel. Man teilt zukömmlich die Buße ein: in Buße vor der Taufe, in Buße für Tod- und in Buße für läßliche Sünden 310

Das Supplement zum dritten Teile der Summa.

Seite

Erstes Kapitel. Über das Wesen der Reue 312
Erster Artikel. Die Reue ist ein von uns gewählter Schmerz über die Sünden mit dem Vorsatze, zu bekennen und genugzuthun 312
Zweiter Artikel. Die Reue ist ein Tugendakt 314
Dritter Artikel. Die Attrition kann nie Kontrition werden 314

Zweites Kapitel. Der Gegenstand der Reue 316
Erster Artikel. Der Mensch soll nicht die Strafen bereuen, sondern allein die Schuld 316
Zweiter Artikel. Die Reue hat nicht zum Gegenstande die Erbsünde . . 316
Dritter Artikel. Jede aktuelle, persönlich begangene Sünde müssen wir bereuen 317
Vierter Artikel. Zukünftige Sünden bilden keinen Gegenstand der Reue . 318
Fünfter Artikel. Man bereut nicht die Sünde eines anderen . . . 319
Sechster Artikel. Jede einzelne schwere Sünde müssen wir bereuen . . 319

Drittes Kapitel. Über den Umfang der Reue 321
Erster Artikel. Die Größe des Reueschmerzes im Vergleiche zu den anderen Schmerzen 321
Zweiter Artikel. Es kann der Reueschmerz allzugroß sein 323
Dritter Artikel. Über die eine Sünde muß man mehr Reue haben wie über die andere 324

Viertes Kapitel. Über die Zeitdauer der Reue 325
Erster Artikel. Die ganze Lebenszeit ist eine Zeit für die Reue . . . 325
Zweiter Artikel. Man muß ununterbrochen bereuen, soweit es auf den Willensakt ankommt 326
Dritter Artikel. Nach diesem Leben besteht keine Reue mehr über die Sünden 327

Fünftes Kapitel. Die Wirkung der Reue 328
Erster Artikel. Der Nachlaß der Sünde ist eine Wirkung der Reue . . 328
Zweiter Artikel. Die Reue kann durchaus und ganz und gar hinwegnehmen die verschuldete Strafe 329
Dritter Artikel. Der kleinste wahre Reueschmerz tilgt alle Schuld, auch die größte 330

Sechstes Kapitel. Über die Notwendigkeit des Bekenntnisses oder der Beichte 331
Erster Artikel. Die Beichte ist zum Heile notwendig 331
Zweiter Artikel. Die Beichte gehört nicht in den Bereich des Naturrechts . 332
Dritter Artikel. Alle sind zur Beichte gehalten 333
Vierter Artikel. Niemals darf man erlaubterweise eine Sünde beichten, die man nicht begangen hat 334
Fünfter Artikel. Im allgemeinen ist der Mensch nicht gehalten, seine Sünde, gleich nachdem er sie begangen, zu beichten 335
Sechster Artikel. Von der Verpflichtung zu beichten kann niemand dispensiert werden 337

Siebentes Kapitel. Über die Natur und das Wesen der Beichte . . 338
Erster Artikel. Die Definition Augustins (in ps. 66.): „Die Beichte ist es, durch welche die verborgene Krankheit offengelegt wird in der Hoffnung auf Verzeihung“ 338
Zweiter Artikel. Die Beichte ist ein Tugendakt 339
Dritter Artikel. Die Beichte ist ein Akt der Tugend der Buße . . . 340

Achtes Kapitel. Über den Verwalter des Bußsakramentes oder den beichthörenden Priester 341
Erster Artikel. Man muß einem Priester beichten 341
Zweiter Artikel. Die Beichte, die man einem Laien macht 342
Dritter Artikel. Auch außer dem Notfalle kann jemand, der nicht Priester ist, die Beichte läßlicher Sünden hören 343
Vierter Artikel. Der Mensch muß dem verordneten Priester beichten . . 343

Seite

Fünfter Artikel. Der Kirchenobere kann gestatten, daß man einem anderen als dem „verordneten" Priester beichte 345
Sechster Artikel. Am Ende des Lebens kann der reuige von jedem Priester losgesprochen werden 347
Siebenter Artikel. Die genugthuende Strafe wird bemessen nach dem Umfange der Schuld 348

Neuntes Kapitel. Über die Beschaffenheit der Beichte 349
Erster Artikel. Die Beichte kann geschehen, ohne daß sie in der heiligen Liebe gegründet und geformt ist 349
Zweiter Artikel. Die Beichte muß vollständig sein 350
Dritter Artikel. Die Beichte durch einen anderen oder brieflich 352
Vierter Artikel. Die sechzehn Eigenschaften der Beichte: Einfach, demütig, rein, in Glaube und Treue gemacht, häufig, klar, klug unterscheidend, freiwillig, schamhaft, vollständig, geheim, thränenvoll, schnell, mutig, anklagend, gehorsam 353

Zehntes Kapitel. Die Wirkung der Buße 354
Erster Artikel. Die Beichte befreit vom Tode der Sünde 354
Zweiter Artikel. Die Beichte als befreiend von Strafe 355
Dritter Artikel. Die Beichte öffnet das Paradies 356
Vierter Artikel. Die Beichte verleiht Hoffnung des Heiles 356
Fünfter Artikel. Die allgemeine Beichte dient dazu, die vergessenen Todsünden zu beichten 357

Elftes Kapitel. Über das Beichtsiegel 358
Erster Artikel. In jedem Falle ist der Priester an das Beichtsiegel gebunden 358
Zweiter Artikel. Die Ausdehnung des Beichtsiegels 360
Dritter Artikel. Die Personen, welche das Beichtsiegel verpflichtet . . . 361
Vierter Artikel. Mit Erlaubnis des beichtenden kann der Priester aus der Beichte Enthüllungen machen 361
Fünfter Artikel. Was ein Priester auf Grund der Beichte und in anderer Weise weiß, kann er mitteilen 362

Zwölftes Kapitel. Über die innere Natur der Genugthuung . . . 364
Erster Artikel. Die Genugthuung ist dem Wesen nach ein Tugendakt . . 364
Zweiter Artikel. Die Genugthuung ist ein Akt der Gerechtigkeit 365
Dritter Artikel. Genugthun ist nichts Anderes wie „die Ursachen der Sünden abschneiden und den Anfechtungen derselben den Zutritt nicht gewähren" 366

Dreizehntes Kapitel. Die Möglichkeit der Reue 368
Erster Artikel. Der Mensch kann Gott gegenüber genugthun 368
Zweiter Artikel. Der eine kann für den anderen die genugthuende Strafe ertragen 370

Vierzehntes Kapitel. Über die Beschaffenheit der Genugthuung . . . 372
Erster Artikel. Der Mensch kann nicht für die eine Sünde, getrennt von der anderen, genugthun 372
Zweiter Artikel. Wer außerhalb der heiligen Liebe ist, kann nicht genugthun für die anderen Sünden, die er vorher bereut hatte und die ihm nachgelassen worden waren 373
Dritter Artikel. Die voraufgegangene Genugthuung fängt nicht an, ihren Wert zu haben, nachdem der betreffende die heilige Liebe erhalten hat . 374
Vierter Artikel. Die nicht in der Liebe gethaenen guten Werke verdienen keinerlei Gut 375
Fünfter Artikel. Die Art und Weise wie die vorbesagten Werke die Peinen der Hölle mildern 377

Fünfzehntes Kapitel. Der Inhalt der genugthuenden Werke . . . 378
Erster Artikel. Die genugthuenden Werke enthalten immer Strafe in sich . 378
Zweiter Artikel. Die Leiden des gegenwärtigen Lebens haben genugthuende Kraft 379
Dritter Artikel. Almosen, Fasten und Gebet sind die genugthuenden Werke . 380

Seite

Sechzehntes Kapitel. Über jene, die das Bußsakrament empfangen . . 381
Erster Artikel. Die Buße in den unschuldigen 381
Zweiter Artikel. Die Tugend der Buße bleibt in den heiligen im Himmel . 382
Dritter Artikel. Der reine Geist kann keinen Zustand der Buße haben . 383

Siebzehntes Kapitel. Über die Schlüsselgewalt 384
Erster Artikel. Es muß in der Kirche eine Schlüsselgewalt sein . . . 384
Zweiter Artikel. Die Schlüsselgewalt ist dieselbe wie die Binde- und Lösegewalt 385
Dritter Artikel. Es giebt zwei Schlüssel 387

Achtzehntes Kapitel. Die Wirkung der Schlüsselgewalt 389
Erster Artikel. Die Schlüsselgewalt erstreckt sich auf den Nachlaß der Sünden 389
Zweiter Artikel. Die Schlüsselgewalt und der Nachlaß der zeitlichen Strafen 391
Dritter Artikel. Vermöge der Schlüsselgewalt kann der Priester binden . 392
Vierter Artikel. Nach seinem Gutdünken darf der Priester nicht binden und lösen 393

Neunzehntes Kapitel. Die Verwalter der Schlüsselgewalt . . . 395
Erster Artikel. Die Priester des Neuen Bundes allein haben die Schlüsselgewalt 395
Zweiter Artikel. Christus hatte die Schlüsselgewalt 396
Dritter Artikel. Die Priester allein haben die Schlüsselgewalt der Weihe . 396
Vierter Artikel. Heilige Personen haben aus diesem Grunde nicht von vornherein die Schlüsselgewalt 397
Fünfter Artikel. Die schlechten Priester auch haben den Gebrauch der Schlüsselgewalt 398
Sechster Artikel. Schismatiker, Häretiker, Exkommunizierte, Suspendierte haben nicht mehr den Gebrauch der Schlüsselgewalt 400

Zwanzigstes Kapitel. Über die Menschen, die der Gegenstand des Gebrauches der Schlüsselgewalt sind 401
Erster Artikel. Nicht jeder Mensch ist Gegenstand der Schlüsselgewalt, die der Priester hat 401
Zweiter Artikel. Der Priester im Verhältnisse zu den ihm untergebenen . 402
Dritter Artikel. Der Gebrauch der Schlüsselgewalt gegenüber den Oberen . 403

Einundzwanzigstes Kapitel. Die Begriffsbestimmung, das Zweckgemäße und die Ursache der Exkommunikation 404
Erster Artikel. Die Exkommunikation ist die Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft mit Rücksicht auf die Frucht und die öffentlichen Fürbitten 404
Zweiter Artikel. Die Kirche thut gut und hat die Pflicht, gewisse Menschen zu exkommunizieren 406
Dritter Artikel. Die Ursache der Exkommunikation 407
Vierter Artikel. Die Wirkung der ungerechten Exkommunikation . . . 407

Zweiundzwanzigstes Kapitel. Wer exkommunizieren und exkommuniziert werden kann 408
Erster Artikel. Nicht jeder Priester kann exkommunizieren 408
Zweiter Artikel. Auch Nicht-Priester können exkommunizieren . . . 409
Dritter Artikel. Ein exkommunizierter oder suspendierter kann nicht exkommunizieren 410
Vierter Artikel. Es kann niemand sich selbst oder einen gleichgestellten oder einen höherstehenden exkommunizieren 410
Fünfter Artikel. Eine ganze Gemeinschaft von Menschen kann nicht exkommuniziert werden 411
Sechster Artikel. Wer bereits einmal exkommuniziert ist, kann noch mehreren Exkommunikationen unterliegen 412

Dreiundzwanzigstes Kapitel. Über die Gemeinschaft mit den exkommunizierten 413
Erster Artikel. Die Gemeinschaft in rein körperlichen Dingen . . . 413
Zweiter Artikel. Der mit einem exkommunizierten verkehrt, ist exkommuniziert 414
Dritter Artikel. Das Verkehren mit den exkommunizierten in den nicht ausgenommenen Fällen ist nicht immer Todsünde 414

Seite

Vierundzwanzigstes Kapitel. Die Lösung von der Exkommunikation . 416
Erster Artikel. Nicht jeder Priester kann seinen untergebenen von der Exkommunikation lossprechen 416
Zweiter Artikel. Gegen seinen Willen kann jemand von der Exkommunikation gelöst werden 417
Dritter Artikel. Es kann jemand von der einen Exkommunikation gelöst werden und unter der anderen bleiben; falls er mehreren unterliegt . . 418

Fünfundzwanzigstes Kapitel. Über den Ablaß an sich 419
Erster Artikel. Durch den Ablaß wird etwas von der genugthuenden Strafe nachgelassen 419
Zweiter Artikel. Der wahre Wert der Ablässe im Verhältnisse zu dem angekündigten 421
Dritter Artikel. Für zeitlichen Beistand kann man Ablässe erteilen . . 424

Sechsundzwanzigstes Kapitel. Über jene, die da Ablässe verleihen . 424
Erster Artikel. Nicht jeder Pfarrpriester kann Ablässe verleihen . . . 424
Zweiter Artikel. Ein Diakon oder sonst ein Nicht-Priester kann Ablässe erteilen 426
Dritter Artikel. Bischöfe können Ablässe geben 426
Vierter Artikel. Der Stand der Todsünde hindert es nicht, daß man Ablaß erteilen kann 427

Siebenundzwanzigstes Kapitel. Über jene, welche Ablässe gewinnen . 427
Erster Artikel. Für die im Stande der Todsünde befindlichen hat der Ablaß keinen Wert 427
Zweiter Artikel. Die Ablässe nützen den Ordensleuten 428
Dritter Artikel. Wer die Bedingungen des Ablasses nicht erfüllt, kann den Ablaß nicht gewinnen 429
Vierter Artikel. Der Ablaß gilt für den, der ihn verleiht 429

Achtundzwanzigstes Kapitel. Über die öffentliche Buße 430
Erster Artikel. Die öffentliche, feierliche Buße ist gestattet 430
Zweiter Artikel. Die feierliche, öffentliche Buße wird nicht wiederholt . . 431
Dritter Artikel. Die öffentliche Buße kann auch Frauen, aber nicht Klerikern, und zwar nicht von jedem Priester aufgelegt werden 432

Die letzte Ölung 433

Neunundzwanzigstes Kapitel. Die innere Natur und die Einsetzung der letzten Ölung 433
Erster Artikel. Die letzte Ölung ist ein Sakrament 433
Zweiter Artikel. Die letzte Ölung ist ein einziges Sakrament 434
Dritter Artikel. Christus hat dieses Sakrament eingesetzt 436
Vierter Artikel. Olivenöl ist die Materie dieses Sakramentes 437
Fünfter Artikel. Das Öl muß konsekriert sein 438
Sechster Artikel. Der Bischof muß diese Materie konsekrieren 439
Siebenter Artikel. Die Form dieses Sakramentes 440
Achter Artikel. Die Form dieses Sakramentes ist ein beschwörendes, wünschendes Gebet und nicht ein die Wirkung anzeigendes 441
Neunter Artikel. Das vorbesagte Gebet ist die zulässige Form der letzten Ölung 442

Dreißigstes Kapitel. Die Wirkung der letzten Ölung 443
Erster Artikel. Die letzte Ölung läßt die Sünden nach 443
Zweiter Artikel. Die körperliche Gesundheit ist eine Wirkung dieses Sakramentes 444
Dritter Artikel. Die letzte Ölung prägt keinen sakramentalen Charakter ein . 445

Einunddreißigstes Kapitel. Der Spender dieses Sakramentes . . 446
Erster Artikel. Ein Laie kann dieses Sakrament nicht spenden . . . 446
Zweiter Artikel. Die Diakonen dürfen die letzte Ölung nicht spenden . . 447
Dritter Artikel. Der Bischof an sich ist nicht Spender dieses Sakramentes 447

Seite

Zweiundbreißigstes Kapitel. Über den, der dieses Sakrament empfängt 448
Erster Artikel. Den gesunden darf dieses Sakrament nicht gegeben werden . 448
Zweiter Artikel. Nur in einer schweren, tödlichen Krankheit darf dieses Sakrament gegeben werden 448
Dritter Artikel. Wahnsinnigen und wütenden darf die letzte Ölung nicht gespendet werden 449
Vierter Artikel. Kindern darf man dieses Sakrament nicht geben . . . 450
Fünfter Artikel. Die Teile des Körpers, welche gesalbt werden . . . 450
Sechster Artikel. Die Aufzählung der zu salbenden Teile 451
Siebenter Artikel. Verstümmelte sollen an den betreffenden Stellen ebenfalls gesalbt werden 452

Dreiundbreißigstes Kapitel. Über die Wiederholung dieses Sakramentes 452
Erster Artikel. Es darf die letzte Ölung wiederholt werden 452
Zweiter Artikel. Die Wiederholung in der nämlichen Krankheit . . . 453

Das Sakrament der Priesterweihe 454

Vierundbreißigstes Kapitel. Das innere Wesen der Priesterweihe . . 454
Erster Artikel. Es muß in der Kirche ein solches Sakrament sein . . 454
Zweiter Artikel. Die Begriffsbestimmung der Priesterweihe 455
Dritter Artikel. Die Priesterweihe ist ein Sakrament 457
Vierter Artikel. Die Form dieses Sakramentes 457
Fünfter Artikel. Die Materie in der Priesterweihe 458

Fünfundbreißigstes Kapitel. Die Wirkung der Priesterweihe . . . 460
Erster Artikel. Die Priesterweihe teilt heiligmachende Gnade mit . . . 460
Zweiter Artikel. Der Charakter im Sakramente der Priesterweihe . . 461
Dritter Artikel. Der sakramentale Charakter der Priesterweihe setzt voraus den der Taufe 462
Vierter Artikel. Nicht mit der nämlichen Notwendigkeit ist der Charakter der Firmung vorerfordert 463
Fünfter Artikel. Das Verhältnis der verschiedenen Weihestufen zu einander . 463

Sechsundbreißigstes Kapitel. Über die Beschaffenheit jener, welche die Priesterweihe empfangen 464
Erster Artikel. Ein tugendhaftes Leben wird in denen erfordert, welche die Priesterweihe empfangen 464
Zweiter Artikel. Die von der Priesterweihe erforderte Wissenschaft der heiligen Schrift 465
Dritter Artikel. Die Verdienste eines tugendhaften Lebens machen jemanden nicht zum Priester 466
Vierter Artikel. Der da unwürdige zu Priestern weiht, sündigt 467
Fünfter Artikel. Im Stande der Todsünde darf man sich der empfangenen Weihegewalt nicht thatsächlich bedienen 468

Siebenundbreißigstes Kapitel. Über den Unterschied in den einzelnen Weihestufen und das Einprägen des sakramentalen Charakters . . 470
Erster Artikel. Es müssen mehrere Weihen unterschieden werden . . . 470
Zweiter Artikel. Die Siebenzahl der Weihen 471
Dritter Artikel. Die einen unter den Weihen sind heilige, die anderen nicht 474
Vierter Artikel. Die Thätigkeiten der verschiedenen Weihen 474
Fünfter Artikel. Im Darreichen des Kelches wird dem Priester der sakramentale Charakter eingeprägt 477

Achtundbreißigstes Kapitel. Über die Spender der Priesterweihe . . 478
Erster Artikel. Nur der Bischof ist der regelrechte Spender 478
Zweiter Artikel. Die Weihegewalt der häretischen und von der Kirche getrennten Bischöfe 480

Neunundbreißigstes Kapitel. Über die Hindernisse für die Priesterweihe 482
Erster Artikel. Eine Frau darf nicht zum Priester geweiht werden . . 482
Zweiter Artikel. An sich können Kinder und geistesabwesende die Weihen empfangen 483

Seite

Dritter Artikel. Leibeigenschaft oder Knechtschaft ist ein Hindernis für die Priesterweihe 484
Vierter Artikel. Kraft des Kirchengebotes darf kein Mörder die Priesterweihe erhalten 485
Fünfter Artikel. Die unehelichen Kinder dürfen nicht geweiht werden . . 486
Sechster Artikel. Die Verstümmelung an einem Gliede als Hindernis für die Priesterweihe 486

Vierzigstes Kapitel. Über das mit der Priesterweihe Verbundene . . 487
Erster Artikel. Die geweihten müssen eine Tonsur tragen 487
Zweiter Artikel. Die Tonsur ist keine Weihe 488
Dritter Artikel. Durch den Empfang der Tonsur entsagt jemand nicht dem zeitlichen Besitze 489
Vierter Artikel. Über der Weihestufe des Priestertums muß eine bischöfliche Gewalt bestehen 490
Fünfter Artikel. Der besondere Charakter der Bischofsweihe 491
Sechster Artikel. Es giebt noch eine Gewalt über der bischöflichen . . 492
Siebenter Artikel. Die heiligen Gewänder 493

Das Sakrament der Ehe 496

Einundvierzigstes Kapitel. Die Ehe als rein in der Natur begründet . 496
Erster Artikel. Die Ehe, insoweit sie zum Naturrechte gehört . . . 496
Zweiter Artikel. Die Ehe fällt nicht unter ein Gebot 498
Dritter Artikel. Der eheliche Akt ist erlaubt 499
Vierter Artikel. Der eheliche Akt ist verdienstvoll 501

Zweiundvierzigstes Kapitel. Die Ehe als Sakrament 502
Erster Artikel. Die Ehe ist ein Sakrament 502
Zweiter Artikel. Die Einsetzung der Ehe 503
Dritter Artikel. Die Ehe verleiht Gnade 504
Vierter Artikel. Die fleischliche Verbindung gehört nicht an und für sich zur Vollständigkeit der Ehe 506

Dreiundvierzigstes Kapitel. Über die Ehe an sich; und zwar zuvörderst über die Verlöbnisse 507
Erster Artikel. Ein Verlöbnis ist nichts Anderes als ein Eheversprechen . 507
Zweiter Artikel. Das Alter von sieben Jahren genügt, um Verlöbnisse einzugehen 508
Dritter Artikel. Die Verlöbnisse können aufgelöst werden 510

Vierundvierzigstes Kapitel. Die Begriffsbestimmung der Ehe . . 512
Erster Artikel. Die Ehe ist eine Art Verbindung 512
Zweiter Artikel. Die Benennung der Ehe, matrimonium 513
Dritter Artikel. Die Ehe ist eine gewisse eheliche unlösbare Verbindung zwischen rechtmäßigen Personen zu gewohnheitsmäßig gemeinschaftlichem Leben 514

Fünfundvierzigstes Kapitel. Über die erforderliche Zustimmung an sich . 515
Erster Artikel. Die Zustimmung ist die wirkende Ursache der Ehe . . 515
Zweiter Artikel. Man muß die Zustimmung durch Worte ausdrücken . . 516
Dritter Artikel. Worte, welche für die Zukunft die Zustimmung zur Ehe ausdrücken, stellen keine Ehe her 516
Vierter Artikel. Die äußerlich gesprochenen Worte, ohne innerliche Zustimmung, stellen keine Ehe her 517
Fünfter Artikel. Die heimliche Zustimmung stellt eine Ehe her . . . 518

Sechsundvierzigstes Kapitel. Über die Zustimmung unter Eid oder in Verbindung mit fleischlichem Zusammenleben 519
Erster Artikel. Die Zustimmung unter Eid für eine Ehe in der Zukunft stellt keine Ehe her 519
Zweiter Artikel. Die fleischliche Verbindung nach dem Versprechen der Ehe kraft eines Verlöbnisses 521

Seite

Siebenundvierzigstes Kapitel. Über die erzwungene und bedingungsweise Zustimmung 522
Erster Artikel. Es kann eine Zustimmung erzwungen werden 522
Zweiter Artikel. Es giebt eine Furcht, die auch auf einen standhaften Mann zwingende Gewalt ausüben kann 523
Dritter Artikel. Die erzwungene Zustimmung räumt die Ehe hinweg . . 524
Vierter Artikel. Die von seiten des zwingenden Teiles erzwungene Zustimmung stellt keine Ehe her 525
Fünfter Artikel. Die bedingte Zustimmung 526
Sechster Artikel. Durch das Gebot des Vaters kann niemand zur Ehe gezwungen werden 527

Achtundvierzigstes Kapitel. Der Gegenstand der Zustimmung . . . 528
Erster Artikel. Die Zustimmung zur Ehe ist nicht dasselbe wie die Zustimmung zur fleischlichen Verbindung 528
Zweiter Artikel. Die Zustimmung zur Ehe mit einer bestimmten Person, auf Grund einer unehrbaren Ursache, macht die Ehe nicht ungültig . . 529

Neunundvierzigstes Kapitel. Über die der Ehe entsprechenden Güter . 530
Erster Artikel. Die Ehe schließt Güter ein, welche den ehelichen Akt entschuldigen 530
Zweiter Artikel. Fides, proles, sacramentum; die Treue, die Nachkommenschaft, die Unauflöslichkeit des Sakramentes sind die Güter der Ehe . 531
Dritter Artikel. Der Grad des Wertes dieser drei Güter 533
Vierter Artikel. Durch die benannten Güter wird der eheliche Akt thatsächlich entschuldigt 534
Fünfter Artikel. Der eheliche Akt kann ohne die benannten Güter nicht entschuldigt oder gerechtfertigt werden 536
Sechster Artikel. Wer seine Gattin gebraucht, ohne auf eines der drei Güter seine Absicht zu richten, nur allein der Ergötzung halber, sündigt an und für sich nicht schwer 537

Fünfzigstes Kapitel. Die Aufzählung der Ehehindernisse 538

Einundfünfzigstes Kapitel. Das Ehehindernis des Irrtums (error) . 541
Erster Artikel. Der Irrtum hindert die Ehe seiner inneren Natur nach . 541
Zweiter Artikel. Nicht jeder Irrtum hindert die Ehe 542

Zweiundfünfzigstes Kapitel. Über das Ehehindernis der Leibeigenschaft (servitus) 545
Erster Artikel. Die Leibeigenschaft hindert die Ehe 545
Zweiter Artikel. Der leibeigene kann ohne die Zustimmung seines Herrn eine Ehe eingehen 547
Dritter Artikel. Die Leibeigenschaft kann zur bereits bestehenden Ehe hinzutreten 548
Vierter Artikel. Die Kinder folgen, was den Charakter der Leibeigenschaft betrifft, der Mutter 549

Dreiundfünfzigstes Kapitel. Die Ehehindernisse des Gelübdes und der heiligen Weihen (votum et ordo) 551
Erster Artikel. Die Verpflichtung, welche ein einfaches Gelübde auflegt, löst nicht die geschlossene Ehe auf 551
Zweiter Artikel. Das feierliche Gelübde löst die geschlossene Ehe auf . 552
Dritter Artikel. Die höheren Weihen sind ein Ehehindernis 553
Vierter Artikel. Ein verheirateter kann die höheren Weihen empfangen . 555

Vierundfünfzigstes Kapitel. Über das Ehehindernis der Blutsverwandtschaft (consanguinitas) 556
Erster Artikel. Blutsverwandtschaft ist das Band, welches die vom selben Stamme herkommenden vermittelst fleischlicher Fortpflanzung zusammenhält 556
Zweiter Artikel. Die Grade und Linien der Blutsverwandtschaft . . . 558
Dritter Artikel. Teilweise ist das Ehehindernis der Blutsverwandtschaft naturrechtlichen Charakters 561

Seite

Vierter Artikel. Die Kirche konnte Grade der Blutsverwandtschaft aufstellen, welche die Ehe hindern 563

Fünfundfünfzigstes Kapitel. Das Hindernis der auf einer bereits bestehenden Ehe begründeten Verwandtschaft (affinitas) 567

Erster Artikel. Aus der Ehe eines blutsverwandten entsteht eine Eheverwandtschaft 567

Zweiter Artikel. Die Eheverwandtschaft bleibt nach dem Tode des Mannes oder der Frau 569

Dritter Artikel. Unerlaubtes fleischliches Zusammenleben verursacht ebenfalls Eheverwandtschaft 570

Vierter Artikel. Aus einem Verlöbnisse geht Eheverwandtschaft hervor . 571

Fünfter Artikel. Die eine Eheverwandtschaft hat nicht zur Folge eine andere 572

Sechster Artikel. Die Eheverwandtschaft ist ein Ehehindernis . . . 574

Siebenter Artikel. Die Eheverwandtschaft hat an und für sich keine Grade . 575

Achter Artikel. Die Grade der Eheverwandtschaft entsprechen in ihrer Ausdehnung den Graden der Blutsverwandtschaft 576

Neunter Artikel. Jede Ehe, welche unter ehe- oder blutsverwandten abgeschlossen wird, muß aufgelöst werden 577

Zehnter Artikel. Der Trennung einer Ehe unter verwandten muß immer die Anklage vorhergehen 578

Elfter Artikel. Durch Zeugen kann man feststellen lassen, ob eine Ehe unter verwandten zu trennen sei 579

Sechsundfünfzigstes Kapitel. Das Hindernis der geistigen Verwandtschaft (cognatio spiritualis) 580

Erster Artikel. Geistige Verwandtschaft hindert die Ehe 580

Zweiter Artikel. Die wirkende Ursache für die geistige Verwandtschaft . . 581

Dritter Artikel. Eine geistige Verwandtschaft entsteht vermittelst der Taufe zwischen dem Paten und dem Täuflinge 583

Vierter Artikel. Die geistige Verwandtschaft geht über vom Manne auf die Frau 584

Fünfter Artikel. Die geistige Verwandtschaft teilt sich den leiblichen Kindern des Paten mit 585

Siebenundfünfzigstes Kapitel. Die Verwandtschaft, welche vom Gesetze hergestellt wird kraft der Adoption, als Ehehindernis (cognatio legalis) 586

Erster Artikel. Die Adoption ist die durch Gesetz geregelte Annahme einer fremden Person an Kindesstatt 586

Zweiter Artikel. Die Adoption und die Art und Weise wie sie die Ehe hindert 588

Dritter Artikel. Die Ausdehnung dieses Ehehindernisses 589

Achtundfünfzigstes Kapitel. Das Ehehindernis der geschlechtlichen Kälte oder des körperlichen Unvermögens, der Zauberei, des Wahnsinns oder der geistigen Unfähigkeit, der Blutschande und des Mangels am gehörigen Alter 590

Erster Artikel. Die geschlechtliche Kälte oder das körperliche Unvermögen hindert die Ehe 590

Zweiter Artikel. Die Zauberei oder Verwünschung als Ehehindernis . . 592

Dritter Artikel. Die geistige Unfähigkeit als Ehehindernis 594

Vierter Artikel. Die Blutschande mit der Schwester der Gattin . . . 594

Fünfter Artikel. Der Mangel am gehörigen Alter 595

Neunundfünfzigstes Kapitel. Über das Ehehindernis der Religionsverschiedenheit 596

Erster Artikel. Ein gläubiger kann nicht mit einer ungläubigen Person eine Ehe eingehen 596

Zweiter Artikel. Unter den ungläubigen besteht eine wahre Ehe . . . 598

Dritter Artikel. Der zum Glauben bekehrte Gatte kann mit dem anderen zusammenbleiben, trotzdem sich dieser nicht bekehren will . . . 599

Vierter Artikel. Der gläubig gewordene Teil kann die ungläubige Gattin entlassen, auch wenn diese ohne den Schöpfer zu schmähen mit ihm zusammenbleiben will 601

Seite

Fünfter Artikel. Der von seiner ungläubigen Frau sich entfernende gläubige kann eine andere nehmen 603
Sechster Artikel. Andere Laster lösen nicht die Ehe auf 604

Sechzigstes Kapitel. Über den Gattenmord 606
Erster Artikel. Es ist nicht erlaubt, seine im Ehebruche ertappte Gattin zu töten 606
Zweiter Artikel. Der Gattenmord ist ein Ehehindernis 607

Einundsechzigstes Kapitel. Über die Hindernisse, die zur bestehenden Ehe hinzutreten; und zwar zuerst über das feierliche Gelübde (votum solemne), dann über die Unzucht (fornicatio) 608
Erster Artikel. Gegen die Zustimmung des anderen Teils kann ein Ehegatte nach der fleischlichen Verbindung nicht in den Ordensstand eintreten . 608
Zweiter Artikel. Vor der fleischlichen Vollziehung der Ehe kann der eine Teil in den Ordensstand treten ohne Zustimmung des anderen . . . 609
Dritter Artikel. Die Frau kann einen anderen heiraten, wenn ihr Mann in einen Orden getreten ist, bevor die fleischliche Verbindung vollzogen worden 610

Zweiundsechzigstes Kapitel. Das Ehehindernis der Unzucht . . . 611
Erster Artikel. Wegen Unzucht kann der Mann die Gattin entlassen . . 611
Zweiter Artikel. Es besteht kein Gebot für den Mann, die ehebrecherische Frau zu entlassen 612
Dritter Artikel. Die Entlassung der Gattin aus eigener Autorität . 613
Vierter Artikel. Bei der Ehescheidung stehen Gatte und Gattin auf gleicher Stufe 614
Fünfter Artikel. Das Band der Ehe an sich bleibt von der Ehescheidung unberührt 616
Sechster Artikel. Mann und Frau können sich trotz der Scheidung wieder aussöhnen 617

Dreiundsechzigstes Kapitel. Über die zweite Ehe 618
Erster Artikel. Die zweite Ehe ist erlaubt 618
Zweiter Artikel. Die zweite Ehe ist ein Sakrament 619

Vierundsechzigstes Kapitel. Die eheliche Pflichtleistung 620
Erster Artikel. Der eine Ehegatte ist gegenüber dem anderen verpflichtet, die eheliche Pflicht zu leisten 620
Zweiter Artikel. Der Gatte ist bisweilen verpflichtet, der Gattin gegenüber die eheliche Pflicht zu leisten, auch wenn diese es nicht fordert . . 622
Dritter Artikel. Die in der monatlichen Reinigung befindliche Gattin und das Fordern der ehelichen Pflicht 623
Vierter Artikel. Die Frau kann trotz des monatlichen Flusses dem Manne, der es fordert, die Pflicht leisten 624
Fünfter Artikel. Mann und Frau stehen im ehelichen Akte gleich . . 625
Sechster Artikel. Mann und Frau dürfen nicht ohne gegenseitige Zustimmung ein Gelübde machen, welches sich gegen die eheliche Pflicht richtet . . 625
Siebenter Artikel. Die eheliche Pflicht an heiligen Tagen 627
Achter Artikel. Es ist keine Todsünde, an heiligen Tagen die eheliche Pflicht zu fordern 627
Neunter Artikel. Der andere Teil muß an Festzeiten dem fordernden die eheliche Pflicht leisten 628
Zehnter Artikel. Mit Recht bestehen „geschlossene Zeiten“ für die Hochzeitsfeier, wo diese verboten ist 629

Fünfundsechzigstes Kapitel. Über die Vielweiberei 630
Erster Artikel. Die Vielweiberei und das Naturgesetz 630
Zweiter Artikel. Es war zu gewisser Zeit erlaubt, mehrere Weiber zu haben 634
Dritter Artikel. Ein Kebsweib oder eine Konkubine halten ist gegen das Naturgesetz 636
Vierter Artikel. Die fleischliche Verbindung mit einer Kebse ist Todsünde . 637
Fünfter Artikel. Es war niemals erlaubt, ein Kebsweib zu haben . . 638

Sechsundsechzigstes Kapitel. Über die Bigamie und die ihr folgende Irregularität 640

Seite

Erster Artikel. Mit der Bigamie oder der Verbindung mit einer zweiten Frau nach dem Tode der ersten ist Irregularität verbunden 640
Zweiter Artikel. Wer (wie sich später herausstellt) rechtsungültig, jedoch thatsächlich eine Frau geheiratet hat, und dann eine Ehe in rechtsgültiger Weise schließt, ist bigamus und demnach irregulär 641
Dritter Artikel. Die Heirat mit einer Nicht-Jungfrau macht irregulär . 642
Vierter Artikel. Die Taufe hebt nicht die Bigamie auf 643
Fünfter Artikel. Von der Irregularität der Bigamie kann dispensiert werden 644

Siebenundsechzigstes Kapitel. Über den Absagebrief 645
Erster Artikel. Die Unauflöslichkeit der Ehe 645
Zweiter Artikel. Es konnte durch Dispens erlaubt sein, die Gattin zu entlassen 646
Dritter Artikel. Das Entlassen der Frau unter dem Gesetze Mosis . . 648
Vierter Artikel. Die Wiederverheiratung nach dem Scheidebriefe . . 650
Fünfter Artikel. Der Mann konnte die von ihm geschiedene nicht wieder annehmen 651
Sechster Artikel. Die Ursache des Scheidebriefes 651
Siebenter Artikel. Das Aufschreiben dieser Ursachen 652

Achtundsechzigstes Kapitel. Über die unehelichen Kinder 653
Erster Artikel. Die nicht kraft einer Ehe geborenen Kinder sind illegitim oder ungesetzmäßig 653
Zweiter Artikel. Die illegitimen Kinder haben mit Recht verschiedene Nachteile wegen ihrer Geburt 654
Dritter Artikel. Ein uneheliches Kind kann legitimiert werden . . . 654

Schlußabhandlung.

Die letzten Dinge.

Neunundsechzigstes Kapitel. Das Verbleiben der Seele nach dem Tode . 657
Erster Artikel. Die Aufenthaltsorte nach dem Tode 657
Zweiter Artikel. Die Seelen gehen sogleich in die Hölle oder in den Himmel, wenn im letzteren Falle nicht etwas zu reinigen übrig bleibt . . . 659
Dritter Artikel. Das Verbleiben der Seelen im Himmel oder in der Hölle . 660
Vierter Artikel. Der Schoß Abrahams 662
Fünfter Artikel. Die Vorhölle und die Hölle, wo die verdammten sind . 663
Sechster Artikel. Die Vorhölle der Kinder 664
Siebenter Artikel. Die zulässige Zahl der Aufenthaltsorte nach dem Tode . 665

Siebzigstes Kapitel. Über die Beschaffenheit der getrennten Seele und die Feuerstrafe, unter der sie leidet 668
Erster Artikel. In der getrennten Seele bleiben nicht die Sinnesvermögen . 668
Zweiter Artikel. In der getrennten Seele verbleiben nicht die Thätigkeiten der Sinnesvermögen 671
Dritter Artikel. Die getrennte Seele kann vom körperlichen Feuer leiden . 673

Einundsiebzigstes Kapitel. Über die Fürbitten für die verstorbenen . 677
Erster Artikel. Die Fürbitte für den einen kann dem anderen nützen . 677
Zweiter Artikel. Den verstorbenen können die Werke der lebenden nützen . 679
Dritter Artikel. Die Fürbitten der Sünder für die verstorbenen . . . 680
Vierter Artikel. Der Nutzen der Fürbitten für die verstorbenen zu gunsten derer, die sie darbringen 681
Fünfter Artikel. Die Fürbitten nützen nichts denen in der Hölle . . . 682
Sechster Artikel. Die Fürbitten nützen den armen Seelen im Fegfeuer . 685
Siebenter Artikel. Den ungetauften Kindern nützen die Fürbitten nicht . 686
Achter Artikel. Die Fürbitten nützen nichts den seligen im Himmel . . 687
Neunter Artikel. Die Gebete der Kirche, die heilige Messe und Almosen helfen den verstorbenen 688

Seite

Zehnter Artikel. Die Abläſſe der Kirche mit Rückſicht auf die verſtorbenen . 689
Elfter Artikel. Die Leichenfeierlichkeiten mit Rückſicht auf die verſtorbenen . 690
Zwölfter Artikel. Die Fürbitten nützen im allgemeinen mehr jenem, für den ſie dargebracht werden, wie den anderen verſtorbenen 692
Dreizehnter Artikel. Die für viele zuſammen dargebrachten Fürbitten gelten nicht ſo viel für jeden einzelnen, als wenn ſie für jeden einzelnen im beſonderen geſchähen 693
Vierzehnter Artikel. Die wirkende Kraft der gemeinſamen Fürbitten mit Rückſicht auf jene Seelen, für welche eigens beſondere nicht geſchehen . . . 694

Zweiundſiebzigſtes Kapitel. Die Gebete zu den heiligen 696
Erſter Artikel. Die heiligen kennen unſere Gebete 696
Zweiter Artikel. Das Gebet zu den heiligen 698
Dritter Artikel. Die Erhörung der Gebete der heiligen für uns . . . 699

Dreiundſiebzigſtes Kapitel. Über das, was dem letzten Weltgerichte vorhergehen wird 702
Erſter Artikel. Es werden der Ankunft des Herrn einige Zeichen vorhergehen 702
Zweiter Artikel. Die Verdunklung von Sonne und Mond 703
Dritter Artikel. Die Kräfte der Himmel werden bei der Ankunft des Herrn bewegt werden 705

Vierundſiebzigſtes Kapitel. Über das Feuer des Weltbrandes . . 706
Erſter Artikel. Die Welt wird gereinigt werden 706
Zweiter Artikel. Die Welt wird durch Feuer gereinigt werden . . . 708
Dritter Artikel. Der Weſenscharakter des Feuers beim Weltbrande . . 709
Vierter Artikel. Das Weltfeuer reinigt nicht die höheren Himmelskörper . 711
Fünfter Artikel. Das Weltfeuer und die anderen Elemente 712
Sechſter Artikel. Alle Elemente werden gereinigt werden 714
Siebenter Artikel. Der letzte Weltbrand und das letzte Weltgericht . . 715
Achter Artikel. Die Wirkung jenes Weltbrandes 716
Neunter Artikel. Jenes ſelbe Feuer wird die gottloſen in ſich aufnehmen . 717

Fünfundſiebzigſtes Kapitel. Über die Auferſtehung 719
Erſter Artikel. Es giebt eine Auferſtehung der Leiber 719
Zweiter Artikel. Alle insgeſamt werden auferſtehen 721
Dritter Artikel. Die Auferſtehung iſt ſchlechthin übernatürlich; nur unter einem gewiſſen Geſichtspunkte natürlich 722

Sechsundſiebzigſtes Kapitel. Über die Urſache der Auferſtehung . . 725
Erſter Artikel. Die Auferſtehung Chriſti iſt die Urſache für die unſrige . 725
Zweiter Artikel. Der Poſaunenton als Urſache der Auferſtehung . . . 727
Dritter Artikel. Die Engel werden mitwirken bei der Auferſtehung . . 728

Siebenundſiebzigſtes Kapitel. Über die Zeit und die Art und Weiſe der Auferſtehung 729
Erſter Artikel. Am Ende der Welt werden wir auferſtehen 729
Zweiter Artikel. Die Zeit der Auferſtehung iſt unbekannt 731
Dritter Artikel. Über die Tageszeit der Auferſtehung 733
Vierter Artikel. In einem Augenblicke wird die Auferſtehung vollzogen ſein 734

Achtundſiebzigſtes Kapitel. Über den Ausgangspunkt der Auferſtehung . 735
Erſter Artikel. Der Tod wird dieſer Ausgangspunkt oder terminus a quo ſein 735
Zweiter Artikel. Vom Staube aus wird die Auferſtehung ſich vollziehen . 737
Dritter Artikel. Jener Staub, aus dem der menſchliche Körper wieder aufgebaut werden wird, hat in ſeiner Natur keinerlei Hinneigung zu jener Seele, die mit ihm wiedervereinigt werden ſoll 738

Neunundſiebzigſtes Kapitel. Die Identität oder die Selbigkeit der Körper 739
Erſter Artikel. Der nämliche Körper der Zahl nach wird auferſtehen . . 739
Zweiter Artikel. Der eine ſelbe Menſch (der Zahl nach) wird auferſtehen . 743
Dritter Artikel. Die Rückkehr des Staubes zu der nämlichen Stelle des Körpers, wo er früher war 746

Seite

Achtzigstes Kapitel. Über die Vollständigkeit der auferstehenden Leiber . 748
Erster Artikel. Alle Glieder des Leibes werden auferstehen 748
Zweiter Artikel. Die Haare und Nägel werden mitauferstehen . . . 749
Dritter Artikel. Die humores im Körper werden auferstehen . . . 750
Vierter Artikel. Alles, was im Körper zur Wahrheit der menschlichen Natur gehörte, wird in demselben wiederauferstehen 752
Fünfter Artikel. Was nur dem Stoffe nach und nicht unter dem Gesichtspunkte des Wesenscharakters der Gattung in den Gliedern des Körpers war, wird nicht Alles auferstehen 756

Einundachtzigstes Kapitel. Über die allgemeine Beschaffenheit der auferstehenden 758
Erster Artikel. Alle erstehen auf im nämlichen Alter männlicher Kraft . . 758
Zweiter Artikel. Nicht mit derselben Figur oder in derselben Größe werden alle auferstehen 759
Dritter Artikel. Die verschiedenen Geschlechter werden bleiben . . . 760
Vierter Artikel. Die Auferstehung und das sinnliche Leben 761

Zweiundachtzigstes Kapitel. Die Leidensunfähigkeit der erstandenen Leiber der seligen 762
Erster Artikel. Die Körper der heiligen werden leidensunfähig sein . . 762
Zweiter Artikel. Der Grad und die Stufe der Leidensunfähigkeit . . 766
Dritter Artikel. Die Sinne sind thätig in den glorreichen Körpern . . 766
Vierter Artikel. Alle Sinne sind nach der Auferstehung bei den heiligen in Thätigkeit 768

Dreiundachtzigstes Kapitel. Über die Feinheit oder Durchdringbarkeit der Körper (subtilitas) 771
Erster Artikel. Die Durchdringbarkeit oder Feinheit ist eine Gabe des glorreichen Körpers 771
Zweiter Artikel. Auf Grund der „Feinheit“ kann ein glorreicher Körper nicht zugleich am selben Orte sein mit einem nichtglorreichen 773
Dritter Artikel. Durch ein Wunder kann es geschehen, daß zwei Körper zugleich sind am selben Orte 776
Vierter Artikel. Der eine glorreiche Leib kann schicklicherweise nicht zugleich mit einem anderen am nämlichen Orte sein 779
Fünfter Artikel. Der glorreiche Leib wird immer in den ihm und seinem Umfange entsprechenden Orte sein 780
Sechster Artikel. Der glorreiche Körper bleibt in seiner „Feinheit“ geeignet, betastet oder gefühlt zu werden 782

Vierundachtzigstes Kapitel. Über die Behendigkeit der glorreichen Körper 783
Erster Artikel. Diese Körper sind behend 783
Zweiter Artikel. Die heiligen werden ihre Behendigkeit gebrauchen . . 784
Dritter Artikel. Die glorreichen Körper bewegen sich nicht im Augenblicke, so daß sie im Augenblicke da wären, wo sie sein wollen 786

Fünfundachtzigstes Kapitel. Die Klarheit der auferstandenen Leiber . 791
Erster Artikel. Den glorreichen Körpern kommt strahlender Glanz zu . . 791
Zweiter Artikel. Die Klarheit des verherrlichten Leibes kann gesehen werden von einem nicht-verherrlichten Auge 792
Dritter Artikel. Es ist keine Notwendigkeit, daß glorreiche Körper von einem nicht-verherrlichten Auge gesehen werden 793

Sechsundachtzigstes Kapitel. Die Körper der auferstehenden verdammten 794
Erster Artikel. Die verdammten werden nicht aufstehen mit ihren Mängeln . 794
Zweiter Artikel. Die Körper der verdammten werden unvergänglich sein . 796
Dritter Artikel. Die Körper der verdammten sind nicht leidensunfähig . 797

Siebenundachtzigstes Kapitel. Über die Kenntnis der auferstandenen rücksichtlich der Verdienste und Mißverdienste 799
Erster Artikel. Nach der Auferstehung wird jeder erkennen die Sünden, die er gethan 799
Zweiter Artikel. Jeder wird in den Gewissen der anderen lesen können . 801

Seite

Dritter Artikel. Ein einziger Blick wird jedem die Verdienste oder Mißverdienste aller enthüllen 802

Achtundachtzigstes Kapitel. Über die Zeit und den Ort des Weltgerichts 803
Erster Artikel. Es wird ein allgemeines Weltgericht stattfinden . . . 803
Zweiter Artikel. Das Weltgericht gemäß der Weise, wie es sich äußern wird 804
Dritter Artikel. Die Zeit, wann das Weltgericht stattfinden wird, ist unbekannt 805
Vierter Artikel. Das Thal Josaphat als Ort des Weltgerichts . . . 807

Neunundachtzigstes Kapitel. Die richtenden und die gerichteten . . 808
Erster Artikel. Es werden einzelne Menschen zusammen mit Christo richten . 808
Zweiter Artikel. Die Richtergewalt entspricht der freiwilligen Armut . . 809
Dritter Artikel. Zu richten kommt den Engeln nicht zu 811
Vierter Artikel. Die Teufel werden den Richterspruch ausführen gegenüber den gottlosen 812
Fünfter Artikel. Alle Menschen werden im Gerichte erscheinen . . . 813
Sechster Artikel. Das Gericht über die guten 814
Siebenter Artikel. Die gottlosen vor Gericht 815
Achter Artikel. Die Engel werden im Weltgerichte nicht gerichtet werden . 816

Neunzigstes Kapitel. Über die äußere Erscheinung des Weltenrichters . 817
Erster Artikel. Christus wird als Mensch erscheinen, um zu richten . . 817
Zweiter Artikel. Christus wird in der glorreichen menschlichen Natur erscheinen 819
Dritter Artikel. Die Gottheit kann nicht von den bösen ohne Freude gesehen werden 820

Einundneunzigstes Kapitel. Die Welt nach dem allgemeinen Gerichte . 822
Erster Artikel. Die Welt wird erneuert werden 822
Zweiter Artikel. Die Bewegung der Himmelskörper wird aufhören . . 824
Dritter Artikel. Die Himmelskörper werden heller strahlen bei der Erneuerung der Welt 828
Vierter Artikel. Die Elemente werden dadurch erneuert werden, daß sie einen gewissen Glanz empfangen 831
Fünfter Artikel. Pflanzen und Tiere werden nicht bleiben 833

Zweiundneunzigstes Kapitel. Die Anschauung Gottes von seiten der heiligen 835
Erster Artikel. Die menschliche Vernunft kann dazu gelangen, Gott kraft des göttlichen Wesens zu schauen 835
Zweiter Artikel. Die heiligen werden nach der Auferstehung Gott nicht mit körperlichen Augen sehen 845
Dritter Artikel. Die Gott schauenden werden nicht Alles sehen, was Gott sieht 848

Dreiundneunzigstes Kapitel. Über die Wohnungen der heiligen . . 851
Erster Artikel. Die Seligkeit der heiligen wird größer sein nach dem Gerichte wie vorher 851
Zweiter Artikel. Die Grade der Seligkeit werden Wohnungen genannt . 853
Dritter Artikel. Die Verschiedenheit im Grade der heiligen Liebe macht die verschiedenen Wohnungen aus 854

Vierundneunzigstes Kapitel. Das Verhalten der heiligen zu den verdammten 855
Erster Artikel. Die heiligen im Himmel werden die Peinen der verdammten sehen 855
Zweiter Artikel. Die heiligen werden kein Mitleid haben mit den Peinen der verdammten 856
Dritter Artikel. Die heiligen werden sich freuen an den Peinen der verdammten 857

Fünfundneunzigstes Kapitel. Über die Gaben der heiligen (dotes) . 858
Erster Artikel. Den heiligen kommen einige besondere Gaben zu . . . 858
Zweiter Artikel. Diese dos oder (Morgen-)Gabe ist nicht dasselbe wie die Seligkeit 860
Dritter Artikel. Christo kommt es nicht zu, solche „Gaben“ zu besitzen . 861

Seite

Vierter Artikel. Die „Gaben“ in den Engeln 862
Fünfter Artikel. Die Aufzählung dieser „Gaben“ 864

Sechsundneunzigstes Kapitel. Über die verschiedenen Arten des Glorien- oder Heiligenscheins 866
Erster Artikel. Der Glorienschein ist etwas Anderes wie die Glorie oder das Wesentliche der Seligkeit 866
Zweiter Artikel. Der Glorienschein (aureola) ist verschieden von der Frucht 869
Dritter Artikel. Frucht gebührt allein der Tugend der Enthaltsamkeit . . 871
Vierter Artikel. Den drei Teilen der Enthaltsamkeit wird zulässigerweise die Frucht angepaßt 872
Fünfter Artikel. Der Jungfräulichkeit gebührt ein Glorienschein . . . 873
Sechster Artikel. Den Martyrern gebührt ein Glorienschein 876
Siebenter Artikel. Den heiligen Lehrern gebührt der Glorienschein . . 879
Achter Artikel. Christo gebührt kein solcher Glorienschein 880
Neunter Artikel. Den Engeln gebührt kein Glorienschein 881
Zehnter Artikel. Dem Körper gebührt kein Glorienschein 882
Elfter Artikel. Es giebt drei Arten Glorienschein: in den Jungfrauen, Martyrern und Predigern 882
Zwölfter Artikel. Die verschiedene Würde in jedem Glorienschein mit Rücksicht auf den anderen 884
Dreizehnter Artikel. Der Glorienschein im einen kann vollendeter sein wie der im anderen 885

Siebenundneunzigstes Kapitel. Über die Strafe der verdammten und zuerst über das Feuer der Hölle 886
Erster Artikel. Nicht das Feuer allein in der Hölle wird die Strafe der verdammten sein 886
Zweiter Artikel. Der Wurm der verdammten ist kein körperlicher . . . 887
Dritter Artikel. Das Heulen und Weinen der verdammten 888
Vierter Artikel. Die Finsternisse der verdammten 888
Fünfter Artikel. Das höllische Feuer wird ein körperliches sein . . . 889
Sechster Artikel. Die Gattung des Feuers in der Hölle ist die nämliche wie die auf Erden 891
Siebenter Artikel. Der Ort des höllischen Feuers 892

Achtundneunzigstes Kapitel. Über den Willen und die Vernunft der verdammten 894
Erster Artikel. Aller Wille der verdammten ist schlecht 894
Zweiter Artikel. Die verdammten haben Schmerz über ihre Sünden . . 895
Dritter Artikel. Der überlegte Wille der verdammten, nicht zu sein . . 895
Vierter Artikel. Die verdammten wollen, daß alle guten verdammt seien . 896
Fünfter Artikel. Die verdammten hassen Gott 897
Sechster Artikel. Die verdammten mißverdienen nicht in der Hölle . . 898
Siebenter Artikel. Die verdammten können jene Kenntnis gebrauchen, die sie in dieser Welt sich erworben haben 899
Achter Artikel. Das Denken der verdammten an Gott 900
Neunter Artikel. Die verdammten und die Seligkeit der heiligen . . . 900

Neunundneunzigstes Kapitel. Über die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes gegenüber den verdammten 901
Erster Artikel. Auf Grund der Gerechtigkeit Gottes erleiden die Sünder ewige Strafe 901
Zweiter Artikel. Die göttliche Barmherzigkeit wird den Strafen der Teufel nicht ein Ende machen 904
Dritter Artikel. Die göttliche Barmherzigkeit läßt zu, daß auch Menschen ewiger Strafe unterliegen 905
Vierter Artikel. Die Barmherzigkeit Gottes wird den Peinen der verworfenen Christen kein Ende machen 907
Fünfter Artikel. Auch die da Werke der Barmherzigkeit auf Erden gethan haben, können ewig bestraft werden 908

Seite

Anhang.

Hundertstes Kapitel. Über die Beschaffenheit der Seelen, die mit der Erbsünde allein belastet, ins Jenseits gehen; und der Seelen im Fegfeuer . 910
Erster Artikel. Die Seelen, welche nur die Erbsünde haben, leiden nicht unter der Pein des Feuers 910
Zweiter Artikel. Die genannten Seelen werden keine innere geistige Trauer leiden 913
Dritter Artikel. Die Strafe des Fegfeuers überragt alle Strafen in diesem Leben 915
Vierter Artikel. Die Freiwilligkeit dieser Strafe 916
Fünfter Artikel. Die armen Seelen werden nicht durch die Teufel gepeinigt 917
Sechster Artikel. Die Schuld selber der läßlichen Sünde wird getilgt durch die Strafe des Fegfeuers 918
Siebenter Artikel. Das Fegfeuer reinigt von der verschuldeten Strafe . . 920
Achter Artikel. Von dieser Strafe wird der eine schneller befreit wie der andere 920
Neunter Artikel. Es besteht ein Fegfeuer nach diesem Leben 921
Zehnter Artikel. Der Ort, wo die Seelen gereinigt werden, ist wahrscheinlich derselbe wie jener, wo die verdammten sind 922

M275956

Thomas Aquinas, Saint.	BX1749
Die katholische	T52
wahrheit	1886
	v.10

M275956

BX1749
T52
1886
v.10

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY